

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de Doctorado

Non omnis moriar

Género literario e inmortalidad en la lírica horaciana
¿En el umbral de la trascendencia?



Doctorando: Prof. Lic. Víctor Agustín Sequeiros

Director: Dr. Martín Zubiría

Codirectora: Dra. María Estela Guevara de Álvarez

Mendoza

Junio de 2011

*Octavio et Deliae parentibus
me labore docentibus
divina humanaque diligere*

*... si natura iuberet
a certis annis aevum remeare peractum
atque alios legere, ad fastum quoscumque parentes
optaret sibi quisque, meis contentus honestos
fascibus et sellis nollem mihi sumere, demens
(Sat. I, VI, 92-97)¹*

¹ Sat. I, VI, 92-97. “Si la naturaleza me mandase, al cabo de cierto número de años a remontar el tiempo vivido y elegir a gusto los padres que uno desearía, yo estaría contento con los míos y no querría, insensato, tomar otros aun honrados de fascas y silla curul”.

Índice general

Índice general	3
Non omnis moriar	8
Género Literario e Inmortalidad en la Lirica Horaciana	8
Introducción	8
Hipótesis general y esquema de desarrollo	10
Presupuestos teórico-críticos.....	12
Corpus Horatianum	16
Estado de la cuestión.....	17
I - ¿Muerte e inmortalidad en la lírica? El problema del género y de la representación poética	21
Los límites del “negacionismo” formalista	22
¿El poeta ausente?	30
La vuelta a las fuentes	34
El lugar de la lírica	37
II - Las ideas sobre el alma y la inmortalidad en vigor en el mundo horaciano	49
1- Precisiones acerca de la naturaleza del alma en el mundo clásico:	52
El alma en los poemas homéricos	55
Los presocráticos y el problema de la inmaterialidad	62
El alma en los diálogos platónicos	65
La sistematización aristotélica	67
El alma en la Estoa	71
Epicuro y su escuela.....	74
2 - La concepción de la Inmortalidad en los autores antiguos	78
La inmortalidad en los poetas griegos y latinos	81
El nacimiento de la filosofía y la inmortalidad del alma	97
Sócrates y Platón, paladines del alma inmortal.....	100
El caso de Aristóteles	105
Entre el escepticismo y la trascendencia: Del primer estoicismo a Cicerón.....	115
El Epicureísmo	119
III – La muerte en las obras juveniles	123
1. Los yambos y la muerte	125

El caso del Epodo XIII.....	129
El Epodo V y el mundo oculto.....	132
El epodo VII y la muerte como culpa primigenia.....	136
2. El <i>sermo satyricum</i> y la filosofía.....	142
El escepticismo de la Sat. I, 5.....	148
La Sat. I, 8 y la parodia del Hades homérico.....	149
Las “ <i>mortalis animas</i> ” de la Sat. II, 6.....	152
IV – La inmortalidad en las obras de madurez.....	156
1. La determinación genérica y la inmortalidad inmanente.....	156
Horacio poeta lírico.....	157
El <i>vates</i> y el canon.....	159
2. <i>Non omnis moriar</i> : la inmortalidad del poeta.....	165
<i>Musa vetat mori</i> : la perennidad del aquende.....	172
3. Evolución de la espiritualidad de Horacio:.....	178
El compromiso político.....	178
<i>Vir religiosus</i> : La disputa de la conversión.....	181
<i>Vir moriturus</i> : La muerte en las Odas.....	194
4. El camino a la trascendencia.....	202
La supervivencia del alma.....	203
5. Más allá y mitología.....	216
6. Las moradas de ultratumba.....	227
La <i>domus Plutonia</i>	227
El lugar de los condenados.....	230
El destino de las almas piadosas.....	235
7. La apoteosis de Augusto.....	239
8. <i>Coelo Musa beat</i> : ¿trascendencia celeste para el hombre virtuoso?.....	253
Conclusión: En el umbral de la trascendencia.....	264
I – Frente a los modelos anacrónicos de ciertas teorías genéricas, puede sostenerse con textos teóricos, poéticos y metapoéticos que la lírica no excluye de por sí ni la mimesis ni el planteo filosófico-religioso acerca del alma y de la inmortalidad.....	264
II – La profusión de interpretaciones contradictorias o tendenciosas acerca de la concepción del alma y la inmortalidad en los autores o corrientes de reconocida influencia en Horacio hizo conveniente la reformulación de un <i>status quaestionis</i> que dilucidara los antecedentes en la materia.....	270

1. Desde Homero los poetas reconocieron en el alma el núcleo inmaterial de la personalidad y del obrar humano, anticipándose mediante imágenes sensibles a las demostraciones filosóficas que vislumbraron su espiritualidad	271
2. La mayoría de los poetas y filósofos antiguos entrevieron la inmortalidad del alma y su supervivencia <i>post mortem</i> aún cuando sólo algunos se hayan acercado a una demostración racional.....	275
III – El tan trillado epicureísmo horaciano no ahogó el influjo de la ecléctica formación ateniense del poeta ni le impidió el tratamiento de temas políticos y religiosos en sus obras juveniles	281
1. El Horacio épico inclinado al epicureísmo hedonista fue conformando sin embargo un estilo propio que no excluyó la temática cívica ni rehuyó el problema de la muerte y del más allá.....	281
2. Horacio dio a la sátira el estilo propio del <i>sermo</i> , en el que afronta el tema de la muerte transitando desde el escepticismo lucreciano y la parodia del más allá hasta una sutil contestación del modelo epicúreo en la sátira II, 6	283
IV – En las <i>Odas</i> y <i>Epístolas</i> de madurez el planteo horaciano relativo a la supervivencia del alma en el más allá se diferencia claramente del de la inmortalidad literaria y deja esbozado su anhelo de una trascendencia venturosa	286
1. Al definirse como poeta lírico, Horacio no sólo cambia de género literario, sino que se incorpora a la tradición pindárica y hesiódica del <i>vates</i> divinamente inspirado.....	286
2. Su condición de <i>sacerdos musarum</i> le permite saciar parcialmente el humano deseo de inmortalidad al conferir al cantor y a lo cantado una pervivencia poética en el aquende cuya máxima expresión está ligada a la dimensión pública y a la esfera religiosa.....	288
3. El nuevo <i>status</i> poético se corresponde no sólo con un cambio de bandera política que acentúa el carácter ecléctico de su pensamiento, sino también con una verdadera <i>conversio</i> religiosa que lo aparta del epicureísmo juvenil haciéndole revalorizar la moral estoica y el tradicional carácter sacro de la vida y de la muerte	290
4. La presencia de la muerte en las <i>Odas</i> refleja la noción griega de separación del cuerpo material y del alma inmaterial, núcleo a su vez de la personalidad y de la operación humana cuya supervivencia se halla frecuentemente ligada a alguna morada de ultratumba	293

5. El empleo de imágenes míticas presentes en poetas y filósofos antiguos para describir la geografía ultraterrena no implica de por sí un recurso primitivo a la ficción ni tampoco la reducción de las mismas a la categoría de tópico literario de referencia intratextual.....	296
6. La geografía horaciana del más allá es deudora de la griega, principalmente homérica, pindárica y platónica, e incluye en la morada común lugares especiales para los castigados y los piadosos.....	299
7. Retomando los precedentes helenos y latinos de divinización celestial de héroes virtuosos de doble naturaleza, Horacio celebra la apoteosis de Augusto, pacificador divino y expiador de la culpa primigenia.....	300
8. Otorgando preeminencia al poder de la <i>virtus</i> , el Horacio lírico y religioso plantea a su vez la posibilidad del cielo para el propio poeta y, por su intermedio, para el hombre virtuoso y digno de alabanza	303
Bibliografía comentada	306
Ediciones y comentarios horacianos:	306
Otras ediciones comentadas:	310
Estudios y artículos específicos:	312
Estudios y artículos teóricos y complementarios:	326

Nómina de Abreviaturas y siglas

✓ Abreviaturas más empleadas:

- AA.VV.: autores varios
- *Aen.*: *Eneida*
- Cap.: capítulo
- Cf.: confróntese
- *De an.*: De Anima
- *Faed.*: Fedón
- Ed.: Edición
- *Epist.*: Epístolas
- *Epod.*: Epodos
- *Ethic.*: Ética Nicomaquea
- et ss: y subsiguientes
- *Il.*: *Ilíada*
- *Od.*: *Odas*
- *Odys.*: *Odisea*
- Op. cit.: opus citatum
- p.: página
- *Phedr.*: Fedro
- *Poet.*: Poética
- pp.: páginas
- *Rep.*: República
- *Sat.*: Sátiras
- v.: verso
- vv. versos
- vol.: volumen
- *Theog.*: Teogonía

✓ Siglas más empleadas:

- *A.J.Ph.*: *American Journal of Philology*
- *CEL*: *Centro de Estudios Latinos*
- *C.J.* : *Classical Journal*
- *QUCC*: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*
- *REL*: *Révue d'Études Latines*
- *RFIC*: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*
- *TAPhA* o *TAPA*: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*
- *UNLP*: Universidad Nacional de La Plata

Non omnis moriar¹

Género Literario e Inmortalidad en la Lírica Horaciana

Introducción

Al emprender el estudio sistemático de la obra de Horacio en el marco de la preparación de una tesina de licenciatura dedicada a la *recusatio* en la lírica del venusino², fue posible comprobar que el tema de la muerte, cuestión crucial del humanismo, aparecía de manera recurrente en su poesía, desde las sátiras juveniles hasta las bellísimas odas y epístolas de su madurez. Si bien una tal presencia literaria no implica de por sí la referencia a una determinada concepción acerca del destino final terreno del hombre, la noción misma de la muerte evoca el problema de la inmortalidad o no del alma humana, con su consecuente supervivencia en un mundo de ultratumba, y proyecta el plano de lo estético hacia un nivel de mayor profundidad, donde se entrecruzan dialógicamente lo filosófico y lo literario.

Aunque la Antigüedad Clásica ofrece variados ejemplos de poetas inmersos en la filosofía y la teología, como Hesíodo y Píndaro, y a su vez de pensadores de gran fineza literaria y estilística, como Platón y Cicerón, en numerosos comentaristas modernos se ha vuelto casi un lugar común soslayar el tratamiento horaciano del alma y la inmortalidad. La razón suele estribar en el empleo de criterios teóricos o de enfoques críticos emanados de la literatura de los últimos siglos, cuya aplicación a los clásicos peca a menudo de inadecuación y de apriorismo. Así, algunos autores relegan el tema al ámbito de la broma o de lo no serio en virtud de que la poesía, y en particular la lírica, constituiría un espacio inadecuado tanto para *διήγησις*³ como para la *μίμησις* de realidades no interiores. Otros, alegando la innegable relación

¹ *Od.* III, 30, 6.

² Sequeiros, V. A. *Género Literario y Recusatio en la Lírica Horaciana*. UNLP, 2002, inédita.

³ Diégesis (*διήγησις*): Narración, exposición, cuento. Es un concepto clásico desarrollado por Platón en su clasificación de los géneros (*República*, III) y retomado entre otros por K. Hamburger (*Op. cit.*). G. Genette lo traduce como “relato” (Cf. *Fronteras del relato*, pp. 193 et ss). Se análoga, aunque no totalmente, al aristotélico de mimesis (*μίμησις*), imitación de la naturaleza en su modo de obrar.

intertextual con la poesía de asunto mítico, prefieren reducir las menciones del más allá a meros tópicos literarios sin referencia extratextual y huérfanos de todo contenido filosófico o religioso relevante. Y no faltan quienes, pretendiendo fosilizar el pensamiento horaciano en una de las etapas de su vida, la juvenil, caracterizada por la preponderancia del epicureísmo filodémico, fijan a Horacio en el escepticismo reflejado por algunos de sus textos satíricos y le niegan de plano toda posibilidad de evolución intelectual a un poeta maduro cuya obra y pensamiento supera ampliamente el marco de la Escuela del Jardín.

La presencia de la referencia histórica y filosófica en sus obras líricas revela ciertamente una evidente relación intertextual con otros autores antiguos, pero a su vez impide ceñir sus *Carmina* a los estrechos límites románticos de la literatura como producto ficcional, concepción por demás ajena al realismo romano en general y a la poética horaciana en particular. En efecto, Horacio, que había viajado a Atenas en plena juventud y había pasado por diversas escuelas filosóficas⁴, estaba muy lejos de restringir su obra a la enunciación de un “discurso monofónico”, para usar la terminología bajtiniana.

Por otra parte, al conocimiento directo de los textos de Epicuro y del *De rerum natura* de Lucrecio, reflejado principalmente en sus obras tempranas, debe sumársele su formación en el academicismo y su progresiva aceptación de algunas ideas estoicas deudoras a su vez de los grandes filósofos precedentes que continuaban gozando de plena vigencia en el campo cultural⁵ de la Roma augustea.

Si a ello se le agrega el amplio recurso de Horacio a los prestigiosos poetas helenos y latinos que le ofrecieron no sólo el modelo genérico y la perfección de su propio estilo, sino también el acceso a la tradición mítica y a la religiosidad antigua, puede comprenderse la pertinencia de un replanteo del problema de la inmortalidad en los textos horacianos que tenga en cuenta tanto sus particularidades genéricas como su recepción de la herencia cultural grecolatina, no siempre bien comprendidas por la crítica moderna.

⁴ Cf. *Epist.* II, 2, 43.

⁵ Según la terminología de Pierre Bourdieu (Cf. *Les règles de l'art*. Paris, Seuil, 1993).

Hipótesis general y esquema de desarrollo

El objeto de este trabajo consiste en mostrar cómo a partir del planteo inicial esbozado principalmente en los *Epodos* y en las *Sátiras*, compuestas a poco de la derrota de sus amigos republicanos en Filipos y en las que frecuentemente se reconocen los tópicos más característicos de una profesión de fe epicúrea, su concepción sobre la muerte y la vida del alma separada va sufriendo paulatinamente en las obras sucesivas la pérdida de su anterior rigidez hasta ser finalmente dejada de lado en pro de una apertura a una trascendencia que no por restringida deja de hacerse más visible en cuanto el poeta va afianzando la vena lírica sobre el pesimismo satírico, genéricamente poco adecuado a su nueva visión del mundo cívico romano resultante de la paz augustea.

A tal efecto, se comenzará fundando la hipótesis sobre una sólida base teórica relativa al alcance de los géneros literarios. El planteo genérico se vuelve necesario no sólo porque Horacio ha ido reflejando su concepción de la muerte y la inmortalidad en composiciones de diversa índole, sino también porque no sería serio desarrollar el tema de esta tesis sin tener en cuenta, y dar conveniente respuesta, al cuestionamiento raigal que difundidas teorías contemporáneas han formulado contra la compatibilidad de la referencia diegética con el espacio literario en general y lírico en particular. La objeción amenaza también con dislocar totalmente la relación entre las ideas del poeta y las expresadas en su poesía, todo lo cual volvería vano un estudio de implicancias filosóficas y religiosas en los *Carmina*.

Por su parte, tales implicancias tampoco podrían ser adecuadamente sopesadas si se dejara sin salvar un escollo de orden crítico y hermenéutico que suele entorpecer la comprensión de las referencias intertextuales a las obras poéticas y filosóficas cuya impronta se trasluce en Horacio. En efecto, los calificativos “homérico”, “pindárico”, “órfico”, “platónico”, “aristotélico”, “estoico” y “epicúreo”, entre otros, frecuentemente asignados a las composiciones e ideas horacianas suponen en más de una ocasión un valor de suplencia más próximo a los criterios interpretativos de los críticos contemporáneos que a las ideas reflejadas por sus autores en los textos. En lo que toca a esta tesis, se impone una revisión tanto de aquellos pasajes que con mayor nitidez traten el tema del alma y de la inmortalidad,

como una somera discusión sobre su significado y alcance, a fin de apuntalar convenientemente las numerosas referencias horacianas a las ideas sobre la muerte y al más allá presentes en los poetas y filósofos antiguos.

Ya en el ámbito de los textos horacianos, dado que la obra literaria del poeta de Venusa se divide genéricamente en *Epodos* (o *Iambii*), *Sátiras* (o *Sermones*), *Odas* (o *Carmina*) y *Epístolas* y que, más allá de las particularidades de datación de algunos poemas oportunamente tratadas, la mayoría de los eruditos ubican la composición de los *Iambii* y de los *Sermones* en un período juvenil dejando para su madurez la publicación de sus dos epistolarios y de los cuatro libros de *Carmina* en dos colecciones⁶, se ha seguido, por razones metodológicas, este criterio a la vez cronológico y genérico para dividir en dos grandes grupos el estudio de la inmortalidad en la obra horaciana, teniendo en cuenta las *variationes* ideológicas del autor a lo largo de la misma⁷.

De este modo, se estudiará primero la concepción de la muerte y del alma que el poeta va delineando en los *Epodos* y, sobre todo, en las *Sátiras*, en una época en que el epicureísmo ejercía gran influjo en el campo cultural romano aún entre sus detractores que, como Cicerón, lo oponían al academicismo y al estoicismo. El análisis de sus obras tempranas permitirá posteriormente verificar los cambios sobrevenidos desde la etapa inicial, donde algunas declaraciones de ortodoxia lucreciana comienzan ya a dejarse de lado para irse luego diluyendo con el correr del tiempo.

⁶ Los primeros *iambii* han sido datados alrededor del año 41 a.C., mientras que los últimos pertenecerían al año 30, período en el que Horacio fue a su vez conocido como el poeta de las *Sátiras*, en cuyo segundo libro trabajó en el retiro de su finca en la Sabina entre el 33 y el 30 a.C. Aunque entre los *carmina* hay poemas cuya composición inicial puede remontarse a épocas juveniles, la publicación de los tres primeros libros como colección unitaria ha sido datada en el 23 a.C., fecha que en cierto modo afecta a todo el poemario en virtud de la tarea de ordenamiento de cada poema respecto del todo y del *labor limae* realizado por el poeta hasta la salida al público. Según F. Villeneuve las epístolas más antiguas del primer libro parecen remontarse al año 26, pero las últimas, en las que se hace alusión a la recepción de las *Odas*, corresponderían al año 20, lo cual hace fijar la publicación del primer epistolario no más allá del 19 a. C. (*Horace. Odes et Épodes*. Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. xxxix). El *Carmen Saeculare* fue compuesto para los Juegos Seculares del año 17 y, luego de su consagración pública, publicó un nuevo poemario lírico, el Libro IV de *Odas*, que reúne obras de inspiración y composición diversa pulidas y ensambladas para su publicación en el año 13, fecha en la que también habrían sido escritas las cartas del segundo epistolario, la dedicada a Augusto y -posiblemente- el *Ars Poetica*.

⁷ No es fácil extraer de sus obras una concepción coherente del alma, como bien reconoce A. Setaioli, debido a que “chez Horace on ne trouve que des allusions éparses” (“L’âme et son destin...”, p. 52).

En el paso de una a otra etapa, se considerará especialmente el problema del género y las especies literarias cultivadas por Horacio en su madurez, con sus cánones y convenciones temáticas diversas de su poesía epódica o satírica, lo cual requiere a su vez delimitar las exigencias de la *Musa pedestris* de aquellas de las Camenas líricas y evaluar las implicancias religiosas que la noción de *vates* inspirado suponen para el poeta y la poesía.

Teniendo en cuenta los modelos y recursos principales que le ofrece la poesía griega y latina precedente, se analizará luego en las *Odas* y en las *Epístolas* el tratamiento de la inmortalidad en su aspecto inmanente, relacionado con la perduración mediante la gloria literaria, para luego comenzar a evaluar su paulatina apertura a la faz trascendente. En ella, la posibilidad de plantear la supervivencia *post mortem* del alma en las obras del venusino está íntimamente ligada a la discusión en torno al significado de la mitología y a la *conversio* del poeta. Sólo determinando si aquel Horacio epicúreo confeso y escéptico en su juventud, al sufrir algunas situaciones críticas de reconocida implicancia religiosa, se abre a una mayor religiosidad deudora también de su experiencia política, se podrá postular la realidad de un redescubrimiento horaciano del sentido sacro de la vida y de la muerte capaz de permitirle plasmar en sus obras maduras el germen de un anhelo de inmortalidad personal perceptible no sólo en su recurso a la imagen mítica del mundo de ultratumba, sino también en la extensión al hombre virtuoso de la apoteosis reservada a los héroes de doble naturaleza.

Presupuestos teórico-críticos

En razón de que la originalidad poética clásica estaba ligada a la tradición de un modelo genérico⁸, además de su relación con uno o más paradigmas literarios, el estudio de la inmortalidad en la poesía horaciana requiere, como se dijo, un marco teórico conectado con la noción de género literario. Sin ello perdería consistencia el planteo mismo del problema, sobre todo cuando aún está vigente “*el dilema de hasta qué punto los poetas romanos dieron forma a sus creaciones sobre la base, o bien de*

⁸ Conte, G.B. *Il genere e suoi confini*, Milano, Garzanti, 1984, p. 18; el autor lo define como “*delimitazioni funzionali di una struttura entro un sistema di delimitazioni reciproche*”.

*preceptos literarios, reglas de género, y de la tradición poética precedente, o bien sobre la base de la experiencia e inspiración a partir del mundo social, cultural y material en que ellos vivieron, o sobre ambas*⁹.

De este modo, si bien se recurrirá básicamente al método filológico, necesario para reconocer cómo se manifiesta la palabra en la estructura poética, es decir en los géneros, para este trabajo que pone en contacto la evolución de la concepción del alma, la muerte y la inmortalidad con los géneros empleados por el poeta, se examinarán, aunque más no sea de modo introductorio, las clasificaciones genéricas clásicas de la *República* de Platón y de la *Poética* de Aristóteles, así como los aportes más relevantes de la teoría literaria moderna, inclusive la problemática afirmación que sostiene que la poesía no sería un ámbito adecuado a la enunciación del discurso no ficcional, ya filosófico, ya histórico. A tal efecto se reparará sobre todo en los enfoques de T. Todorov¹⁰, Y. Lotman¹¹, G. Frege¹² y N. Frye¹³, así como en las posturas de F. Cairns¹⁴, G. B. Conte¹⁵, W. S. Anderson¹⁶, J. Griffin¹⁷, J. Zetzel¹⁸, H. J. Mette¹⁹, R. L. B. McNeill²⁰, V. Pöschl²¹, J. L. Moles²², G. Genette²³, O. Ducrot²⁴,

⁹ Galinsky, K. "El estado actual de la interpretación de la poesía romana y la escena crítica contemporánea". En: *Auster* 2, La Plata, UNLP, CEL, 1997, pp. 11-45 (aquí p. 28).

¹⁰ Todorov, T. *Genres du discours*. Paris, Éditions du Seuil, 1978. También del mismo autor se consultará *Introducción a la literatura fantástica*, Barcelona, Ed. Buenos Aires, 1982.

¹¹ Lotman, Y. *La structure du texte artistique*, Paris, Gallimard, 1973.

¹² Frege, G. "Sobre el sentido y la denotación". En: AA.VV. *La búsqueda del significado*, Luis Valdez Villanueva editor, Murcia, Universidad de Murcia, 1991, pp. 24-35.

¹³ Frye, N. *Anatomy of Criticism*. New York, Atheneum, 1967.

¹⁴ Cairns, F. *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Edimburgh, Edimburgh University Press, 1972.

¹⁵ Conte, G. B. *Il genere e i suoi confini*. Milano, Garzanti, 1984.

¹⁶ Anderson, W. S. "The limits of Genre. Response to Francis Cairns". En: Galinsky, K. *The interpretation of Roman Poetry: Empiricism or Hermeneutics?* Studien zur klassischen Philologie, 67. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris. Peter Lang, 1992, pp. 96-103.

¹⁷ Griffin, J. "Of Genre and Poems. Response to Gian Biagio Conte". En: Galinsky, K. *The interpretation of Roman Poetry...*, 1992, pp. 124-133.

¹⁸ Zetzel, J. E. G. "Roman Romanticism and other fables". En: Galinsky, K. *The interpretation of Roman Poetry...*, 1992, pp. 41-57.

¹⁹ Mette, H. J. "'Genus tenue' und 'Mensa tenuis' bei Horaz". En: *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 167-182.

²⁰ McNeill, R. L. B. *Horace. Image, Identity, and Audience*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2001.

²¹ Pöschl, V. "Poetry and philosophy in Horace". En: *The Poetic Tradition. Essays on Greek, Latin and English Poetry*. Baltimore, The John Hopkins Press, 1968, pp. 47-61.

²² J. L. Moles, "Politics, Philosophy, and Friendship in Horace Odes 2, 7". En: *QUCC*, Nuova serie 25, n° 1, 1987, pp. 59-72.

²³ Genette, G. "Lenguaje poético y poética del lenguaje". En: AA.VV. *Estructuralismo, estructura y literatura*, Bs. As., Tiempo contemporáneo, 1962. Del mismo autor también se tendrá en cuenta "Fronteras del relato" (En: A.A.V.V. *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Nueva Visión,

T. Rosenmeyer²⁵, H. Fränkel²⁶, M. Cerezo Magan²⁷, P. Ricoeur²⁸, S. Reisz²⁹, K. Stierle³⁰, K. Hamburger³¹ y S. Harrison³², entre otros, cuyo límite marca K. Galinsky:

Esto no significa que la teoría tenga que ser abrazada por la teoría misma y los medios sean reducidos a fines. Los latinistas no necesitan seguir a los postestructuralistas en particular en el camino de la inconsecuencia, la trivialización de la investigación y la crítica, y el hermeticismo³³.

Asimismo, continúa el autor, “el hecho de que los antiguos poetas, y en especial los poetas romanos que han reelaborado modelos griegos, estén meticulosamente aplicados al lenguaje, desafía los actuales pronunciamientos críticos acerca del lenguaje poético, los límites de su intencionalidad y significado, y tales voces requieren ser oídas”³⁴. Por ello también se observará oportunamente el propio análisis metapoético horaciano tal como aparece planteado en las *Sátiras*, donde el autor se ubica inicialmente como poeta satírico y en la esfera de la *Musa pedestris*, en las *Odas*, donde el Horacio lírico se reconoce como *vates* inspirado y *sacerdos musarum*³⁵ susceptible de ser insertado en el canon griego, y en el *Ars Poetica*, su elaboración genérica de carácter más sistemático.

No será por lo tanto sorprendente encontrar en su espectro lírico, al igual que en los grandes poetas de la antigüedad, elementos diegéticos o miméticos así como otros propiamente históricos, filosóficos, míticos y religiosos que trascienden tanto

1968, pp. 193-208) y “Géneros, tipos, modos” (En: Garrido Gallardo, A. compilador, *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco, 1988, pp. 183-233).

²⁴ Ducrot, O. *El decir y lo dicho*. Buenos Aires, Hachette, 1984, cap. V: *La noción del sujeto hablante*, pp. 251-277.

²⁵ Rosenmeyer, T. “Ancient Literary Genres. A mirage?” En: *Yearbook of Comparative and general Literature* 34, 1985, pp. 74-84.

²⁶ Fränkel, H. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*. Madrid, Visor, 1993.

²⁷ Cerezo Magán, M. “Aristóteles y la teoría del género literario”. En: *Faventia*, Lleida, 17-2, 1995, pp. 33-44.

²⁸ Ricoeur, P. *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999. Del mismo autor, también *Métaphore vivante*. Paris, Laisay, 1975.

²⁹ Reisz de Rivarola, S. *Teoría Literaria. Una propuesta*. Lima, Pont. Univ. Cat. del Perú, 1986.

³⁰ Stierle, K. “Identité du discours et transgression lyrique”. En: *Poetica* 32, 1977, pp. 422-441.

³¹ Hamburger, K. *Logique des genres littéraires*. Paris, Éd. du Seuil, 1977.

³² Harrison, S. J. *Generic Enrichment in Vergil and Horace*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

³³ Galinsky, K. “El estado actual...”, p. 39.

³⁴ Galinsky, K. *Ibidem*.

³⁵ *Od.* III, 1, 3.

marco personal de la lírica individual o *λυρικά μέλη* como el de la civil o *βασιλικά μέλη*³⁶, cuya relación ha sido analizada profusamente con diversas interpretaciones, impulsadas generalmente por un excesivo afán dialéctico, poco apto para ver que no se trata de una franca oposición, sino de dos aspectos de una misma alma.

Por otra parte, dado que la palabra recuperada por tal análisis se inserta en un orden mayor, el de la historia y la filosofía, también se tendrá en cuenta el método histórico y el exegético. Además, considerando que el epicureísmo y el estoicismo, así como las demás corrientes, no coexistían como escuelas rígidas, sino que más bien pueden ser estudiados como categorías que permiten reconocer lo filosófico y, a su modo, lo “teológico” inserto en las resonancias tradicionales, una justa valoración exige no despreciar los aportes de la hermenéutica en el análisis de los autores antiguos que tocaron el tema del alma y la vida de ultratumba. A tal efecto, amén de que los artículos específicos referidos a las corrientes y a las obras analizadas se indicarán oportunamente en cada caso, se tomarán como punto de partida los estudios de E. Rohde³⁷, W. Jaeger³⁸, R. Schaerer³⁹, L. Ruiz Altuna⁴⁰, G. Grammatico⁴¹, J. Pépin⁴², B. Snell⁴³, W. Nestle⁴⁴, J. Pieper⁴⁵, C. Fabro⁴⁶, M. F. Sciacca⁴⁷, A. Pociña⁴⁸ y H. Petersmann⁴⁹, autores que permiten complementar el

³⁶ *βασιλικά μέλη*: lírica civil, se aplica a la lírica horaciana de inspiración y temática comunitaria y política centrada en la *auctoritas* de Augusto y sus colaboradores; el modelo subyace en la doble vertiente de la poesía arcaica: individual y cívica, pero mientras Alceo canta contra los tiranos de Lesbos, Horacio poetiza una salida del caos y un ordenamiento y pacificación posibles que lo aleja de la execración y lo lleva al panegírico o a la celebración del himno o del epinicio de carácter pindárico. *λυρικά μέλη*: o lírica individual de temas amorosos, amicales, báquicos, conviviales, etc, otra vertiente de la poesía arcaica y también anacreóntica y fundamentalmente sáfica.

³⁷ Rohde, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

³⁸ Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1952. También del mismo autor su célebre *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

³⁹ Schaerer, R. *L'homme antique et la structure du monde intérieur*. Paris, Payot, 1958.

⁴⁰ Rey Altuna, Luis. *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Madrid, Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1959.

⁴¹ Grammatico, G. “El concepto de muerte en la tradición romana”. En: *Signos* XIII, 17, Valparaíso, 1982, pp. 97-113.

⁴² Pépin, J. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris, Les Belles Lettres, 1971.

⁴³ Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, Claassen Verlag, 1955.

⁴⁴ Nestle, W. A. *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona, Ariel, 1975.

⁴⁵ Pieper, J. *Muerte e inmortalidad*. Barcelona, Herder, 1970.

⁴⁶ Fabro, C. *L'Anima*. Segni, Editrice del Verbo Incarnato. EDIVI, 2005.

⁴⁷ Sciacca, M. F. *Muerte e inmortalidad*. Barcelona, Editorial Luis Miracle, 1962.

⁴⁸ Pociña, A. “La literatura de la muerte en Roma”. En: García González, J. M. y Pociña, A. *En Grecia y Roma: las gentes y sus cosas*. Universidad de Granada. Sociedad Española de Estudios Clásicos, Granada, 2003, pp. 279-295.

enfoque teórico literario con los presupuestos filosóficos y antropológicos necesarios para el análisis específico de un *corpus* poético inserto activamente en el refinado campo intelectual del siglo de Augusto.

Corpus Horatianum

Si bien *au premier abord* el planteo de la hipótesis se extiende al conjunto de la obra horaciana, el *corpus* que se ha de analizar se centra en las composiciones que mayormente reflejan la problemática de la muerte y la inmortalidad tanto en sus obras de inspiración satírica como en su poesía lírica, destacándose particularmente las *Odas* o *Carmina*, en sus cuatro libros. A tal efecto se estudiarán con mayor atención las siguientes composiciones:

Del libro de los *Epodos*, el V *At o deorum quicquid*, el VII *Quo, quo scelesti*, el XIII *Horrida tempestas*, y el XVI *Altera iam teritur*.

Del primer libro de *Sátiras*, la 5 *Egressum magna*; y del segundo, la 3 *Sic raro scribis*, la 5 *Hoc quoque Tiresia*, la 6 *Hoc erat in votis*, y la 7 *Iamdudum ausculto*.

Del Libro I de *Odas* o *Carmina*: la 1 *Maecenas atavis*, la 2 *Iam satis terris*, la 4 *Solvitur acris hiems*, la 9 *Vides ut alta*, la 10 *Mercuri, facunde nepos*, la 11 *Tu ne quaesieris*, la 14 *O navis*, la 24 *Quis desiderio*, la 28 *Te maris*, la 34 *Parcus deorum cultor*, y la 35 *O diva gratum*.

Del Libro II de *Odas*, la 3 *Aequam memento*, la 13 *Ille et nefasto*, la 14 *Eheu fugaces*, la 19 *Bacchum in remotis*, y la 20 *Non usitata*.

Del Libro III de *Odas*, la 2 *Angustam amice*, la 3 *Iustum et tenacem*, la 5 *Coelo tonantem*, la 25 *Quo me, Bacche*, y la 30 *Exegi monumentum*.

⁴⁹ Petersmann, H. "Muerte, alma y más allá en la creencia popular de los griegos y los romanos desde el punto de vista lingüístico." En: *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida. Muerte. Cultura*, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, t. II; pp. 262-278.

Del Libro IV de *Odas*, la 2 *Pindarum quisquis*, la 3 *Quem tu Melpomene*, la 7 *Diffugere nives*, la 8 *Donarem pateras*, la 9 *Ne forte credas*, y la 15 *Phoebus volentem proelia*.

Del Libro I de las *Epístolas*, la 16 *Ne perconteris*; y del segundo, la 1 *Cum tot sustineas*, y la 3 *Humano capiti*, conocida también como *Epístola a los Pisones* o *Ars Poetica*.

Tal enumeración no quita eventuales referencias al *Carmen Saeculare* (*Phoebe silvarumque*) y a otras composiciones que planteen problemas similares o de alguna manera se relacionen con los arriba mencionados. Lo mismo cabe para las posibles fuentes tanto literarias como filosóficas.

En lo que hace a las citas de las obras horacianas, se seguirá básicamente el texto establecido por A. Kiessling⁵⁰ sin que obste el recurso comparativo a las ediciones de F. Klingner⁵¹, F. Villeneuve⁵², E. Turolla⁵³, D. Mankin⁵⁴ y D. West⁵⁵.

Estado de la cuestión

En lo que hace al estado de la cuestión desde el punto de vista ya no teórico sino específicamente crítico, es de notar que, si bien hay una amplia e inabarcable bibliografía respecto de la obra horaciana en general, ha sido menos desarrollada la dedicada específicamente al tema de la inmortalidad, sobre todo en su aspecto trascendente, que implica el abordaje de la concepción horaciana del alma y del más

⁵⁰ Kiessling, A. - Heinze, R. - Burck, E. *Horaz. Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, 1958. Al año siguiente la misma editorial publicó el texto de las *Satiren* y de las *Briefe* en ediciones separadas.

⁵¹ Klingner, F. *Horaz*. Leipzig, Teubner, 3^o ed. 1959.

⁵² Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes*, Paris, Les Belles Lettres, 1964. Se trata de la 7^è tirage que se sigue reeditando. Dos años más tarde se volvió a editar el texto de las *Satires* y de las *Épîtres*.

⁵³ Turolla, E. *Q. Orazio Flacco. Le opere*, Torino, Loescher, 1963.

⁵⁴ Mankin, D. *Horace. Epodes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁵⁵ West, D. *Horace Odes I. Carpe Diem. Text, Translation and Commentary*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1995. El segundo tomo *Horace Odes II. Vatis amici* apareció en 1998 y el tercero *Horace Odes III. Dulce periculum*, en 2002. Paralelamente publicó un tomo unitario que incluye los *Epodos*, pero que carece del comentario sistemático de los anteriores: *Horace. The Complete Odes and Epodes. A New Translation, Introduction and Explanatory Notes*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 2000.

allá⁵⁶. De todos modos, muchos comentadores de prestigio se refieren en mayor o menor medida al problema en el marco de una obra de alcance más global, no por ello sin valiosos aportes, especialmente W. Wili⁵⁷, D. Norberg⁵⁸, P. Grimal⁵⁹, H. Hommel⁶⁰, L. P. Wilkinson⁶¹, K. Quinn⁶², S. Commager⁶³, A. La Penna⁶⁴, C. Becker⁶⁵, E. Turolla⁶⁶, F. Klingner⁶⁷, G. Pasquali⁶⁸, E. Fraenkel⁶⁹, J. Coffigniez⁷⁰, E. T. Silk⁷¹, P. Collin⁷², V. Pöschl⁷³, F. Capaiuolo⁷⁴, R. Nisbet & M. Hubbard⁷⁵, H. Oppermann⁷⁶, Ch. Babcock⁷⁷, A. Cuatrecasas⁷⁸, M. Putnam⁷⁹, M. Santirocco⁸⁰, H. P. Syndikus⁸¹, G. D'Anna⁸², K. Galinsky⁸³, V. Kiernan⁸⁴, H. Petersmann⁸⁵, A. Alvar

⁵⁶ La excepción es Setaioli, A. "L'âme et son destin". En: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*. 2005, 25, núm 2, pp. 51-66. Véase también "Orazio e l'oltretomba". En: *Orazio. Umanità Politica Cultura*. Perugia, 1995, pp. 53-66. El autor se ha dedicado al tema en numerosos artículos que tratan del más allá desde Homero a Séneca (Cf. "El destino del alma en el pensamiento de Cicerón". En: *Anuario Filosófico* 34, 2001, pp. 487-526).

⁵⁷ Wili, W. *Horaz und die augusteische Kultur*, Basel, 1948.

⁵⁸ Norberg, D. "La divinité d'Auguste dans la poésie d'Horace". En: *Eranos* 44, 1946, pp. 389-403.

⁵⁹ Grimal, P. *Horace*, Paris, Éd. du Seuil, 1958.

⁶⁰ Hommel, H. *Horaz. Des Mensch und das Werk*. Heidelberg, Kerle Verlag, 1950.

⁶¹ Wilkinson, L. P. *Horace and his Lyric Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.

⁶² Quinn, K. *Latin Explorations: Critical Studies in Roman Literature*, London-New York, Routledge and Keegan, 1963. También del mismo autor, *Horace: the Odes*, London-New York, Routledge and Keegan, 1980.

⁶³ Commager, S. *The Odes of Horace*, New Haven, Yale University Press, 1962.

⁶⁴ La Penna, A. *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino, Einaudi, 1963.

⁶⁵ Becker, C. *Das Spätwerk des Horaz*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963.

⁶⁶ Turolla, E. *Op. cit.*, 1963.

⁶⁷ Klingner, F. *Römische Geisteswelt*, München, 1965.

⁶⁸ Pasquali, G. *Orazio lirico*, Firenze, Le Monnier, 1966.

⁶⁹ Fraenkel, E. *Horace*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1966.

⁷⁰ Coffigniez, J.. *Horace. Odes*, Paris, Bordas, 1967.

⁷¹ Silk, E. T. "Notes on Cicero and the Odes of Horace". En: *Yale Classical Studies*, vol. XIII, 1952, pp. 147-158.

⁷² Collin, P. *Horace. Odes I-IV*, Liege, Dessain, 1970.

⁷³ Pöschl, V. *Horazische Lyrik*, Heidelberg, K. Winter, 1970.

⁷⁴ Cupaiuolo, F. *Lettura di Orazio lirico*. Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1976.

⁷⁵ Nisbet, R. G. M. - Hubbard, M. *A Commentary on Horace Odes*, Oxford, Oxford Clarendon Press, t. I, 1970; t. II, 1978.

⁷⁶ AA.VV. *Wege zu Horaz*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. Bajo la dirección de H. Oppermann.

⁷⁷ Babcock, C. *Critical approaches to the Odes of Horace*. En: *A.N.R.W.*, Berlin, W. de Gruyter, 1981, II, B. 31, T. 3, pp. 1589-94.

⁷⁸ Cuatrecasas, A. *Horacio. Obras Completas*. Barcelona, Planeta, 1986.

⁷⁹ Putnam, M. *Artifices of Eternity: Horace's Fourth Book of Odes*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

⁸⁰ Santirocco, M. *Unity and design in Horace Odes*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1986.

⁸¹ Syndikus, H. P. *Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band I, 1989; Band II, 1990.

⁸² D'Anna, G. "L'evoluzione della poetica di Orazio". En: *Atti dei Convegni di Venosa*, Napoli-Roma (novembre 1993), Venosa, Edizioni Osanna, 1994.

⁸³ Galinsky, K. *Augustan Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1996. También del mismo autor, *The interpretation of Roman Poetry: Empiricism or Hermeneutics?* Studien zur klassischen Philologie, 67. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris. Peter Lang, 1992.

⁸⁴ Kiernan, V. G. *Horace. Poetics and Politics*, New York, Saint Martin's Press, 1999.

⁸⁵ Petersmann, H. *Op. cit.*, 2002.

Ezquerria⁸⁶, A. Tovar⁸⁷, R. Nisbet & N. Rudd⁸⁸ y D. West⁸⁹, de quien, al igual que de R. Nisbet, se espera aún la aparición del tomo dedicado al análisis del Libro IV de los *Carmina*.

De todos modos, los temas correlativos de la inmortalidad poética, la religiosidad horaciana, la figura de Augusto, la apoteosis y la figura del *Pater patriae* tienen un desarrollo bibliográfico continuo y discutido a lo largo del siglo XX. Al considerar el estado de la cuestión de estos temas se puede apreciar que, con las excepciones de T. Zielinsky⁹⁰, R. Schilling⁹¹, I. B. Pighi⁹², G. Lieberg⁹³, E. A. Fredricksmeyer⁹⁴ y M. D. Buisel⁹⁵, su estudio ha seguido procesos casi independientes del tema de la muerte y de la inmortalidad del alma en el más allá, como se ve en el volumen colectivo *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*⁹⁶, en las obras de A. Thill⁹⁷, A. Alföldi⁹⁸, V. Cremona⁹⁹, o bien en los artículos específicos de D. Norberg¹⁰⁰, H. Musurillo¹⁰¹, K. Büchner¹⁰², K. Reckford¹⁰³, N.

⁸⁶ Alvar Ezquerria, A. "Horacio. Epodos y Odas". En: Codoñer, Carmen (Ed.). *Historia de la literatura latina*. Madrid, Cátedra, 2003; pp. 125-136.

⁸⁷ Tovar, A. "Horacio". En: AA.VV. *Historia de la literatura latina*. Carmen Codoñer Editora. Madrid, Cátedra, Crítica y Estudios Literarios, 2006, pp. 122-153.

⁸⁸ Nisbet, R. G. M. - Rudd, N. *A Commentary on Horace Odes*, Oxford, Oxford Clarendon Press, t. III, 2004.

⁸⁹ West, D. *Op. cit.*, 1995, 1998, 2002.

⁹⁰ Zielinsky, Th. "Le messianisme d'Horace". En: *L'Antiquité classique* 8, 1939.

⁹¹ Schilling, R. "Romulus l'élú et Rémus le reprouvé". En: *REL* 38, 1960, pp. 182-199.

⁹² Pighi, I. B. "De sacris Horatii carminibus". En: *Latinitas*, 1962, pp. 171-182.

⁹³ Lieberg, G. "Horace et les Muses". En: *Latomus* XXXVI, Fasc. 4, 1977, pp. 962-988.

⁹⁴ Fredricksmeyer, E. A. Horace C. 1. 34: "The conversion". En: *TAPhA* 106, 1976, pp. 155-176.

⁹⁵ Buisel, M. D. "Muerte y apoteosis en Horacio". En: *Estudios de lírica latina* 18. La Plata, UNLP, 1994, pp. 46-70. También de la misma autora, "Un motivo recurrente: La inmortalidad del poeta". En: *Koronis. Homenaje a C. Ronchi March*. Buenos Aires, UBA, FFL, IFC, 2003, pp. 267-283; "El planteo horaciano de la historia romana". En: *Auster* 3, La Plata, UNLP, CEL, 1998, pp. 19-48; "Horacio, vir mercurialis". En: *Auster* 13, La Plata, CEL UNLP, 2008, pp. 51-71; "Horacio y las musas". En: *Classica. Suplemento 2*. Belo Horizonte, SBEC, 1993, pp. 27-45; "Proyección de la culpa primigenia horaciana en una homilía de San León Magno". En: *Stylos* nº 2, Rev. del Centro de Estudios Greco-Latinos F. Nóvoa, Buenos Aires, 1993.

⁹⁶ AA.VV. *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*. Entretiens sur L'Antiquité Classique. Tome XIX. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1973.

⁹⁷ Thill, A. *Alter ab illo. Recherches sur l'imitation dans la poésie personnelle à l'époque augustéenne*. Paris, Les Belles Lettres, 1979.

⁹⁸ Alföldi, A. *Der Vater des Vaterlandes im römische Denken*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

⁹⁹ Cremona, V. *La poesia civile di Orazio*, Milano, Vita e Pensiero, 1982. Y también "Orazio poeta civile". En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations. Un siècle d'interprétations*. Entretiens sur L'Antiquité Classique. Tome XXXIX éd par Walther Ludwig. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1993, pp. 95-130.

¹⁰⁰ Norberg, D. "La divinité d'Auguste dans la poésie d'Horace". En: *Eranos* 44, 1946, pp. 389-403. También del mismo autor, *L'Olimpionique, le poète et leur renom éternel*, Uppsala, Uppsala Univ. Arsskrift, 1945.

¹⁰¹ Musurillo, H. "The poet's apotheosis: Horace, Odes I, 1". En: *TAPhA* 93, 1962, pp. 230-239.

Zumwalt¹⁰⁴, D. Pietrusinky¹⁰⁵, A. J. Woodman¹⁰⁶, S. D'Elia¹⁰⁷, P. Grimal¹⁰⁸, M. Gigante¹⁰⁹, J. S. C. Eidinow¹¹⁰.

En este trabajo se estudiará la relación de estos temas de desarrollo bibliográfico independiente con el del alma, la muerte y el mundo ultraterreno, cuyo estudio, más allá de la enorme diversidad de comentarios a la obra horaciana, ha quedado bastante soslayado. En un tiempo en que la cantidad y el ritmo de aparición de publicaciones sobre los clásicos es poco menos que inabarcable, el hecho de que algunas composiciones exijan considerar casi un estado de la cuestión particular para cada una, quita a la bibliografía empleada toda pretensión de exhaustividad, pero no impide el análisis, la discusión y la toma de posición fundamentada de sus líneas más representativas y sus opiniones más aventuradas.

¹⁰² Büchner, K. "Horace et Épicure". En: *Actes du VIII ème Congrès*, Ass. G. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. 457-469.

¹⁰³ Reckford, K. "Horace, *Odes* I, 34: An Interpretation". En: *Studies in Philology* 63, 1966, pp. 499-532.

¹⁰⁴ Zumwalt, N. K. "Horace, C. I, 34: Poetic change and political equivocation". En: *TAPhA* 104, 1975, pp. 435-467.

¹⁰⁵ Pietrusinky, D. "Apothéose d'Auguste par la comparaison avec les héros grecs chez Horace et Virgile". En: *Eos* 66, 1978.

¹⁰⁶ Woodman, A. J. "Eheu fugaces". En: *Latomus* XXVI, fasc. 2, 1967, pp. 377-399. También del mismo autor, "Horace, *Odes* II, 3". En: *AJPh.* 91, 1970, pp. 165-180; y "Horace's *Odes Diffugere nives* and *Solvitur acris hiems*". En: *Latomus* XXXI, fasc. 3, 1972, pp. 752-778.

¹⁰⁷ D'Elia, S. "'Exegi monumentum': Sui motive dell'autoesaltazione oraziana". En: Fonseca, C.D., "Non omnis moriar". *La lezione di Orazio a duemila anni della scomparsa. Atti del Convegno Internazionale di studio promosso dall'Università degli Studi della Basilicata* (1992). Potenza, Congedo Editore, 1993.

¹⁰⁸ Grimal, P. "Recherche sur l'épicurisme d'Horace". En: *REL* LXXI, 1993, pp. 154-160. Véase también, "Les *Odes Romaines* d'Horace et les causes de la guerre civile". En: *REL* LIII, 1975, pp. 135-156.

¹⁰⁹ Gigante, M. "Orazio: l'effimero diventa eterno". En: *Atti dei Convegni di Venosa Napoli Roma*. Venosa, Edizioni Hosanna, 1994; pp. 299-314.

¹¹⁰ Eidinow, J. S. C. "'Purpureo bibet ore nectar': a reconsideration". En: *Classical Quarterly* 50, 2, 2000, pp. 463-471.

I - ¿Muerte e inmortalidad en la lírica? El problema del género y de la representación poética

Dado que el planteo acerca de la muerte, el alma y la inmortalidad implica tanto observaciones históricas, filosóficas y teológicas como consideraciones relativas a los géneros literarios¹ capaces de expresarlas, parece oportuno dar un paso metodológico previo y abordar el enfoque teórico sobre la posibilidad de enunciación de tales temas en la poesía, y en particular en la poesía lírica.

El hecho de que Horacio, entre otros muchos poetas, haya tocado los temas superiores del espíritu en un marco poético e incluso lírico², no ha impedido que, - olvidando que “*la teoría debe surgir del texto, y no ser impuesta a él*”³- surgiera toda una profusión de posturas negadoras de dicha posibilidad en el campo teórico y de opiniones que menoscaban el valor de su lírica civil en el ámbito de la crítica

¹ S. Harrison ensaya al respecto una definición básica: “*The fundamental concept of literary genre (...) is that of a form which can be identified through a particular generic repertoire of external and internal features*” (Harrison, S. *Generic Enrichment in Vergil and Horace*. Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 11).

² Véanse por ejemplo los contundentes estudios de H. Fränkel (*Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*. Madrid, Visor, 1993. Ed. alemana de 1962) y, entre nosotros, C. A. Disandro (*Filosofía y Poesía en el Pensar Griego*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1974), cuyos mismos títulos son de por sí elocuentes.

³ Zetzel J. (Cit. por Galinsky “El estado actual...”, p. 41). El propio Horacio en su metapoética *Epístola a los Pisones*, conocida también como *Ars Poetica*, señala que Homero mostró con qué metro se podían escribir las hazañas de los reyes y de los jefes, así como la triste guerra:

*res gestae regumque ducumque et tristia bella
quo scribi possent numero, monstravit Homerus;* (vv. 74-75)

literaria⁴, lo cual hace necesario plantear la discusión en el plano de los géneros literarios⁵.

Aunque la falta de uniformidad terminológica y la radicalización de criterios reduccionistas en boga, tanto del “*estructuralismo inmanentista, sólo atento a consideraciones verbales y relaciones intertextuales*”⁶, como del funcionalismo sociologista que sustituye el criterio lógico-lingüístico por una “función” sólo localizable en el acto concreto de recepción, hayan dificultado la concordancia entre los eruditos del siglo pasado, sin embargo, estudios teóricos más recientes⁷ apoyados en el consabido recurso a las fuentes han ayudado bastante a clarificar la polémica sobre el lugar de la representación en el poema y, en particular, de la lírica.

Los límites del “negacionismo” formalista

Los esfuerzos del estructuralismo formalista por alcanzar una adecuada delimitación de los géneros literarios así como por definir con precisión “lo poético” llevaron a Northrop Frye a sostener que “*el símbolo poético se significa*

⁴ En general la crítica inglesa no ha hecho una valuación positiva de la lírica civil de Horacio debido a su juicio negativo respecto de la acción política de Augusto, como es el caso de R. Syme (*The Roman Revolution*, 1939), S. Commager (*The Odes of Horace. A critical study*, New Haven 1962) o L. P. Wilkinson (*Horace and his Lyric Poetry*, Cambridge, University Press, 1968). Siguiendo a este último y A. La Penna (“La lirica civile e l’ideologia del principato” en *Orazio e l’ideologia del principato*, Torino, Einaudi, 1963), A. Cuatrecasas (Cuatrecasas, A. *Horacio. Obras Completas*. Barcelona, Planeta, 1986), se “siente más en la línea” de aquellos que consideran que está sobrevalorada “*como consecuencia del movimiento surgido en Italia y Alemania entre las dos guerras y que, justamente, pretendía reivindicar la originalidad de la cultura y literatura latinas frente a los que como Mommsen la consideraban una mera copia de la griega*” (p. XVI). Por el contrario, la consideran la más alta expresión artística del poeta E. Fraenkel (*Horace*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1966), V. Ussani (*Orazio. Odi ed Epodi. Comento e note*, 2 vol. Torino, reimpr. 1968), E. Paratore (*La letteratura latina dell’età repubblicana e augustea*. Milano, 1969), V. Cremona (*La poesia civile di Orazio*. Milano, Vita e Pensiero, 1982) y K. Galinsky (*Augustan Culture*. Princeton, Princeton University Press, 1996).

⁵ Se tendrá en cuenta particularmente el estudio realizado por V. A. Sequeiros en su tesina de licenciatura sobre la *Recusatio en la lírica horaciana* (UNLP, 2002).

⁶ Reisz, S. *Op. cit.*, p. 33.

⁷ Véanse por ejemplo los trabajos de la citada S. Reisz de Rivarola (Cf. *Teoría Literaria. Una propuesta*. Lima, P. Univ. Cat. del Perú, 1986.), aún basada en Y. Lotman y en K. Stierle, y más en el ámbito de la crítica latina, los ensayos de F. Cairns (“Propertius 4, 9: ‘Hercules excelsus’ and the dimensions of Genre”), W. Anderson (“The limits of Genre. Response to Francis Cairns”), G. B. Conte (“Empirical and Theoretical Approaches to Literary Genre”) y J. Griffin (“Of Genre and Poems. Response to Gian Biagio Conte”), presentados por K. Galinsky, (*The interpretation of Roman Poetry: Empiricism or Hermeneutics?* Studien zur klassischen Philologie, 67. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, Peter Lang, 1992).

*esencialmente a sí mismo, en su relación con el poema*⁸. De esta suerte “*sólo pueden hacerse poemas a partir de otros poemas, novelas a partir de otras novelas*”⁹, ya que a su modo de ver, “*la literatura, como la matemática, es un lenguaje, y un lenguaje en sí mismo no representa ninguna verdad, aunque pueda suministrar el medio para expresar un número ilimitado de verdades*”¹⁰.

Tomando el conjunto de sus postulados como “*propio punto de partida*”¹¹, T. Todorov llegó incluso a afirmar que “*la literatura no es representativa en el sentido en que pueden serlo ciertas frases del discurso cotidiano, pues no se refiere (en el sentido preciso del término) a nada exterior a ella*”. Ejemplificando con obras de Rimbaud e identificando implícitamente la poesía con un concepto reducido de “*lírca*” (en realidad el de lírica hermética¹²), concluye que el texto poético “*no relata nada, no designa sucesos, no representa sino que por lo común se limita a verbalizar impresiones o sentimientos*”. Del hecho de que en los textos poéticos el significante adquiera un relieve particular parece inferir, en un “*salto mortal argumentativo*”¹³, la ausencia de referentes que despojaría a la poesía de su “*aptitud para evocar y representar*”¹⁴:

Toda oposición entre dos géneros debe apoyarse en una propiedad estructural de la obra literaria. Esta propiedad es la naturaleza misma del discurso, que puede ser representativo o no. El término ‘representativo’ debe ser manejado con cuidado. La literatura no es representativa en el sentido en que pueden serlo ciertas frases del discurso cotidiano, pues no se

⁸ Cf. Frye, N. *Anatomy of the Criticism*, New York, Atheneum, 1967, p. 80. También “*El poeta, como el matemático, depende, no de la verdad descriptiva, sino de la conformidad con sus postulados hipotéticos*” (p. 76), etc.

⁹ Frye, N. *Anatomy of the Criticism...*, p. 97.

¹⁰ Frye, N. *Anatomy of the Criticism...*, p. 354.

¹¹ Todorov, T. *Genres du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 75.

¹² No deja de ser significativo que uno de los textos con que mejor ejemplifica su tesis (Cf. *En torno a la poesía*) sea *Illuminations*, de Rimbaud, caracterizado por un buscado oscurecimiento referencial y a la pretensión de identificar la poesía con el puro significante “musical”. H. Cowes considera válido este análisis para la poesía heredada del simbolismo, como la de Pedro Salinas, cuya “*plena significación*” solo podría comprenderse si el crítico se desprende “*de todo prejuicio mimético*” pues “*la significación profunda aparece configurada por los signos, no por los objetos significados. Por la poiesis, no por la mimesis.*” (Cf. *El problema del referente en el discurso lírico de Pedro Salinas*. AIH, Actas X, 1989, p. 8). Sobre la negación del referente en la poesía moderna, cf. Friedrich, H. *La estructura de la lírica moderna*, Barcelona, Seix Barral, 1974. Véase también Cohen, J. *Estructura del lenguaje poético*, Madrid, Gredos, 1970.

¹³ La expresión es de van Dijk, *On the foundations of poetics*, 1980, p. 63. Cit. por Reisz, S. *Op. cit.*, p. 196.

¹⁴ Todorov, T. *Genres du discours...*, p. 74.

refiere (en el sentido preciso del término) a nada exterior a ella. Los acontecimientos relatados por un texto literario son ‘acontecimientos literarios’, así como los personajes son interiores al texto. Pero negar de hecho a la literatura todo carácter representativo es confundir la referencia con el referente, la aptitud para denotar los objetos con los objetos mismos. Más aún, el carácter representativo rige una parte de la literatura, que resulta cómodo designar con el término ficción, en tanto que la poesía no posee esta aptitud para evocar y representar...¹⁵

G. Frege dio un paso más y redujo la “poesía”, genéricamente considerada, a sentimiento¹⁶, negándole incluso a la épica su objetividad y referencialidad externa:

La oración ‘Odiseo fue arrojado a las aguas de Ítaca mientras se hallaba profundamente dormido’ tiene un sentido, pero puesto que es dudoso que el nombre Odiseo denote, es dudoso que el poema tenga denotación (...) al escuchar un poema épico, aparte de la belleza del lenguaje, sólo nos atrae el sentido de las oraciones, las imágenes y los sentimientos que suscitan (...) al preguntar por la verdad, abandonaríamos el goce estético, sustituyéndolo por una actitud científica...¹⁷

Como acertadamente observa F. Cairns, “*poetry, according to them should be the beautiful, simple products of individual writers of deep feeling*”¹⁸. En realidad tales criterios no solamente chocan con el sentido primero y evidente de muchos textos literarios sino que colocarían arbitrariamente fuera del ámbito poético innumerables obras que no se ajustan a la rigidez de tales cánones teóricos aplicados anacrónicamente, aparte de desconocer estudios valiosísimos en el ámbito de la

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Siguiendo estos criterios, A. Cuatrecasas, aventura que “*Horacio, en sus odas políticas no suele alcanzar la auténtica poesía*” por tener “*una sinceridad falta de vibración, falta de emoción, falta de autenticidad*” debido a que “*su aceptación de la política del príncipe es sincera, pero más debido a las circunstancias del momento histórico que a una aprobación entusiasta, sentida, salida del corazón*”. Llama la atención que el crítico, en virtud de una supuesta falta de sentimiento, no considere “auténtica” una composición en la que él mismo reconoce que “*sus sentimientos no son violentos ni torturados, sino mesurados y tranquilos, acordes al temperamento del poeta*” (*Op. cit.*, pp. XVII-XVIII).

¹⁷ Frege, G. *Op. cit.*, p. 10.

¹⁸ Y concluye: “*Generic studies with their emphasis on what is commonplace, sophisticated and intellectual therefore seem to be almost sacrilegious*” (Cairns, F. “*Generic composition...*”, pp. 32-33).

crítica y la historiografía que desde ya mucho antes señalaban abiertamente lo contrario, como es el caso de J. Bizouard:

Pour peu d'attention qu'on apporte, dit Bacon (33^e dissertation sur Virgile), à la lecture d'Homère et d'Hésiode, on voit que ce qu'ils rapportent vient de temps plus anciens, et que ce sont des traditions. Il est donc constant (on ne peut trop insister sur ce point) que les poètes n'ont fait que chanter des traditions, car de semblables croyances sont consignées dans les livres sacrés des Hébreux, infiniment plus anciens qu'Homère. Il faut en conclure que les croyances avaient précédé les poètes, et que, puisque le législateur hébreu punissait sévèrement les pratiques citées par les poètes, celles-ci n'étaient pas de vaines fictions; donc la croyance postérieure, loin d'être fabuleuse à sa source, est née de faits réels¹⁹.

Llegados a este punto, es posible plantearse con J. Pieper la cuestión del valor gnoseológico de la poesía, es decir, si se reduce a “*un simple juego de formas de la imaginación*” o si bien encarna “*tal vez una manera especial de captar la realidad*”: ¿Estaba en lo cierto Hegel²⁰ al postular que ‘*la verdadera forma en que existe la verdad*’ sería ‘*únicamente el sistema científico*’? ¿Es realmente indudable que la frase ‘*dogmática*’ y *con conceptos generales sea sin más la única forma plena de posesión de la verdad?*”²¹ Evidentemente, si no hay referente en la poesía tampoco habrá en ella referencia a problemas históricos, filosóficos o teológicos como los postulados por el planteo de la muerte o la inmortalidad²². De este modo quedaría limitado todo enfoque serio sobre las *Odas*, irreductibles desde el vamos a todo sentimentalismo romántico, pues su misma obertura es la invocación a un personaje histórico y real del cual no puede decirse que carezca de denotación o que adolezca de un “vacío referencial” por el solo hecho de aparecer en un texto lírico:

*Maecenas atavis edite regibus,
o et praesidium et dulce decus meum²³.*

¹⁹ Bizouard, J. *Des rapports de l'homme avec le démon*, T.1 éd. Saint-Rémi, 1864, pp. 119-134.

²⁰ *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Johannes, Hoffmeister, Hamburgo, 1952, p. 12.

²¹ Pieper, J. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984, pp. 13-4.

²² F. Buffière, por ejemplo, demuestra cómo toda la psicología platónica es deudora de la contenida en los poemas homéricos, y los ejemplos abundan en muchísimas obras (*Op. cit.*, pp. 277-278).

²³ *Od.* I, I, 1-2: “*Oh Mecenas, descendiente de antiguos reyes, protección y dulce gloria mía*”.

El evidente desajuste entre tales postulados y los textos de la literatura universal llevó a Paul Ricoeur a matizar este juicio y reconocer “*casos de intersección*”²⁴ entre la historia y la ficción, y así limitar la suspensión de la referencia sólo al discurso descriptivo, especificando que “*en la obra literaria, el discurso despliega su denotación como una denotación de segundo orden, a expensas de la suspensión de la denotación de primer orden del discurso*”²⁵, o sea que oscurecería el referente de los otros discursos al tiempo de proponer un nuevo referente, que en Y. Lotman se extiende a todo el discurso artístico.

Aunque Lotman, en consonancia con el formalismo y el hermetismo simbolista, sostiene que dicho nuevo referente debería ser creado por una “lengua nueva”, sin embargo atempera su repetida comparación de la obra de arte con un “*épitaphe dans une langue incompréhensible*” al limitarla al caso de ser tomada “*en elle-même sans contexte culturel déterminé, sans système déterminé de codes culturels*”²⁶.

R. Barthes, por su parte, limita la aplicación de tal criterio a la literatura moderna, la cual padecería el problema de la “*desintegración del signo*”. Si bien esto es también una grosera generalización que implica reducir la literatura contemporánea a los fenómenos vanguardistas en los que “*el referente retrocede y quedan sólo el significante y el significado*”, al menos no le niega condición literaria a la literatura realista, aunque considera que en tales obras “*el significado es expulsado del signo*” y solo restaría “*la conveniencia de un referente con su significante*”²⁷. G. Genette evita hábilmente esta generalización y postula una solución en el eje de la diacronía recurriendo a Mallarmé para ensayar su respuesta:

²⁴ Cf. Ricoeur, P. *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999. El autor considera que “*la historia y el relato de ficción se encuentran imbricados en el nivel de elaboración de la trama*”; Ricoeur remite a la teoría de la “*imaginación histórica*” de Hayden White para hablar de “*función ideológica*” en el discurso literario y a su vez presentar como una “*voz*” análoga a la narrativa la del historiador cuyo “*relato*” “*pretende contar la verdad*” basado en la indagación de archivo (*inquiry*), a diferencia del “*juego que caracteriza la ficción literaria*”. Para él la diferencia radica en la intencionalidad (pp. 178-180).

²⁵ Cf. Ricoeur, P. *Métaphore vivante*, Paris, Laisy, 1975, p. 331.

²⁶ Lotman, Y. *La structure du texte artistique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 392.

²⁷ Cf. Barthes, R. “El efecto de realidad”, En: *Lo verosímil*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 95-112.

la poesía prerromántica se *referiría* al objeto, la romántica al sujeto, y la de Mallarmé a la lengua²⁸.

Como puede apreciarse, semejantes enfoques que en el mejor de los casos engloban siglos de creación poética bajo la vaga denominación de “*poesía prerromántica*” están muy lejos dar cuenta con precisión del problema de la referencia de la lírica de los tiempos clásicos, por lo demás irreductibles tanto al romanticismo como al simbolismo hermético. Por ello, al descender al mundo romano J. E. G. Zetzel va mucho más a fondo y cuestiona directamente la aplicación crítica indiscriminada de una concepción poética decimonónica a la “*Roman poetry of the late Republic and Augustan periods*”:

*...the concept of Romanticism (...) by which I mean, roughly, the idea that the poet is an isolated individual, relying on personal experience and immediate inspiration, whose imagination separates him on the one hand from the constraints of the poetic tradition, and on the other hand casts him in the role of an outcast from, or rebel against history and society*²⁹.

De seguirse tales criterios el propio Horacio quedaría fuera del ámbito lírico pues, al caracterizar su vocación poética en I, 1, 29³⁰, se dice coronado de hiedra, premio de las frentes doctas, con lo que el poeta se presenta como *σόφος*, haciendo propia una tradición que se remonta a los antiguos griegos³¹, y completando además con *ars* su *ingenium*, siguiendo en esto los pasos de los neotéricos³² caracterizados por un conocimiento poético laborioso, conciente, depurado, ajeno a todo repentismo

²⁸ Genette, G. “Lenguaje poético y poética del lenguaje”, En: A.A.V.V. *Estructuralismo, estructura y literatura*, B. Aires, Tiempo contemporáneo, 1962, pp. 51-80.

²⁹ Cf. Zetzel, J. E. G. “Roman Romanticism and other fables”..., p. 43.

³⁰ *Od.* I, 1, 29 et ss.

*Me doctarum hederæ præmia frontium
dis miscent superis,*

“A mí las hiedras, premio de frentes doctas, me unen a los dioses superiores...”

³¹ Cf. Píndaro, *Olímp.* IX, 28; Baquilides 12, 201. Siguiendo a W. Nestle, C. A. Disandro destaca también el significado etimológico de *σόφος*, proveniente de la raíz *σαφ*, que se manifiesta tanto en *σαφής* (luminoso, claro, diáfano), como en *sapiens* (el que gusta, saborea las cosas), por lo que *σόφος* “*quiere decir sabio en el sentido de que alcanza una claridad interior que corresponde en el mundo del hombre a la claridad de la lumbre cósmica y a una aprehensión directa de la realidad que es gustada experiencialmente*”. Así el poeta se vuelve *σόφος* cuando “*proyecta la lumbre de la tradición en la lengua y otorga esa claridad al mundo humano*” (*Humanismo...*, pp. 230-232).

³² Cf. Kiessling- Heinze- Burck, *Horaz. Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, 1958, p. 9.

o aislado sentimiento³³. A diferencia del filólogo helenístico Eratóstenes de Cirene, que según Estrabón, renuncia a la pretensión de verdad, al decir que los poetas busquen la diversión y no la enseñanza³⁴, Horacio, por el contrario, sigue en su *Ars Poetica* la línea hesiódica³⁵ y no excluye su armonización:

*Aut prodesse volunt aut delectare poetae
Aut simul et iucunda et idonea dicere vitae*³⁶.

El problema tampoco pasó inadvertido para K. Stierle, quien ha indicado además que la lírica como género no se opone a la narrativa ni al drama ni a ningún tipo de discurso literario que, como todos los demás, esté dotado de un esquema discursivo propio. Antes bien, señala que la lírica “*constituye una manera específica de transgredir cualquier tipo de esquema discursivo, sea este narrativo, descriptivo, argumentativo, etc.*”³⁷, y precisa que “*si se trata, por ejemplo de un sustrato narrativo, la transgresión lírica se manifiesta como el predominio del discurso sobre la historia*”. Lejos de anularla, se produce una “*simultaneidad problemática de contextos (...) que redundante en una máxima intensificación de la capacidad informativa del mensaje*”:

*Así considerado, el texto lírico parecería ostentar en grado máximo una cualidad que si bien es común a todos los textos literarios, se muestra con particular vigor en los textos poéticos: la capacidad de almacenar y transmitir información de modo extremadamente compacto y económico (...) la tendencia a concentrar el mayor volumen de información en la menor superficie textual*³⁸.

³³ Para un mayor desarrollo sobre este tema, Cf. Buisel, M. D. “Horacio y la coronación del poeta” (En: *Auster* 2.La Plata, UNLP, CEL, 1997, pp. 65-89).

³⁴ “Ποιητὴν γὰρ ἔφη πάντα στοχάζεσθαι ψυχαγωγίας, οὐ διδασκαλίας” (“Decía pues al poeta que apunte a todo lo que cautiva al alma, no a la enseñanza”). Strabo 1, 2, 3. Cit. por Pfeiffer, R. *Op. cit.*, p. 277 et ss.

³⁵ Cf. *Theog.* 26-29.

³⁶ “*Los poetas o quieren ser útiles o deleitar, o a la vez decir tanto las cosas agradables como las mejores de la vida*” (vv. 333-334).

³⁷ Cf. Stierle, K. “Identité du discours et transgression lyrique”. En: *Poetica* 32, 1977, pp. 422-441. Cit. por Reisz, S. *Op. cit.*, p. 69.

³⁸ *Ibidem*, p. 60.

En la misma línea, al atacar la clasificación jakobsoniana en la que, supuesta la función poética común a todos los géneros literarios, éstos se opondrían recíprocamente en razón de una segunda función específica, a saber “referencial” para la épica, “conativa” para el drama y “emotiva” para la lírica³⁹, S. Reisz sostiene que la lírica no se opondría al género dramático ni al narrativo de la misma forma en que éstos se oponen entre sí. Así, el error residiría tanto en reducirlos a una función propia determinada, por ejemplo la lírica a lo subjetivo emocional, como en ignorar las diferentes posibilidades de intersección que la autora plantea entre las “clases textuales”:

Las clases textuales poética y lírica están, al igual que las clases literaria y ficcional, en relación de intersección: no todo texto lírico es poético ni todo texto poético es lírico. Una muestra de lo primero se hallará por ejemplo, tanto en muchos de los llamados ‘poemas en prosa’ como en parte de la novela del siglo XX. Ilustrativos de lo segundo son tanto la poesía épica, desde Homero hasta la epopeya culta del Renacimiento - en la que no obstante puede haber ocasión para la transgresión lírica -, como la ‘poesía de circunstancias’ o ‘pragmática’...⁴⁰.

Siguiendo este razonamiento, nada impide postular que, así como en la epopeya “*puede haber ocasión para la transgresión lírica*”, del mismo modo en la lírica pueda haber cierto espacio de interacción para otros discursos como el histórico, el filosófico o el teológico, más aún cuando tanto Reisz como Stierle hablan de la lírica como “antidiscurso” (*sic*) justamente porque transgrede los esquemas discursivos de los tipos preexistentes⁴¹. Además, en contraste con sus precitadas afirmaciones de estricto cuño estructuralista, la teoría de la “*transgresión de los géneros*”⁴² de Todorov postula no sólo la no inmutabilidad de los mismos, sino también que sus transformaciones son posibles y hasta naturales, estableciendo una

³⁹ Según J.M. Schaeffer, *Poétique* n° 42, 1980, p. 182, *el principio jakobsoniano se aplica sobre todo a la poesía romántica y posromántica*”.

⁴⁰ Reisz, S. *Op. cit.*, p.71, 74.

⁴¹ En *Od.* II, 1, Horacio no sólo se refiere a personajes y hechos históricos, sino que al alabar un libro de historia sobre el *Bellum Civile* del Consul Polión, reflexiona filosóficamente sobre la historia misma señalándole los riesgos de escribir historia contemporánea, ya que aún se observan secuelas de los hechos y están todavía con vida personajes que han intervenido en diferentes facciones; escribir sobre la guerra civil cuando *arma nondum expiatis uncta cruoribus* es una tarea peligrosa, como le dice al autor: *tractas et incedis per ignis / supposito cineri doloso* (vv. 7-8).

⁴² Cf. Todorov, T. *Genres du discours*. Paris, 1978, pp. 45-47.

estrecha relación con los espacios externos de cada lugar y momento, “*de ahí que Todorov tenga muy en cuenta la interrelación autor-público (...) de modo que en una consideración diacrónica, no se puede negar el carácter evolutivo de las formas literarias, y la supuesta transgresión del género se materializa en cada sincronía adoptando nuevas vestiduras y nuevos modi operandi o metamorfoseándose y penetrando en continentes literarios distintos para conformar nuevos géneros*”, tema que a su vez M. Cerezo Magán⁴³ encuentra ya preconcebido en la *Poética* de Aristóteles⁴⁴.

Sin adherir necesariamente a esta teoría de la lírica como “antigénero” u otras similares, cuya discusión excede el marco de esta tesis, corresponde destacar que los autores mencionados insisten en que las especies líricas suelen no darse en estado puro, hecho advertido y comprobado por Wilhem Kroll, quien habló de un cruce de géneros⁴⁵ sin olvidar que en tales casos siempre hay uno que resulta predominante y envolvente sobre los otros, lo cual se nota en el sentido final y unitario que debe tener toda gran obra.

¿El poeta ausente?

No obstante, y sin dejar totalmente atrás estas consideraciones de orden fáctico y crítico, más allá de que quienes se oponían de plano a la referencialidad de la poesía, le niegan *a fortiori* también la diégesis de contenido moral o filosófico, surgieron otros planteos de orden teórico que ponían en tela de juicio incluso la posibilidad de identificación del autor, ente extratextual, real y no solamente literario, con el sujeto del enunciado poético. Si se cuestiona *a priori* la responsabilidad del poeta en los dichos del “sujeto lírico” a cargo del enunciado⁴⁶, todo análisis del problema quedaría cuanto menos relativizado, tanto más cuando,

⁴³ Cf. Cerezo Magán, M. *Op. cit.*, p. 34.

⁴⁴ Aristóteles, *Poet*, I, 1449 a.

⁴⁵ Véase la discusión suscitada a raíz de la comunicación de V. Pöschl “Horace et l’*élégie*” y las intervenciones de P. Fedeli y J. Granarolo en el coloquio de 1979 sobre *L’*élégie* romaine*, Bulletin de la Faculté des Lettres de Mulhouse, fasc. X, 1980, pp. 157-166.

⁴⁶ Noción subsidiaria de la de “sujeto hablante” desarrollada por O. Ducrot en el marco de la pluralidad de voces de la teoría polifónica bajtiniana. Acá se toma este término con el preciso sentido intratextual que le otorga el autor en *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Hachette, 1984, en contraste con la enunciación, su actualización concreta.

como señala E. Fraenkel, “*Horace tells us far more about himself, his character, his development, and his way of life (his βίος), than any other great poet in antiquity*”⁴⁷.

Así, en Horacio es común hallar versos cuyo sujeto lírico de la enunciación coincide evidentemente con el referente real de la voz autoral horaciana, sobre todo en el uso de la primera persona narrativa, como es el caso de la Oda I, 22 *Integer vitae*, de la que los comentaristas concuerdan en que Horacio se refiere a un episodio juvenil acaecido en los bosques sabinos, amén del contexto moralizante de la composición:

*Namque me silva lupus in Sabina,
dum meam canto Lalagen et ultra
terminum curis vagor expeditis
Fugit inermem*⁴⁸.

Sin embargo, este “*temor de aparecer ingenuos que lleva a los investigadores a leer todo texto poético como el discurso de alguien que no es el autor*”⁴⁹ constituye ciertamente un error metodológico. Según K. Hamburger, “*el sujeto de enunciación lírica se identifica siempre con el poeta*”, lo cual, si bien “*no significa que todos los enunciados de un poema, o incluso el poema en su conjunto, deban corresponder a una experiencia real del autor*”⁵⁰, de ninguna manera implica la negación de dicha posibilidad, ni menos aún la absoluta incompatibilidad, negada por la experiencia, entre el autor empírico y el sujeto del enunciado o de la voz autoral lírica:

... Si, craignant de céder à un biographisme désuet, nous disons: ‘le Je qui s’écrit: Quel éclat magnifique a pour moi la Nature! (Chant de mai) n’est pas le Je de Gæthe, mais un je fictif, c’est-à-dire un Je non réel, inventé’

⁴⁷ Fraenkel, E. *Horace*..., p. 1. Comparte este parecer F. Villeneuve (*Horace Odes et épodes*..., p. v). También P. H. Schrijvers critica a E. W. Leach, quien califica de ficcional la descripción horaciana del testimonio pedagógico de su padre en *Sat. I, 4* alegando que correspondería a una escena de la comedia *Adelphoe* de Terencio: “*la ressemblance entre le père d’Horace et le père de la comédie ne diminue aucunement l’importance du témoignage autobiographique, puisqu’aux yeux d’Horace la vie réelle et la comédie se reflètent l’une l’autre*” (*Op. cit.*, p. 50).

⁴⁸ *Od. I, 22, 9-12*: “*Pues un lobo en la selva Sabina, mientras canto a mi Lálage y más allá del límite vagabundeo libre de preocupaciones, huyó de mí inerme*”.

⁴⁹ Reisz, S. *Op. cit.*, p. 193.

⁵⁰ Hamburger, K. *Op. cit.*, p. 241.

*nous ne procédons pas autrement que si nous prétendions que les phrases de la Critique de la raison pure ne son pas celles de Kant (...) Il résulte de la structure de l'énoncé telle que nous l'avons présentée en détail que le sujet d'énonciation s'identifie toujours à l'énonciateur, le locuteur ou l'auteur d'un document de la réalité. Le sujet d'énonciation lyrique s'identifie donc avec le poète (...) mais l'identité logique ne signifie pas, dans ce cas, que tous les énoncés d'un poème, ou même le poème dans son entier, doivent correspondre à une expérience réelle de l'auteur*⁵¹.

En efecto - continua la autora - “*la experiencia puede llegar a ser “ficticia” en cuanto a la invención, pero el sujeto de dicha experiencia, y con él, el sujeto de enunciación, el Yo lírico, no puede ser más que real*”⁵². A diferencia de J. Villegas Morales, para quien el “yo lírico” se reduce a una entidad ficcional y no tiene que identificarse con el yo concreto, S. Reisz mantiene que en algunos casos puede coincidir en mayor o menor grado con el autor⁵³.

Por su parte, la incorporación del tema de la muerte y la inmortalidad, con su consecuente carga semántica filosófica, supone que la lengua poética no se “*despragmatice*”⁵⁴ (sic) totalmente, es decir no abandone de manera absoluta la “función comunicativa”, como diría R. Jakobson. Contra esta pretensión de algunos teóricos, la misma K. Hamburger, a pesar de mantener aún el prejuicio léxico de considerar la lírica como “*poème émotionnel*” alejado del “objeto” (más precisamente, del “referente”, para no salirnos de los límites de este particular *jargon linguistique*), establece la noción de “poema político”, el cual comparte características tanto de los enunciados “líricos” como de los “comunicacionales”⁵⁵, con interesantes puntos de contacto con el concepto de “lírica civil” o βασιλικά μέλη, más adecuado a los *Carmina* horacianos:

...les poèmes politiques se situent eux aussi à la limite de l'énoncé lyrique et de l'énoncé communicationnel. La notion de poème politique signifie que

⁵¹ Hamburger, K. *Op. cit.*, p. 241.

⁵² Ibidem, p. 243.

⁵³ Reisz, S. *Op. cit.*, p. 193.

⁵⁴ Despragmatización: desmontar y rearmar las estructuras de la lengua natural (...) para despojarla de su funcionalidad pragmática (Cf. Reisz, S. *Op. cit.*, p. 54).

⁵⁵ Hamburger, K. *Op. cit.*, p. 234: “*la relation lyrique sujet-objet se distingue d'un énoncé de type communicationnel, orienté vers l'objet: pour le poème, son objet n'est pas le but, mais l'occasion*”.

*c'est une situation politique qui est, en tant que telle, le thème ou l'objet du poème et que donc ce thème n'est pas seulement l'occasion d'une expérience et d'une création émotionnelles (...) Alors que les poèmes émotionnels ont toutes les caractéristiques correspondant à la corrélation lyrique sujet-objet et se situent loin de la frontière qui la sépare de l'énoncé à fonction communicationnelle (orienté vers l'objet), la poésie politique est par nature très proche de cette limite...*⁵⁶

Con este precedente, y teniendo en cuenta que P. H. Schrijvers⁵⁷ no tiene problemas en admitir, por ejemplo, que su investigación sobre Horacio encuentra lugar tanto en el ámbito de la filología clásica como de la filosofía moral, nada impediría postular la existencia del “poema filosófico”. Con menos neologismos ya H. Fränkel, al estudiar “*la poesía griega en el marco del pensamiento y el pensamiento en el marco de la poesía*”, había analizado la formación y el desarrollo de la lírica e investigado las relaciones entre poesía, mito y filosofía en un volumen ya clásico cuyo título aventaja toda duda: *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*:

*En los testimonios literarios de la época arcaica se nos ha develado un modo de ser que, a su manera, está completo y es capaz de dar sentido a la vida y la muerte de los hombres (...) Lo conocemos y comprendemos gracias al raro don que poseyeron los griegos, un don que consistió no sólo en dar forma y contenido a su propio ser, sino también en saber lo que el hombre es y hace, y en expresarlo con tanta claridad como belleza*⁵⁸.

E. Turolla, por su parte, al descender a los casos de Homero y de Horacio, habla de “*poesía precorritrice*” y señala que frecuentemente la obra de los poetas no sólo se adelanta a la sistematización racional, sino que suele alcanzar una profundidad incluso mayor que deja asombrados a los filósofos al comprobar, tras

⁵⁶ Hamburger, K. *Op. cit.*, p. 231.

⁵⁷ Schrijvers, R. H. “Horace moraliste”. En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations. Un siècle d'interprétations*. Entretiens sur L'Antiquité Classique. Tome XXXIX éd par Walther Ludwig. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1993, p. 93.

⁵⁸ Fränkel, H. *Dichtung und Philosophie des frühem Griechentums*. München, Oscar Bech, 1962. La cita es de la edición española (Madrid, Visor, 1993, p. 471. El tema también es desarrollado por C. A. Disandro (*Tránsito del Mythos al Logos*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1969, y *Filosofía y Poesía en el Pensar Griego*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1974).

largo recorrido, que lo que ellos explican analíticamente ya había sido percibido por los poetas “*nel suo ineffabile linguagio*”⁵⁹.

Como se ve, no hay sustento teórico que obligue a limitar la lírica horaciana a un mero desarrollo de la subjetividad intimista, negando *a priori* la irrupción de la filosofía o de la historia⁶⁰ en las *Odas* por considerarlas parte de un género “no narrativo” cuyo “sujeto lírico” debiera circunscribirse a la mera expresión de emociones internas.

La vuelta a las fuentes

En realidad, al volver a las fuentes clásicas, se puede constatar que el problema genérico ya había sido formulado por los antiguos⁶¹ quienes, con gran rigor lógico y precisión léxica, se habían planteado el tema de la representación y de la relación de la poesía al referente. En el proemio de su *Teogonía* Hesíodo relata el origen de las musas y con ello realza el valor significativo de la palabra divinamente inspirada al poeta, destacando que si bien las musas, saben “*relatar muchas cosas fingidas, semejantes a cosas verdaderas*”, también saben, cuando lo desean, “*proclamar verdades*”:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρῦσασθαι⁶².

⁵⁹ Cf. Turolla, E. *Q. Orazio Flacco. Le opere*, Torino, Loescher, 1963, p. 417 et ss. En p. 419 compara la actitud de Héctor y de Sócrates ante la certeza de una muerte inminente y culmina diciendo que “*Ettore (...) diventa Socrate*”.

⁶⁰ La irrupción de la historia en el marco lírico no es sólo privativa de Horacio; también Propertio introduce el tema: “*Ite et Romanae consulite historiae*” (*El. III*, 4, 19) o Tibulo (*El. II*, 5).

⁶¹ Como recuerda S. Harrison, “*though modern (and postmodern) generic theory, in a more fluid literary environment, understandably finds the definition of genre problematic, it seems clear from the ancient evidence just surveyed that in the Graeco-Roman world, or at least in the context of the Latin poetry of the Augustan period, genres could be clearly deployed by writers and recognized by alert readers, and post-Aristotelian generic categories were readily understood*” (*Generic Enrichment...*, p. 10). Testimonio de esta realidad es el célebre fragmento VIII (en la edición de Dangel) de la *Didascalía* de Accius, del s. II a. C.:

*nam quam varia sunt genera poematorum, Baebi,
quamque longe distincta alia ab aliis, <sis>, nosce.*

⁶² Cf. *Theog.* 27-28: “*sabemos decir muchas cosas falsas semejantes a las auténticas, pero sabemos también, cuando queremos, proclamar verdades*”. C. A. Disandro ha analizado el alcance de estos hexámetros: “*por primera vez Hesíodo le da al término ἀλήθεια -que es un neutro plural- el valor de las cosas verdaderas. ἀλήθεια es un adjetivo que en Homero es aplicado a distintas formas gramaticales y en Hesíodo adquiere una nueva significación: la concepción de la verdad.*”

Sin olvidar que en el *Ion* desarrolla la idea hesiódica de la inspiración, en el Libro III de la *República*⁶³, Platón establece su teoría de los géneros literarios. Allí distingue el campo de la λέξις⁶⁴ (forma de decir, “elocución”), del correspondiente al λόγος (lo que se dice), tomando como base al concepto de διήγησις⁶⁵ (narración, exposición, cuento), término que específicamente se refería a la inserción o enunciación del discurso de la épica o de la historia en el espacio del texto lírico y que será parcialmente resemantizado por la moderna teoría literaria al punto de identificarse con “relato” en el sistema de G. Genette⁶⁶.

El griego diferencia a su vez entre ἄπλη διήγησις (*diégesis simple*⁶⁷), es decir acciones relatadas por el autor en su propio nombre, sin pretender hacernos creer que es otro el que habla, y διὰ μιμήσεως διήγησις □diégesis a través de la mimesis), o sea relato como puesta en escena de acciones verbales y no verbales, con inclusión de narración de acciones y discurso directo de los personajes. En este marco, la epopeya era el género mixto que incluía tanto narración de acciones como discursos directos de los personajes.

Probablemente en el mismo Hesíodo hay conciencia de la significación implícita del término, que es apofático. En el análisis etimológico nos encontramos con un término negativo que implica la negación del olvido, pues esta raíz se vincula incluso a un mito griego que alude al total alejamiento de la memoria divina, y por lo tanto del reconocimiento divino de las cosas y del hombre. La negación por el término apofático supone la perfecta rememoración de las cosas divinas, pues las Musas, según el poeta, son hijas de Mnemosyne, la memoria. Es la memoria divina hipostaseada, es decir personificada en las musas, la que despierta en la mente del hombre la ἀλήθεια” (Humanismo..., pp. 221).

⁶³ Cf. *Rep.*, 392-394, 595 c et ss.

⁶⁴ Cf. *Rep.* 392 c.

⁶⁵ El término διήγησις, -εως (diégesis) deriva del verbo griego ἡγέομαι, que tiene el sentido primario de guiar, conducir, marchar adelante, pero también el de opinar, pensar; con el prefijo δι adquiere el sentido de contar explicando en detalle.

⁶⁶ Cf. Genette, G. *Fronteras del relato...*, p. 193 ss.

⁶⁷ Cf. *Rep.* (393 a). En la terminología de Genette, “simple relato” (*Op. cit.*, p. 194). Según S. Harrison, “Genette (1992) stresses the narrativity of dithyramb and that the post-classical tradition has been wrong in assigning it to lyric. Of course lyric (and dithyramb) can include narrative and character-speech, but the stress on performing first persons is strong”. Como se ve, el autor destaca la posibilidad diegética de la lírica y precisa su fundamento platónico al señalar que “Plato’s Socrates divides literature into three types according to its mode of narrative presentation: that which presents only speech uttered by characters (e.g. tragedy and comedy), that which presents only the poet reporting events (e.g. dithyramb, and lyric in general), and that which is a mixture of both (e.g. epic). This creates the tripartite generic taxonomy of epic, drama, and lyric which has been so influential in the Western tradition” (*Generic Enrichment...*, p. 2).

Aristoteles⁶⁸ por su parte, quien trabaja sobre un *corpus* conocido y consagrado por los críticos del momento sobre el cual propone un cierto ordenamiento o clasificación lógica con su consecuente definición, ofrece una triple clasificación por objeto, medio y modo que, *au premier abord*, parece completamente diferente de la platónica, ya que coloca la capacidad humana de imitación (*μίμησις*) y la complacencia en aprender (*μακθάνειν*) como causas naturales (*αἰτίαι φυσικαί*) de toda poesía y por ende como criterio determinante de la clasificación genérica. Así, pues, el artista crea imitando, ya sea directamente, ya a través de la *diégesis* propiamente dicha, que se reduce a uno de los modos de la imitación poética, pues la poesía, en tanto que arte, no es otra cosa que “imitación” por medio del lenguaje, cuyos géneros próximos son la tragedia, la comedia y la epopeya.

Sin embargo, la concordancia profunda entre ambos sistemas nunca estuvo seriamente en discusión y es admitida sin mayores problemas incluso por estructuralistas como G. Genette:

*Hay pues en la tradición clásica dos divisiones aparentemente contradictorias en que el relato se opondría a la imitación, en una como su antítesis y en otra como uno de sus modos (...) ambos sistemas son, pues, idénticos (...) para Platón como para Aristóteles, el relato es un modo debilitado, atenuado de la representación literaria*⁶⁹

Más allá de las variantes terminológicas, tenemos entre ambos filósofos una coincidencia de fondo tanto sobre la diferencia entre lo dramático y lo narrativo, como acerca del constitutivo esencial de lo poético: aquello que en la *República* es llamado *διήγησις* y la *Poética* presenta bajo el nombre de *μίμησις*: relato e imitación suponen representación⁷⁰. Como observa J. Adams:

⁶⁸ Cf. *Poética*, 1448 a et ss.

⁶⁹ Genette, G. *Fronteras del relato...*, p. 196.

⁷⁰ Más allá de la terminología “moderna” lotmaniana, en la que *μίμησις* equivale a “modelización secundaria de la realidad”, para el editor de la *Poética* W. Hamilton Fyfe, “*the explanation of μίμησις as Aristotle uses the word, demands a treatise; all that a footnote can say is this: Life ‘presents’ to the artist the phenomena of sense, which the artist ‘re-presents’ in his own medium, giving coherence, designing a pattern. That this is true not only of drama and fiction but also of instrumental music (‘most flute-playing and harp-playing’) was more obvious to a Greek than to us,*

That poetry and Art are species of μίμησις, was an accepted canon in Greece even before the time of Plato (...) Starting from this principle, Plato gradually deepens and intensifies the connotation of μίμησις as the dialogue advances. At first, the word denotes a specific variety of style, the dramatic as opposed to the narrative (392 d- 394 d). But as according to Plato style is at once the expression of, and also exercises a reflex influence on, the soul (400 d), μίμησις begins to assume an ethical import and is used to express imitation or assimilation in matters appertaining to or bearing upon character and conduct (394 e, 395 c; cf. also 401 b – 404 c). Finally, in Book X, after the psychological point of view has been superseded by the metaphysical, the word acquires an ontological or metaphysical significance...⁷¹

El lugar de la lírica

Aún queda pendiente determinar el lugar de la lírica y establecer su grado de participación en la representación poética.

Dado el carácter inconcluso de la *Poética*, testimoniado por Diógenes Laercio, quien en su lista de las obras de Aristóteles coloca una referencia a su “*tratado de poesía en dos libros*”, de los que sólo ha sobrevivido el primero, Aristóteles no da una definición de género poético o literario, tanto como no delimita acabadamente la noción de mimesis. Por ello, para una mejor comprensión del texto, toda esa serie de conceptos (incluido el *mito*) deben cotejarse con la cosmovisión del estagirita, de la cual E. Calderón de Cuervo deduce una definición aristotélica de “género literario”:

Habrá que entender entonces, con Aristóteles, que los géneros literarios son aquellas entidades artísticas que se ponen al servicio de los fines últimos del hombre aún cuando queda claro y sin contradicciones que el arte en su

since Greek instrumental music was more definitely imitative...” (Cf. Aristotle. The poetics. London. William Heinemann Ltd., Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1939, p. 4).

⁷¹ Cf. Adams, J. *The Republic of Plato*. Cambridge University Press, 1966, p. 144.

*necesidad constructiva no exija una causa final mayor que las pertenecientes al orden poético*⁷².

El concepto de mimesis, por su parte, no implica copia servil⁷³, lo cual la limitaría a una mera reproducción material de una realidad singular, sino imitación de la naturaleza “en su modo de obrar”, o sea “*como manifestación de una forma*”⁷⁴ que se transparenta “*con el brillo de alguna verdad*”, según la esclarecedora la precisión de J. Maritain, quien la distingue de la “*imitación materialmente considerada*”, que se relaciona sólo instrumentalmente con la obra de arte. Como explicita acertadamente A. Caponnetto, desde el campo de la filosofía:

*Es necesario que el poeta imite lo universal y lo necesario, nunca lo particular y lo relativo (...), pero la imitación es principalmente una operación intelectual, no una acción sensible, por mucho que de los sentidos necesite para expresarse. Y cuanto más intelección ofrezca a la inteligencia, cuanto mayor significación le provea, mayor será el gozo. Porque el arte, por estar naturalmente vocado a la belleza, no reclama las cosas en tanto cosas, sino en tanto signos (...) porque lo que se imita no es un objeto exterior sino el εἶδος o forma interior, ni se imita como quien copia sino como quien enhebra símbolos*⁷⁵.

El hecho de que no aparezca explícitamente en la clasificación precedente no implica -como especulan ciertos críticos de la talla de T. Todorov⁷⁶ y J. Hardy⁷⁷- su exclusión del ámbito de la mimesis. S. Reisz propone como causa probable de la no presencia de la lírica en el esquema aristotélico, el hecho de que el estagirita se refiera preferentemente a la representación de acciones con un fin y un efecto determinados, tal vez poco convenientes para el modelo sáfico por entonces en boga. Sin excluir la posibilidad de mimesis de acciones reales, postula la inclusión del

⁷² Calderón de Cuervo, E. “El problema de los géneros en los virreinos hispanoamericanos”. En: *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*. Madrid, año VIII, 2002, p. 18.

⁷³ Cf. *Ética Nicomaquea* III.

⁷⁴ Cf. *Arte y escolástica*. Buenos Aires, Club de Lectores, 1972, p. 74.

⁷⁵ Cf. “De la mayor excelencia de la poesía sobre la historia. Reflexiones acerca de un texto aristotélico”, *Gladius* n° 44, B. Aires, 1999, pp. 68-70.

⁷⁶ Cf. Todorov, T. *Introducción a la literatura fantástica*, Barcelona, Ed. Buenos Aires, 1982.

⁷⁷ Para J. Hardy “*Aristote pas plus que Platon n’a fait rentrer la poésie lyrique dans le cadre de sa doctrine littéraire (...) La partie lyrique de la tragédie, le chœur, y est reléguée à l’arrière plan*” (Cf. *Aristote. Poétique*. Paris, Belles Lettres, 1932, p. 11).

“género lírico” en dicha clasificación al poner el acento en la mimesis de caracteres a través de acciones verbales, es decir la imitación de lo posible que hace que la poesía (y no sólo la poesía lírica) apunte a la esencia de la realidad más que a los casos particulares, como explica el ya citado W. Hamilton Fyfe:

It is not the ‘particulars’ of sense (τὰ καθ’ ἕκαστα) that Arts represents, but ‘universal’ truths (τὰ καθόλου), the inner interpretation of the mind. Therefore Art is serious and more philosophical and therefore more useful than History, which he conceives –in the face of Herodotus and Thucydides– as a calendar of unrelated incidents. So poetry is not there removes from truth: it comes nearer the truth than any other human process, since it records ‘not what did happen but what would happen’ and thus disentangles from human incidents the principles on which life works. The truth of art is higher than the truth of fact. What the artist ‘imitates’ is God’s method of creation...⁷⁸

Pero hay aún otra razón de tal ausencia: el origen de la lírica estaba ligado al mito de Orfeo y por lo que tanto los filósofos clásicos como luego los poetas alejandrinos reconocían la relación de la lírica con la música al considerarla poesía cantada -métrica- y, como su nombre lo indica, con acompañamiento instrumental de lira, incluso hasta los tiempos de Horacio, quien llama justamente *Carmina* a sus Odas:

‘Ode’ was in latin Carmen, song (the origin of our ‘charm’, or spell). Poetry may be supposed to have emerged from song, and was still in antique thinking linked with it. Horace always talks of his Odes being sung, or possibly recited with a musical accompaniment⁷⁹.

Así, no incluían en la lírica ni al yambo ni a la elegía precisamente por carecer de dicho acompañamiento:

En Occidente la poesía se vincula con la música desde sus orígenes grecolatinos de dos maneras diferentes. En unos casos la ‘imita’ mediante

⁷⁸ Hamilton Fyfe, W. *Op. cit.*, pp. xii-xiii.

⁷⁹ Cf. Kiernan, V. G. *Horace. Poetics and Politics*, New York, Saint Martin’s Press, 1999, p. 63.

*la sistemática manipulación de los aspectos audibles de los signos con miras a crear una armonía verbal fundada tanto en regularidades cuantitativas y cualitativas (duración y timbre de los grupos silábicos) como en una suerte de contrapunto entre el esquema rítmico cuantitativo y el esquema prosódico tonal. En otros casos se asocia directamente a la música para constituir con ella una unidad verbo-vocal-instrumental, como en las partes corales de la tragedia clásica o en los muchos y variados textos en verso que los filólogos alejandrinos incluyeron en una categoría cuyo nombre procede de uno de los instrumentos acompañantes más usados: la lira*⁸⁰.

Sin embargo, precisa E. Calderón de Cuervo⁸¹, la lírica forma parte del lenguaje, es una forma que el lenguaje toma para determinados fines; más que un nuevo género, es un “soporte del género” y a su vez una de las formas más excelsas del lenguaje, que los antiguos consideraban sagrado no sólo por su función (soporte del pensamiento y de la espiritualidad), sino también por su origen, ligado al del mundo con sus dioses así como a cierta misteriosa capacidad de apaciguar sus furias y reintegrar la armonía cósmica, señalada en las siete notas musicales de la lira. A través del mito de Orfeo, considerado un iniciado en el culto a Deméter de los misterios eleusinos, y conocido por su descenso a los infiernos a rescatar a su esposa Eurídice con el canto de la lira capaz de suspender las furias del Hades, “*el mundo pagano vislumbraba el origen de la música y de la poesía en el hecho de que la divinidad, al iniciar a Orfeo en sus ‘misterios’, le habría dado un ‘arma’ para vencer a la Muerte y al Infierno y recuperar una armonía perdida*”⁸². La poesía lírica

⁸⁰ Reisz, S. *Op. cit.*, p. 45.

⁸¹ Seguimos en este punto “El mito de Orfeo y la invención de la lírica”, un escrito inédito que la autora ha tenido la gentileza de preparar al ser consultada sobre el particular en enero de 2010. A dicho artículo nos referiremos en citas subsiguientes cuando no haya indicación distinta que se remita a otra de sus obras.

⁸² Tal noción, que se encuentra aludida en el *Somnium Scipionis* de Cicerón, no es tampoco completamente ajena al cristianismo. Según S. Hildegarda de Bingen (1098-1179), en su *Epistula XLVII*, (Cf. Migne, J.P. *Patrologia Latina*, t. 197, *Liber epistolarum*, col. 145-382, Paris, 1882), Adán *ante transgressionem innocens* participó de la música celestial de la alabanza divina cuando tenía sociedad con *angelicarum laudum vocibus* porque su voz era *similitudinem vocis angelicae* de naturaleza espiritual y que *per inoboedientiam perdidit*. Su conocimiento celeste se adormeció después de haber sido engañado por la sugestión del demonio y se despertó envuelto en las tinieblas de su ignorancia interior. Dios, sin embargo, que preserva con la *luce veritatis* el alma de los elegidos *ad pristinam beatitudinem*, dispuso *ex suo consilio*, por propio designio, que cada vez que Él tocase el corazón de algunos hombres, los más, *quamplurimum*, que pudiera, renovándolos con la infusión del espíritu profético, éstos recuperarían junto a la *interiore illuminatione* algo del don paradisiaco que Adán había gozado ante de su prevaricación. En la infinita melancolía de su exilio no pudo recordar

sería, entonces, una de las formas más excelsas del lenguaje (*ese lenguaje sazonado de la poesía, como traduce García Yebra*), “pero no es más que un medio (como la oración) en el que se unen el mito y el canto con un sentido impetratorio: ‘Tañer la lira es hacer vibrar el mundo. Las bodas cósmicas se realizan, la tierra es fecundada por el cielo; llueve sobre los campos y los flancos de las hembras se tornan grávidos. Todos los instrumentos de música parecen haber sido medios de acceder a la armonía escondida del mundo’”⁸³.

Ya no se trata entonces de la función que el lenguaje “sazonado” pueda realizar en cuanto tal y asociado al mito o a aquello que expresa o reza “sino de una entidad mayor, que toma a ese lenguaje como materia o instrumento para crear o representar un mundo cuyos aspectos (es decir los accidentes que manifiestan o componen ese mundo: espacio, personajes, parlamentos, diálogos, etc.), si es feliz y acertada la composición, deberán cumplir un fin y producir en el θεατής, es decir, en quien contempla, determinadas operaciones, a saber, la catarsis en la tragedia, la risa o la restitución por justicia en la comedia, el reconocimiento de las virtudes heroicas en la epopeya”⁸⁴.

De este modo, aun cuando la tesis de la *Poética* haya tenido como base las obras conocidas por el gran preceptor de Alejandro Magno, y que por fuerza sus criterios deban en cierto modo limitarse a sus modelos genéricos, el valor especulativo del planteo clásico va más allá de todo corte sincrónico y conserva su vigencia ante la aparición de nuevas composiciones no estrictamente reductibles a los géneros “puros”.

las prístinas melodías, pero la Lumbre viviente suscitó la infusión del Espíritu Santo en los profetas, quienes imbuidos e instruidos por él inventaron salmos y cánticos junto con diversos instrumentos como la cítara *quae inferius sonat ad disciplinam corporis* (que suena desde abajo -en un tono más bajo- para disciplina del cuerpo) y el salterio *quod de superioribus sonum reddit ad intentionem spiritus* (que retorna el sonido desde las [cuerdas] superiores -en un tono más agudo- para dirección del espíritu. Cf. col. 218-220) gracias a los que fueron los hombres instruidos interiormente en ciertos suavísimos ecos de la remota patria celeste (Cf. Buisel, M. D. “La carta de Hildegarda de Bingen al Capítulo de Maguncia y el origen de la música”. En: Fraboschi, A. A. *Conociendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo*. Actas de la 1ª Jornada Interdisciplinaria. Buenos Aires, Educa, 2003, pp. 111-120).

⁸³ La autora cita a Jean Servier. *L'homme et l'invisible*. Paris, 1964. En el mismo sentido F. Buffière cita que el mismo Pitágoras se deleitaba cantando acompañado de lira ciertos pasajes de Homero evidentemente llenos de lirismo, como el de la muerte de Euforbo (*Il XVII*, 51-60), retomado por Horacio en *Od. I*, 28, 10 et ss., que el autor considera “*sa propre oraison funèbre*” (Cf. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, Belles Lettres, 1956, p. 500).

⁸⁴ Calderón de Cuervo, E. *Op. cit.*, p. 3.

Sin embargo, los géneros literarios “son entidades históricas y no absolutas”⁸⁵, por lo que “el concepto aristotélico de lírica griega -puntualiza M. Cerezo Magán- se desvía un tanto de la nuestra, y, por supuesto, quedan fuera de ella ciertos contenidos de la moderna lírica, que, exceptuada la lírica mélica, estaban por completo ausentes de ella”⁸⁶. Si a ello se le suma la pérdida paulatina del sentido propio y preciso de los criterios y términos antiguos, no es de extrañar que la noción de género, que para K. Galinsky “tiene una elasticidad inherente”, haya adquirido “una elasticidad aún mayor en la definición moderna” que la vuelve “útil para mediar entre los extremos de enmarcar la cuestión de la tradición poética en términos completamente individuales o rigurosamente totalizantes”⁸⁷.

Así, desde la época alejandrina, ante la ausencia de la Lírica como genero *stricte dictum* en la *Poética* de Aristóteles, comienza a usarse la expresión *γένος λεπτόν* (*genus humile* o *genus tenue*), tomada de modo no literal de Calímaco⁸⁸ y a la cual aluden Horacio⁸⁹ y Virgilio⁹⁰, para referirla a composiciones a veces muy diferentes de la lírica helena del s. VI a.C. El retórico Quintiliano, por su parte, en su *Institutio oratoria*⁹¹ habla de *genera* al hacer una comparación entre los diversos géneros y especies literarias y sus figuras griegas y latinas más destacadas, nombrando en el caso de la lírica a Píndaro y Alceo entre los griegos y a Horacio y a Cesio Basso, entre los romanos. No debe extrañar entonces que entre los críticos modernos también se suela extender la palabra “género” a la lírica, como hacen A. Cameron⁹² y H. J. Mette⁹³, ya que “a nivel histórico, el término género, que en Aristóteles se aplica primordialmente a la epopeya, al drama y a la comedia, y de

⁸⁵ Calderón de Cuervo, E. “El problema de los géneros...”, p. 16.

⁸⁶ Cerezo Magán, M. *Aristóteles y la teoría del género literario...*, p. 42.

⁸⁷ Galinsky, K. “El estado actual...”, p. 36.

⁸⁸ En *Αἴτια*, 24 Calímaco usa la expresión *μοῦσαν λεπταλέην*, de la cual se extrae *γένος λεπτόν*.

⁸⁹ *Sat.* II, 6.

⁹⁰ *Eg.* VI, 1.

⁹¹ Quintilian. *Institutio oratoria*, X, 1, 46-131. Ed. By H. E. Butler, The Loeb Classical Library, 1936, t. IV, cap. 1.

⁹² Apoyado en L. E. Rossi (“I generi litterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche”. En : *BICS* 18, 1971, pp. 69-94), Cameron precisa que Calímaco ejemplifica una “*new and revolutionary attitude towards the traditional literary genres (...) it almost as the Alexandrians undertook to analyze and define the rules of the classic genres in order to be able to violate them all the more vigorously*” (pp. 146-7). Y él mismo usa el adjetivo ‘generic’ con una mayor presencia: “*certainly Callimachus wanted to link Aetia and Iambi in a way emphasized the generic difference between them*” (*Callimachus and His Critics*. Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 154).

⁹³ Mette, H. J. “‘Genus tenue’ und ‘Mensa tenuis’ bei Horaz”. En: *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 167-182.

pasada, a la poesía lírica, ha extendido su adscripción a otros espacios literarios como pueden ser la novela y la biografía, de nacimiento tardío, y también a la retórica”⁹⁴. Por su parte G. D’Anna, al comentar las expresiones sobre la sátira y la comedia contenidas en el *Ars Poetica* horaciana, dice que la modesta valuación con que se juzga a las mismas no comporta su exclusión “*dai generi di poesia*”, sino que se trata simplemente de “*generi minori*”⁹⁵.

Sin compartir una exagerada extensión del valor de suplencia del término “género”, lo cual diluye la puntualidad debida a toda definición, queda preguntarse cuál será entonces el “alcance genérico” de la lírica en las obras clásicas. Como la imitación poética tanto para Platón como para Aristóteles tiene como fundamento la naturaleza racional del hombre definido por su inteligencia y su voluntad, la representación será de formas aprehendidas intelectualmente (*νοητά*) por lo que no puede reducirse a una mera expresión de sentimientos (*αισθητά*)⁹⁶ por más que la incluya. Menos aún le cuadra el concepto moderno de literatura de imaginación dentro del que la “poesía”⁹⁷ suele abarcar al menos parte de lo que los antiguos denominaban lírica:

*Nous pourrions faussement croire après l’expérience romantique que le lyrisme est un épanchement du coeur qui fait fi des principes d’organisation du poème. Cette impression (...) est contraire à toute la poésie antique*⁹⁸.

Tal anacronismo no escapó a los estudiosos que, como E. Howald⁹⁹ y C. A. Disandro¹⁰⁰, se han planteado el problema de la diferencia entre la poesía clásica

⁹⁴ Cerezo Magán, M. *Aristóteles y la teoría del género literario...*, p. 42.

⁹⁵ D’Anna, G. “L’evoluzione della poetica di Orazio” en *Atti dei Convegni di Venosa*, Napoli-Roma (novembre 1993), Venosa, Edizioni Osanna, 1994, p. 244.

⁹⁶ Así para W. H. Fyfe, refiriéndose a la teoría platónica como base de la aristotélica en el prólogo a su edición de la *Poética*: “*His aesthetic theory, culled from several dialogues, may be roughly summed up thus: All the arts are ‘imitative’, but the objects which they represent are not the deceptive phenomena of sense (αισθητά) but essential truths apprehended by the mind (νοητά) and dimly descried in phenomena*” (*Op. cit.*, p. x).

⁹⁷ En general la mayoría de los estudiosos que se han preocupado por discernir el lugar de la poesía en el conjunto de la literatura - y aún en el del arte en sentido lato - coinciden en asignarle a la primera una serie de características básicas y recurrentes. Entre las que nunca dejan de mencionarse, sobresalen la múltiple codificación de lo poético y su alto grado de densidad semántica, así como su capacidad para resemantizar la lengua y lograr concentrar “*un gran volumen de información en el reducido ‘espacio’ de un texto*”. S. Reisz destaca también la marcada “*tendencia (...) a organizar el material del código primario de tal modo que a la usual división de los signos se le superpone una nueva división por encima y por debajo del nivel de la palabra*” (Reisz, S. *Op. cit.*, p. 53).

⁹⁸ Coffigniez J. *Horace. Odes*, Paris, Bordas, 1967, p. 17.

latina, particularmente la lírica, y la poesía moderna, observando en la latina la *imitatio* y en la moderna el predominio del principio de originalidad. Los filólogos puntualizan que si bien “*por influencia del romanticismo, poesía es identificable a un profundo lirismo que hace vibrar íntimamente nuestro ser, ni Platón ni Aristóteles concebían la poesía sin acción*”¹⁰¹:

*Suivant la doctrine de la Poétique, il n'ya pas de poème sans fable, c'est-à-dire sans action, action racontée dans l'épopée, action jouée dans le drame. Le poète est un artisan de fables*¹⁰². En effet, que la fable soit fournie par la tradition ou inventée par le poète, les mots *ποίησις, ποιεῖν*, supposent toujours un travail personnel d'agencement et de structure¹⁰³.

Por eso, sin despreciar totalmente los procesos extraliterarios que contribuyen en la formación de la identidad poética, F. Cairns, cuyas investigaciones se han focalizado en la cuestión del género literario de los poetas augusteos, señala la importancia de considerar el rol de los modelos genéricos a partir de los mismos textos que dan lugar a las teorías, ya que “*the whole of classical poetry is written in accordance with the set of rules of the various genres, rules which can be discovered by a study of the surviving literature itself and of the ancient rhetorical handbooks dealing with this subject*”¹⁰⁴. Si bien no es fácil establecer las reglas y los límites de cada especie lírica, los eruditos extraen conclusiones similares del análisis de la lírica arcaica, en especial los himnos y epinicios pindáricos, cuya concepción poética se revela “*despojada de las improntas románticas, para mostrar un poeta que se encuadra en una tradición poética, a la que da nueva voz y reformula para su tiempo*”¹⁰⁵. Como explica E. Rohde:

No se creía atentar en lo más mínimo contra la dignidad literaria ni el valor artístico de un poema por el hecho de que se esperase de él, al mismo

⁹⁹ Cf. Howald, E. *Das Wesen der lateinischen Dichtung*. Zurich, Eugen Renstch Verlag, 1948, pp. 9-13.

¹⁰⁰ Cf. Disandro, C. A. *Tránsito del Mythos al Logos*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1969.

¹⁰¹ Cerezo Magán, M. *Aristóteles y la teoría del género literario...*, p. 34.

¹⁰² Cf. *Poet.* 1451 b 27. E. Calderón de Cuervo da el sentido preciso a la traducción señalando que “*a partir de la primer frase de la Poética nos damos cuenta de que la poesía está ligada al mito (Poética, 1,1-9), que los latinos tradujeron como fabula*” (*Op. cit.* p. 1).

¹⁰³ Hardy, J. *Aristote. Poétique*. Paris, Les Belles Lettres, 1932, p. 12.

¹⁰⁴ Cf. Cairns, F. “*Generic Composition...*”, p. 31.

¹⁰⁵ Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2007, p. 372.

*tiempo, una influencia educativa, adoctrinadora. Querríase que el poeta fuese el maestro de su pueblo, ya que a éste, en las condiciones de vida de Grecia, nadie sino él podía hablarle con ese carácter. El poeta debía, sobre todo, adoctrinar a su pueblo en el más alto de los sentidos allí donde sus palabras, elevadas a augusta poesía, versaban sobre los problemas y las ideas de la religión y acerca de las relaciones de ésta y la moral*¹⁰⁶.

Dicha tradición poética no rehuye el espacio lírico a los temas del alma y la inmortalidad, sino que por el contrario las representaciones escatológicas de un poeta como Píndaro permiten verificar en ellas “*el sentido estricto del término escatología, lo que lleva a considerarlas descripciones mitologizadas de las doctrinas que elaboraron el tema de la continuidad existencial*”¹⁰⁷. Tampoco el helenismo, la época del *poeta doctus* que refiere más a textos que a realidades (metaliteratura, metatexto, etc.) rehuyó totalmente dicha tradición, pues Calímaco dice no cantar nada que no haya sido atestiguado¹⁰⁸. Pero es sobre todo en los poetas augusteos donde la misma es retomada con mayor esplendor, como se observa en las reflexiones metaliterarias del propio autor de los *Carmina*, quien acoge la división entre lírica individual o *λυρικά μέλη* y lírica civil o *στασιωτικά / βασιλικά μέλη*, que los comentaristas antiguos¹⁰⁹ establecían para la lírica alcaica, según se ve en la oda I, 32, *Poscimur* 4-12:

*barbite, carmen,
Lesbio primum modulate civi,
qui ferox bello tamen inter arma,
sive iactatam religarat udo
litore navim,
Liberum et Musas Veneremque et illi
semper haerentem puerum canebat
et Lycum nigris oculis nigroque
crine decorum*¹¹⁰.

¹⁰⁶ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 219.

¹⁰⁷ Torres, D. *Op. cit.*, p. 273.

¹⁰⁸ ἀμάρτυρον οὐδ' ἂν αἰείδω Cf. frag. 612 según la edición de R. Pfeiffer (*Op. Cit.*, pp. 226 et ss).

¹⁰⁹ Tal vez los escoliastas Acrón y Porfirión.

¹¹⁰ “*Oh lira, modulada primeramente por el ciudadano de Lesbos que feroz en la guerra, sin embargo, entre las armas, cuando había amarrado la nave zarandeada en la orilla húmeda cantaba a Liber, a las Musas, a Venus y a aquel niño siempre a ella apegado y a Lyco, bello de negros ojos y*

Con la invocación a la lira (*barbite*) capaz de cantar a Venus, el poeta alude a la *λυρικά μέλη* o la lírica individual, rama de la poesía arcaica, anacreóntica y fundamentalmente sáfica, que se caracterizaba por el canto de temas amorosos, amicales, báquicos y conviviales. Pero al mencionar que la misma era modulada por el ciudadano de Lesbos *ferox bello* se refiere a la *στασιωτικά* o *βασιλικά μέλη*, la lírica civil, vertiente cívica de la lírica arcaica que se aplica a la lírica horaciana de inspiración y temática comunitaria y política centrada en la *auctoritas* de Augusto y sus colaboradores. Mientras Alceo cantaba contra los tiranos de Lesbos, Horacio poetiza una salida del caos del *bellum civile* y canta al ordenamiento y la pacificación del Principado, lo cual lo aleja de la exsecración alcaica y lo acerca a la celebración pindárica. De hecho P. Grimal considera a las odas romanas, las seis primeras del Libro III, “*sa méditation lyrique sur le destin de Rome*”¹¹¹.

Sin contrariar el respeto que Horacio otorga a la esfera de cada género en la célebre *Epistola a los Pisones* o *Ars Poetica*, considerada por S. Harrison “*our best source for late Hellenistic generic theory*” y a la vez “*a consolidation in the Peripatetic tradition of the key ideas put forward by Aristotle in the Poetics*”¹¹², en sus *Odas* se dan ambas modalidades líricas que, lejos de excluirse, se armonizan como dos modos de expresión de un alma frente a requerimientos individuales o comunitarios¹¹³, por lo que sería un error ver allí una exclusión u oposición polarizada: ambas modalidades aparecen en los mismos poemarios y constituirían un

negros cabellos”. Nisbet y Hubbard señalan que Horacio no dice que Alceo, célebre por sus cantos contra los tiranos de su patria, fuera el inventor de la lira, sino que “*he was the first to write a particular kind of lyric poetry*” (*Op. cit.*, p. 362), por lo que se muestra que la lírica civil tenía un status de privilegio o incluso fuera tal vez anterior a la individual, lo cual parece confirmar West al decir que “*by calling him a citizen, Horace alludes to the fact that Alcaeus spent much of his life fighting against Melanchros, Myrsilus, and Pittacus, three successive tyrans of Lesbos, and wrote poems about civil war, stasiotika. The mention of his storm-tossed ship is an allusion to his famous poem on this same subject quoted on I. 14*” (*Op. cit.*, p. 155).

¹¹¹ Grimal, P. “*Les Odes Romaines d’Horace et les causes de la guerre civile*”. En: *R.E.L* LIII, 1975, p. 135.

¹¹² Harrison, S. *Generic Enrichment...*, p. 4. F. Villeneuve, siguiendo a E. Nordem (“*Die Composition und die Literaturgattung der Horazischen Epistula ad Pisone*”s. En: *Hermes* XL, 1905, pp. 481-528), trae a colación el testimonio de Porfirión, según el cual Horacio se habría inspirado en el Arte Poética de Neptolemo de Parion, poeta didáctico del s. III, discípulo de Aristóteles y de Teofrasto, y concluye: “*il est certain que les idées d’Horace sur l’art rappellent en plus d’un endroit celles d’Aristote et de son école*” (*Horace. Odes et Épodes...*, p. XLIV).

¹¹³ De hecho, para J. Coffigniez, “*l’Ode d’Horace est rarement une émotion pure, renfermée sur elle-même, et qui ignore l’effet produit sur le lecteur-interlocuteur*” (*Op. cit.*, p. 19).

vivo testimonio del “enriquecimiento genérico”¹¹⁴ que el citado crítico considera uno de los elementos principales de la poesía augustea.

Así, en *Od. I, 19 Mater saeva cupidinum*, el poeta (o al menos su “voz autoral”, como dirían algunos teóricos) revela su propio enamoramiento con una “declaración mítica” en la que no faltan referencias a una Venus que no soporta (*patitur*) que cante temas épicos (*Scytiis... aut versis equis*). En la primera oda del libro IV *Intermissa Venus* sufre el asalto de la misma *Mater saeva cupidinum* ...con imágenes militares! Por otra parte, al valorar el momento de plenitud del imperio, comienza a cantar temas grandes aún sin dejar del todo el metro tenue ni el asunto personal, así como tampoco la materia erudita y mitológica, más propia de un helenismo del que Horacio procuró siempre tomar distancia.

Por ello en *Ars. 83-87*, después de examinar preferentemente los problemas del teatro¹¹⁵ pues “*pour Aristote que suit ici Horace la poésie dramatique contient toutes les autres poésies et par conséquent le lyrisme*”¹¹⁶, caracteriza a la lírica por el hecho de celebrar no sólo las lides amorosas de los jóvenes, sino también a los dioses y a los héroes, en evidente cercanía genérica con el himno de alabanza divino y el panegírico celebrados por Píndaro:

*Musa dedit fidibus divos puerosque deorum
Et pugilem victorem et equum certamine primum
Et iuvenum curas et libera vina referre.
Descripta servare vices operumque colores,
Cur ego, si nequeo ignoroque, poeta salutor?*¹¹⁷

¹¹⁴ “I define ‘generic enrichment’ as the way in which generically identifiable texts gain literary depth and texture from detailed confrontation with, and consequent inclusion of elements from, texts which appear to belong to other literary genres (...) As we have just seen, the larger idea of generic interaction is already prominent in Horace’s discussion of genre in the *Ars Poetica* and in some metagenic passages of Ovid” (Harrison, S. *Generic Enrichment...*, pp. 1, 6, 11).

¹¹⁵ Para P. Grimal la poesía aparece bajo la especie de un diálogo “*en situation*” (Cf. “De l’art de vivre à l’Art Poétique: Horace”, *Bulletin Association Guillaume Budé*, p. 23).

¹¹⁶ Coffigniez, J. *Op. cit.*, p. 19.

¹¹⁷ “La musa confió a [las cuerdas de] la lira celebrar a los dioses y a los hijos de los dioses, y al púgil vencedor, y al caballo primero en la carrera, y los afanes de los jóvenes y el vino que libera ¿Por qué soy aclamado como poeta, si no puedo ni sé conservar los límites descriptos [de cada género] y los colores de las obras?”. El comentario renacentista de J. Bade confirma que la tradición crítica reconocía en la lírica el canto de temas elevados y divinos: “*Quia principalis lyricorum institutio atque farrago est describere laudes tam immortalium quam mortalium, sed praecipue victorum, juxta illud in arte poetica: Musa dedit fidibus divos puerosque deorum et pugilem victorem,*

No ha de extrañarse el lector de encontrar en su espectro lírico, como en los grandes poetas de la antigüedad, tanto elementos diegéticos o miméticos¹¹⁸ como propiamente históricos, filosóficos, míticos y hasta religiosos, que trasciendan el marco intimista no sólo de la lírica individual o *λυρικά μέλη* sino también de la civil o *βασιλικά μέλη*, de cuya relación mucho se ha escrito, a veces con un excesivo afán dialéctico ajeno al propio poeta, soslayando a su vez la necesaria armonía entre dos aspectos de una misma alma: “*Todos los temas pueden prestarse a la lírica y Horacio no rechaza ninguno, aunque, si queremos agruparlas, las cuatro categorías más importantes son: báquicas, amorosas, morales y romanas*”¹¹⁹.

Horacio no es un filósofo ni un moralista, aunque con refinados procedimientos de transgresión lírica suele tratar de filosofía en la poesía. No hace literatura pura ni pura ficción, pero tampoco somete la literatura a la filosofía, como intentó Lucrecio, en quien se observa una tensión entre lo filosófico y lo literario. En él está presente lo lírico y filosófico a la vez, pero a diferencia de Safo, que trató sobre el alma de modo subjetivo y sensible, el autor de las *Odas* no sólo lo hará de modo personal, sino reflexionando, es decir, dando lugar a la reflexión filosófica.

et equum in certamine primum, unde lyricorum opera graece Odae, hymni, psalmi. Latine cantus, carmina: cantilena seu cantica”. (Cit. por Dauvois, N. “Les commentaires des odes d’Horace et la réinvention de l’ode à la Renaissance”. Paris, 2008). La autora precisa además que los comentaristas acompañaban cada oda con comentarios marginales “*qui en élucident les moyens stylistiques et les enjeux religieux, moraux, philosophiques, qui rattachent chaque ode, dans une explicitation du titre lui-même, à une pragmatique du vu, de la louange, du conseil*”.

¹¹⁸ La diégesis (*διήγησις*), mencionada más arriba, puede traducirse como narración, exposición o cuento. Es un concepto clásico desarrollado por Platón en su clasificación de los géneros (*República*, III) y retomado entre otros por K. Hamburger (*Op. cit.*). G. Genette lo traduce como “relato” (Cf. *Fronteras del relato*, pp. 193 et ss). Como se vio, se analogía, aunque no totalmente, al aristotélico de mimesis (*μίμησις*), imitación de la naturaleza en su modo de obrar.

¹¹⁹ Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. xiv.

II - Las ideas sobre el alma y la inmortalidad en vigor en el mundo horaciano

La noción de muerte se encuentra aparejada con la de alma y con la de inmortalidad. Su tratamiento por parte de Horacio no podría profundizarse sin una visión previa de las ideas que en la materia eran asequibles al poeta y pudieron, positiva o negativamente, haber influido en su pensamiento y reflejarse en sus obras bajo la especie de intertextos ricos en alusiones filosóficas más o menos veladas¹.

En este capítulo se hará referencia primero al alma humana en sí misma y luego a la cuestión de la muerte y la inmortalidad en los poetas y pensadores del mundo clásico, siguiendo el criterio inicial de E. Rohde, para quien *“ambas manifestaciones, la del culto del alma y la de la fe en la inmortalidad, se funden y entrelazan; pero es también innegable que tienen distintos puntos de partida y siguen, casi siempre, caminos separados. La idea de la inmortalidad, principalmente, parte de una concepción encendida de entusiasmo que ve en el alma del hombre algo afín, más aún, sustancialmente igual a los eternos dioses, a la par que considera a éstos iguales al alma, es decir, espíritus libres que no necesitan para existir, cobrar forma corporal y visible”*².

El objeto de esta sección pasa más bien por compendiar someramente y actualizar el estado de la cuestión para poder pisar en suelo firme en el momento de abordar el análisis del problema en los textos horacianos, por lo que se seguirá un desarrollo cronológico tanto al tratar sobre la naturaleza del alma como de la muerte y de la inmortalidad.

¹ El término “polifonía” era ya usado en la antigua crítica homérica, como señala acertadamente K. Galinsky (Cf. “El estado actual de la interpretación de la poesía romana y la escena crítica contemporánea”. En: *Auster 2*, La Plata, UNLP, CEL, 1997, p. 42), por lo que no parece inadecuado tener en cuenta una posible pluralidad de voces en la poesía horaciana ni limitarla de plano a lo que M. Bajtin llamaría un discurso monofónico.

² Rohde, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948 (1º ed. de 1891), p. 5.

La presencia de estos tópicos en la lírica del poeta de Venusa plantea múltiples problemas, sobre todo cuando tanto él mismo, en algunos pasajes celeberrimos, como sus comentaristas y críticos han hecho un lugar común del epicureísmo horaciano, negador de la vida más allá de la muerte. Sin embargo, se enfocaría el asunto desde un punto de vista sumamente estrecho si se reduce al poeta al “*Epicuri de grege porcum*”³, sin apreciar la clara evolución de su pensamiento reflejada en las vivencias de su lírica y en su apertura hacia un horizonte más amplio.

Al analizar el itinerario espiritual horaciano reflejado en los aspectos filosóficos y religiosos de su obra, muchos comentaristas han preferido hablar de eclecticismo⁴, ya que él mismo evita un *engagement* demasiado determinado con una escuela o línea filosófica, como puede observarse en un texto de su madurez, la *Epístola* I, 1, 13 ss:

*Nullius addictus iurare in verba magistri,
quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes.
Nunc agilis fío et mensor civilibus undis,
virtutis verae custos rigidusque satelles;
nunc in Aristippi furtim praecepta relabor
et mihi res, non me rebus subiungere conor*⁵.

Así, sus consideraciones epicúreas no le impiden referirse a elementos estoicos o del realismo aristotélico⁶, a los que recurre según sus urgencias vitales, sabiendo que la filosofía no sólo es valiosa por sus elucidaciones, sino por revelarse capaz de intervenir en la vida interior de cada uno⁷.

Se impone entonces un cuidadoso discernimiento de las concepciones del alma, de la muerte y de la inmortalidad que acompañan a nuestro autor a lo largo de su obra, habida cuenta de las comentadas fluctuaciones de su pensamiento así como

³ Así se califica Horacio a sí mismo en *Epist.* I, 4, 16. No obstante la *Epist.* I, 16 está plagada de ideas estoicas.

⁴ Cf. Grimal, P. “Recherche sur l’épicurisme d’Horace” en *RÉL* n° 71, 1993, p. 155. También Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. xiv.

⁵ “No soy adicto a jurar por las palabras de ningún maestro, a dondequiera me arrebatara la tempestad, me dejo llevar como huésped (pasajero). Ya me vuelvo activo y me sumerjo en los oleajes civiles (políticos), custodio y acompañante austero de la virtud verdadera; ya furtivamente recaigo en los preceptos de Aristipo e intento someter las cosas a mí y no yo a las cosas”.

⁶ Cf. Schrivers, P. H. *Op. cit.*, p. 43.

⁷ Grimal, P. “Recherche sur l’épicurisme d’Horace”..., pp. 154-160.

de su fina formación académica⁸ en *artes ingenuae* (literatura, gramática y oratoria) y su “*búsqueda de la verdad*” en la Urbe⁹ y en Atenas¹⁰:

*Romae nutriri mihi conigit atque doceri,
iratus Grais quantum nocuisset Achilles.
Adiecere bonae paulo plus artis Athenae,
scilicet ut vellem curvo dignoscere rectum
atque inter silvas Academi quaerere verum*¹¹.

Considerando que “*el alma, la noción de vida y de la animación universal, constituye el intermediario teórico indispensable para la comprensión de la unidad del mundo y de la presencia o inmanencia de Dios en el Cosmos*”¹², parece pertinente comenzar con la noción de *anima*, para poder comprender las ideas sobre su inmortalidad vigentes en el campo cultural de la Roma augustea y por tanto al alcance de un Horacio conocedor de la literatura y la filosofía helénica, la primera en abordar con empeño científico el misterio de la vida y de la muerte, y en formular hipótesis racionales sobre la supervivencia del alma y su existencia más allá de este mundo.

⁸ En *Sat. II*, 3 consta de que el poeta se había llevado a su finca de Venusa volúmenes de Platón, Menandro, Éupolis y Arquíloco (vv. 11-12).

⁹ Cf. *Sat. I*, 6, 77-78. W. Wili estima que Horacio estuvo en Roma entre el 55 y el 45 y que el modelo pedagógico de las *artes liberales* lo constituía Cicerón, heredero y transmisor del legado platónico (*Horaz und die augusteische Kultur*, Basel, 1948, p. 11 et ss).

¹⁰ El viaje a Atenas habría ocurrido, según Wili, en el 45 a. C., donde se relacionó con Antíoco de Ascalona, famoso por su eclecticismo entre el pensamiento platónico, aristotélico y estoico. Después de Filipos, la derrota derrumba también la espiritualidad del poeta que, dejando el academicismo, es ganado por el escepticismo del epicúreo Filodemo (*Op. cit.*, p. 20-44).

¹¹ Cf. *Epist. II*, 2, 41-45: “*en Roma me tocó ser educado y que enseñaran cuanto perjudicó a los griegos el airado Aquiles. La buena Atenas me añadió parte de su arte en efecto, hizo que supiera distinguir lo recto de lo curvo y buscara la verdad en los bosques de Academo*”. También hay alusiones en *Epist. II*, 1, 71.

¹² Cf. Fabro, C. *L'Anima*. Segni, Editrice del Verbo Incarnato. EDIVI, 2005. Las citas en español las remitimos a la edición de Rialp de 1982. El autor destaca la gran percepción de K. Joël (*Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystic*, Jena, Diederichs, 1906.) para descubrir en el primer pensamiento griego un trasfondo profundamente teológico caracterizado por la indagación acerca de Dios, del alma y del cosmos, en contraste con la teoría de E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, VI, Aufl., 1919.), para quien los presocráticos sólo se habrían dedicado a especulaciones inmediatas sobre la naturaleza, sin empeñarse demasiado en las problemáticas psicológicas y religiosas. En la línea de Joël, también W. Jaeger (*La teología de los primeros filósofos griegos*. México, FCE, 1952) y C. A. Disandro (*Tránsito del Mythos al Logos*. La Plata, Decus, 2000 y *Filosofía y Poesía en el Pensar Griego*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1974).

1- Precisiones acerca de la naturaleza del alma en el mundo clásico:

La indagación sobre del alma¹³ y su destino, presente desde los albores de la civilización, según los testimonios disponibles más antiguos, ha fundado el desarrollo de la filosofía y de la cultura occidental, a la vez que ha otorgado las bases para la solución ulterior de los acuciantes problemas de la naturaleza y de Dios¹⁴. Como afirma B. Snell:

Los griegos crearon de raíz lo que nosotros llamamos el pensamiento. Ellos descubrieron el alma humana y el espíritu humano. A ellos se deben los fundamentos de la concepción que el hombre tiene de sí mismo. Este proceso de descubrimiento espiritual se ofrece ante nuestros ojos en la historia de la poesía y de la filosofía a partir de Homero. La epopeya, la lírica y el drama, los intentos de captar de manera racional la naturaleza y la esencia del hombre, son las etapas de este camino¹⁵.

A tal efecto, se buscará delimitar la noción de *ψυχή* y a su vez establecer los límites de la inmortalidad en los autores antiguos, tomando como punto de partida teórico-crítico los ya clásicos volúmenes de René Schärer¹⁶ y Jean Pépin¹⁷, así como los ya citados de Erwin Rohde¹⁸ y Bruno Snell¹⁹, complementados con la consulta a las fuentes editadas y el apoyo de bibliografía específica más reciente, juntamente con la crítica ajena y la valoración propia cuando fuere el caso.

¹³ Como dice L. Rey Altuna, “*por alma hay que entender, a nuestro objeto, genérica e indistintamente la parte superior del hombre, bien diferenciada hic et nunc del cuerpo y de los demás hombres, llámese espíritu, mente o ánimo, abstracción hecha, por el momento, de las teorías metafísicas, dualista o pluralista, monista o pluralista*” (*La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Madrid, Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1959, p. 14).

¹⁴ “*Ya en los albores de la tradición histórica del pensamiento griego, es mediante el ingreso del hombre en la realidad, del alma en el cosmos, y no al revés, como la realidad obtiene una explicación adecuada e integral. Por consiguiente, el carácter propio de tal pensamiento no es el hiloísmo o el panteísmo, como se sigue diciendo, sino más bien la mística.*” (Fabro, C. *Introducción...*, p. 203).

¹⁵ Cf. Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, Claassen Verlag, 1955. Las citas textuales se toman de la versión española de José Vives, publicada con el título de *Las fuentes del pensamiento europeo* (Madrid, Editorial Razón y Fe, 1965, p. 8).

¹⁶ Schärer, R. *L’homme antique et la structure du monde intérieur*. Paris, Payot, 1958.

¹⁷ Pépin, J. *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*. Paris, Les Belles Lettres, 1971.

¹⁸ Rohde, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948 (1º ed. de 1891).

¹⁹ Snell, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, Claassen Verlag, 1955. Las citas textuales las tomamos de la versión española de José Vives, publicada con el título de *Las fuentes del pensamiento europeo* (Madrid, Editorial Razón y Fe, 1965).

La epopeya arcaica despliega una “concepción de un mundo abarcado, dirigido y penetrado por la divinidad, y por tanto, de un mundo divino, de un panpsiquismo que es panenteísmo”²⁰ en la que Zeus, Πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε²¹, ejerce el poder y el gobierno del cosmos de modo ordenado y medido, usando de modo perfecto sus facultades espirituales y libres.

El hombre, por su parte, se inserta en dicho universo en virtud de la capacidad intelectual de su alma, como bien señala J. Pépin²². Sin embargo, hay en él algo que lo distingue tanto de los olímpicos como del mundo inferior: su carácter mortal, resumido así en un antiguo poema órfico: ἀθανατοί τε θεοὶ θνητοί τε ἄνθρωποι²³.

Tal carácter compartido con los héroes (ἀλλ' ἔπι τοι καὶ ἐμοὶ θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή, dice Aquiles²⁴) aparece sin embargo atenuado por la pervivencia de la ψυχή humana más allá de la destrucción física del cuerpo, como se observa, entre tantos textos, en la νεκυία de *Odisea* XI:

ἀλλ' αὐτῆ δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
δαμνῶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.²⁵

No obstante, al intentar precisar qué es el alma para luego discutir sobre su posibilidad de vida más allá de esta tierra, uno se encuentra ante uno de los problemas de más dificultosa resolución, reconocido como tal desde Heráclito hasta

²⁰ “Dios tiene su primera y fundamental expresión en el anima mundi y la naturaleza de la divinidad puede ser concebida y expresada de modo apropiado sólo como alma, como principio de movimiento, como razón que organiza desde el principio hasta el final y por un fin los procesos de la realidad”. Cf. Fabro, C. *Introducción...*, p. 203.

²¹ *Odys.* I, 28.

²² Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 12 : “S’il est vrai que la structure de l’homme comporte un élément divin qui n’est autre que son intellect, il doit résulter que la connaissance de l’intellect humain procure dans une certaine mesure la connaissance de Dieu”.

²³ “Los dioses son inmortales, los hombres, en cambio, mortales” (Cf. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, Kern, 1922, fr. 169, 8).

²⁴ “pero también sobre mí penden la muerte y el imperioso destino” (*Il*, XXI, 110).

²⁵ “Pero esta es la ley cuando alguien muere. Los nervios ya no sostienen ni la carne ni los huesos, sino que todo cede a la fuerza del fuego resplandeciente; desde que el aliento abandona los huesos blanquecinos, el alma toma vuelo y se va como un sueño” (*Odys.* XI, 218-222).

nuestros días, sin soslayar al propio Doctor de Aquino²⁶. Es célebre el fragmento 45 donde el filósofo de Éfeso advierte que “*ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*”²⁷. R. Mondolfo²⁸ vierte “*los límites del alma, por más que procedas, avances, te adelantes no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos; tan hondo tiene su logos*”²⁹, precisando que lo inabarcable no es descubrir la existencia del alma, sino ahondar en la comprensión de su naturaleza³⁰. De aquí la gran diversidad de opiniones, pero también el interés siempre vivo y siempre nuevo por tratar de dilucidar el tema.

Etimológicamente, podemos destacar la estrecha conexión que el término “alma” tiene con la función vital, ya que en las lenguas antiguas está a menudo relacionado con la idea de “respiración”, “hálito” y “viento”³¹. Platón, en el *Cratilo*³², remonta la voz *ψυχή* a *ἀναπνεῖν* “respirar” y a *ἀνάψυχον* “refrigerante” y hasta propone hacerla derivar de “*ψυχὴν ἔχειν*” (“lo que tiene una naturaleza”). Aristóteles³³ también trae a colación la etimología de la respiración y el movimiento, a la vez que menciona a *κατάψυξις* “refrigeración” como origen posible de *ψύχειν*, ya que el aire tiende a enfriar los cuerpos calientes cuando es insuflado sobre ellos³⁴.

²⁶ “...cognoscere quid sit anima difficillimum est” (*De Ver.*, a. 10, a 8, ad 8).

²⁷ Walzer, R. *Eraclito. Raccolta dei Frammenti*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964, p. 82. Fr. 45: *I termini dell’anima non riusciresti a raggiungere per nessun viaggio, ogni strada battendo; così profondo è il suo logo.*

²⁸ Mondolfo, R. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1971, p. 36.

²⁹ “...el logos es palabra verdad y realidad al mismo tiempo, confluencia de los valores ontológico, lógico y lingüístico (...) De este triple sentido parece distinguirse el de la palabra logos en los fragmentos 45 y 115 donde, sin embargo, el logos del alma significa la esencia de su naturaleza, que constituye la noción de ella misma y se expresa en el nombre (...) es decir, siempre unión del aspecto ontológico y lógico con el lingüístico...” (Mondolfo, R. *Op. cit.*, p. 83). El autor aclara que “es preferible entender, con Nestle y Diels, que aquí se halla considerada el alma individual en su relación con el logos universal en el que tiene sus raíces” (p. 286).

³⁰ “S. Tomasso, con formula precisa, poneva l’evidenza iniziale nella certezza dell’esistenza, e vedeva le difficoltà da parte della determinazione ontologica della essenza dell’anima.” (Fabro, C. *L’Anima...*, p. 108).

³¹ P. Chantraine en su monumental *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris, Klincksieck, 1968-1980), precisa que *ψυχή* tiene originariamente los significados de “*souffle, respiration, haleine*” y también “*force vitale, vie, nettement sentie comme un souffle*” y provendría probablemente de la forma **ψύω*, derivada a su vez de la raíz **bhes-* “*souffler*”. De allí se explica la asociación con *ἀποπνεῖν* y *ἐκπνεῖν*.

³² *Cratilo*, 399-400.

³³ *De. An.*, II, 2, 405 b, 29.

³⁴ Etimología explicada también por P. Chantraine por la asociación de *ψυχή* con *ψύχω*, “*refroidir, rafraîchir*” (*Op. cit.*).

En este sentido, es la palabra griega *ἄνεμος* la fuente casi segura de *anima* y *animus*³⁵, términos que en latín clásico se distinguían claramente, correspondiendo a *animus* el significar el principio vital del hombre en su parte más noble, y a *anima* (et. *ventus, aer*) el alma como vida, o sea principio de las funciones inferiores y de la vida animal, aunque frecuentemente designa a los espíritus de los muertos o bien aparece en suplencia del hombre completo. Tal distinción, que semánticamente desapareció en el latín tardío³⁶, se encuentra conceptualmente aludida, aunque no idénticamente, ya desde Homero.

Deudor de su formación cultural clásica y de su conocimiento de la literatura helena, Horacio recoge en sus obras la inmensa herencia de la tradición léxica: así, según el *Lexicon Horatianum* compuesto por Dominicus Bo³⁷, la voz *animus* es usada por el poeta tanto en su sentido directo³⁸ (*pars hominis nobilior, qua intelligimus, sentimus, etc.*) como en sus acepciones de *ingenium*³⁹ y de *audacia* o *virtus*⁴⁰, mientras que *anima* se presenta algunas veces como equivalente de *vita* o *facultas qua vivimus*⁴¹ y otras de *spiritus mortuorum*⁴², amén del empleo metonímico por *vir* u *homo*⁴³.

El alma en los poemas homéricos

Prescindiendo de la polémica suscitada en torno a su autenticidad, se aceptará, como W. Jaeger⁴⁴, al menos por razones metodológicas, el adjetivo “homérico” tanto para la *Ilíada* como para la *Odisea*⁴⁵, por exceder el tema a los

³⁵ Casiodoro explica que “*animus dicitur ἀπὸ τοῦ ἀνέμου id est a vento, eo quod velocissime cogitatio eius ad similitudinem motu celeri pervagatur*” (*De An.*, I: P.L. 70, 1282. Cit. por Fabro, C. *L’Anima...*, p. 110).

³⁶ Cf. Ernout, A.- Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1959.

³⁷ Bo, D. *Lexicon Horatianum*. Hildesheim, Gregt Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.

³⁸ Cf. *Od.* IV, 8, 10.

³⁹ Cf. *Epist.* I, 1, 57.

⁴⁰ Cf. *Od.* IV, 4, 60.

⁴¹ Cf. *Od.* I, 3, 8.

⁴² Cf. *Sat.* I, 8, 29.

⁴³ Cf. *Sat.* I, 5.

⁴⁴ Jaeger, W. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 30.

⁴⁵ En este sentido resume É. Mireaux: “*L’antiquité, à peu près unanime, a considéré les deux grands poèmes homériques comme deux œuvres étroitement parentes, nourries de la même inspiration, et les a attribuées au même auteur. La longue analyse qui précède montre que les deux épopées sont difficilement séparables. Elles ont été écrites vers la même date, dans le même milieu et pour servir*”

propósitos de este trabajo. Siguiendo el criterio del especialista F. Buffière, “*notre Homère est celui des anciens: il a écrit l’Iliade dans la maturité de son génie, l’Odysée dans sa vieillesse*”⁴⁶. Por las mismas razones se seguirá el *textus traditus* de las ediciones de Oxford y Les Belles Lettres⁴⁷, evitando así penetrar en el sinfín de teorías interpolatorias que de por sí cuestionan toda posibilidad de sistematización del pensamiento homérico⁴⁸.

En *Iliada* y *Odisea*, con la voz *ψυχή*, “alma-vida” en la interpretación de G. S. Kirk y J. E. Raven, se designaría una realidad que “*parece identificarse normalmente con el aliento*”⁴⁹ y paradójicamente “*tener en el ejercicio de la actividad vital un lugar secundario*”⁵⁰. Los autores la llaman también “alma-aliento” y la describen como “*una imagen insustancial del cuerpo, al que da vida y sobrevive con una existencia desgraciada y exangüe en el Hades*”⁵¹, al que descende “*bajo la*

des intérêts sinon identiques, tout au moins étroitement associés. On a beaucoup longtemps abusé dans la discussion du problème homérique des considérations d’ordre purement littéraire. Cet excès commende à l’endroit une particulière circonspection” (*Les poèmes homériques et l’histoire grecque*. T. II L’Iliade, L’Odysée et les rivalités coloniales. Paris, Albin Michel, 1949, p. 337).

En la misma línea, Glover sintetiza: “*existe el sentimiento de que un gran poema implica un gran poeta, no un gran sindicato*” (Glover, T. R. *El mundo antiguo*. Buenos Aires, Eudeba, 1977, p. 45).

Y A. Caponnetto señala que a los eruditos “*en su legítimo empeño les puede pasar como a esos intelectuales que describe Saint Exupéry: cuando ven un rostro hermoso lo descomponen en múltiples partes y las denominan con comparaciones científicas. Todo se explica analíticamente, es cierto, pero se deja de ver la risa y la belleza*” (Cf. “El sentido de la lucha en Grecia y Roma...”, p. 166).

⁴⁶ Buffière, F. *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*. Paris, Belles Lettres, 1956, p. 6.

⁴⁷ Para las citas textuales seguimos principalmente la edición crítica de Oxford establecida por T. W. Allen (*Homeri Opera*. T. III. Editio altera. Oxonii E Typographeo Clarendoniano, 1962), confrontándola con la de Victor Bérard (*L’Odysée. “Poésie homérique”*. T. II. Paris, Les Belles Lettres, 1974), más propensa a las hipótesis interpolatorias. Sigo para este tema mi artículo “La *ψυχή* homérica como medida de lo humano” (En: *Itinera. Homenaje al Dr. Alberto J. Vaccaro*. La Plata, UNLP, FACHE, CEL, pp. 427-454).

⁴⁸ Para Heubeck la condición de las almas guarda estrecha relación con la cuestión homérica misma: en su opinión, el poeta habría combinado motivos provenientes de diferentes orígenes y estadios, como las prácticas religiosas (el sacrificio a la entrada del Hades sería reminiscencia de rituales de purificación y expiación de la cultura griega), la saga y el canto popular. (Cf. Heubeck, Alfred - Hoekstra, Arie. *A Commentary on Homer’s Odyssey*. Volume II, Books IX-XVI. Oxford University Press, 1990, pp.75-77).

Rodríguez Adrados considera que Homero no ofrecería un cuadro coherente; habría contradicciones, silencios y mezcla de elementos. (Cf. Rodríguez Adrados, Francisco y otros. *Introducción a Homero*. Madrid, Guadarrama, 1963. Cap. XII: “Instituciones micénicas y sus vestigios en el epos”; pp. 321-333).

Mucho antes, Bacon había sostenido que “*pour peu d’attention qu’on apporte à la lecture d’Homère et d’Hésiode, on voit que ce qu’ils rapportent vient de temps plus anciens, et que ce sont des traditions*” (Cf. Bacon et Averanus. 33^e Dissertation sur Virgile. Cit. por Bizouard, J. *Des rapports de l’homme avec le démon*. T.1 Paris, Gaume Frères et J. Duprey, 1863, pp. 119-134. Reeditado por Éd. Saint-Rémi, 1977).

⁴⁹ Kirk, G.S. y Raven, J. E. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Gredos, 1974, p. 227.

⁵⁰ Fabro, C. *Introducción...*, p. 146.

⁵¹ Kirk, G.S. y Raven, J. E., *Op. cit.*, p. 23.

forma de algo ligero y volante, comparable al humo”, como señala P. Chantraine⁵², una vez disuelta la dualidad σῶμα□ψυχή.

ὡς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ γ' ἔθελον φρεσὶ μερμηρίζας
μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν ἐλέειν κατατεθνηυίης.
τρὶς μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει,
τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἵκελον ἦ καὶ ὄνειρα
ἔπτατ'.⁵³

B. Snell va aún más allá: “Homero tampoco tiene ninguna palabra propia para designar “alma” o “espíritu”. Ψυχή, palabra que en griego posterior significa alma, no tiene originariamente nada que ver con el alma que piensa y siente. En Homero, ψυχή es únicamente el alma en cuanto “anima” al hombre, es decir, en cuanto lo mantiene en vida”⁵⁴.

En cambio, el término θυμός o animus, designaría el impulso vital que se introduce con la respiración, se encuentra en el pecho y sobre todo en las vísceras precordiales (especialmente en el corazón⁵⁵) y se expulsa con la última expiración, y pareciera referirse al alma en cuanto “sensorial y espiritual”, es decir, como “principio impulsivo de las fuerzas vitales, del que se originan no solo los sentimientos y las pasiones, sino el mismo pensamiento y el querer”⁵⁶.

⁵² “...anciennement l'âme séparée d'un mort, souffle plus ou moins matériel qui séjourne dans l'Hadès, apparaît sous la forme d'une chose légère et volante comparée à une fumée et à des chauves-souris” (Op. cit. voz ψυχή).

⁵³ “Así dijo y yo, cavilando en mi mente, quería abrazar a mi difunta madre. Tres veces me acerqué – mi ánimo me impulsaba a abrazarla – y tres veces voló de mis brazos semejante a una sombra o a un sueño” (Odys. XI, 204-209).

⁵⁴ Snell, B. Op. cit., p. 26. D. Torres, a su vez, cita a Furley, para quien “la ψυχή presenta una referencia original a la respiración, pero no se usa para un hombre respirando”. Observa también que “no hay un pasaje en Homero en que se use psyché del hombre vivo” (La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes..., pp. 324, 327).

⁵⁵ El θυμός homérico será luego retomado por Platón (Rep 436 a-b), en el cual dicha voz designa el principio de la cólera (ὄργη), al cual Gómez Robledo traduce como “ánimo, cólera o coraje (...) y también ‘corazón’, en sentido psicológico, por supuesto, como lo hacen ciertos autores franceses, influidos tal vez por la acepción tan peculiar que tiene le coeur en Pascal, donde tampoco, por lo demás, es exactamente equivalente a θυμός” (Op. cit., p. 325). Para dicho autor la resemantización platónica es significativa al asignársele la función de “cobeligerante de la razón”, si bien “el sentimiento de honor puede fácilmente llevar al apetito de venganza y lo mismo el afán de dominio y de victoria” (p. 326). A nuestro entender, esto mismo ya estaba “mostrado” en *Iliada*, que elogia numerosas veces el recto coraje de los héroes, a la vez que lamenta la “funesta” cólera de Aquiles.

⁵⁶ Kirk, G.S. y Raven, J. E., Op. cit., p. 227. En un sentido similar parece también usar Arquíloco este término en el Frag. 63 (θυμέ, θυμ’) traducido como “Corazón, corazón, si te turban pesares invencibles...” (Cf. Ferrate, J. *Líricos griegos arcaicos. Antología*. Barcelona, Seix Barral, 1968). La

No se trata de “dos almas” separadas o separables, como bien explica E. Rohde⁵⁷ al refutar la tesis de Th. Gomperz⁵⁸, sino que la distinción es realizada por el intelecto humano al considerar la diversidad de funciones, para lo cual no siempre es fácil encontrar términos que reflejen con precisión la realidad referida⁵⁹. Como señala acertadamente B. Snell, “aquí parecemos encontrarnos a primera vista ante un vacío en el lenguaje homérico; pero, igual que en lo que se refiere al cuerpo, tal vacío puede llenarse por medio de otras palabras que, ciertamente, no significan lo mismo que en las expresiones modernas, pero cubren las mismas necesidades. Por lo que se refiere al alma, las palabras de más importancia son ψυχή, θυμός, y νόος”⁶⁰, los cuales -destaca Furley- suelen aparecer localizados en el cuerpo, “pero no son parte de él”⁶¹ ni se refieren jamás a actividades corporales u entidades físicas.

Por eso el poeta es estimado como el primero en dividir el alma en tres partes⁶², reconociendo al νόος como principio intelectual⁶³ distinto pero no separable de la ψυχή; se considera entonces correcto traducir esta voz como “alma”, y θυμός, según el contexto, a veces como “ánimo” y otras como “vida”, según la

voz *animus* y sus derivados conservaron en latín clásico un valor de suplencia similar, como muestra el mismo Horacio: *Rebus angustis animosus atque fortis appare* (*Od.* II, 10).

⁵⁷ Rohde, E. *Op. cit.*, pp. 10-12.

⁵⁸ Gomperz, Th. *Les penseurs de la Grèce*. Trad. Reymond. Lausanne, 1904-1910. Para Ehnmark habría una clara contraposición entre la visión platónica y la homérica, la cual concordaría con la de los llamados “primitivos”. Éstos habrían presupuesto una pluralidad de almas, de las que la ψυχή representa, en oposición a otras como θυμός, al alma superviviente que habitualmente “parece ser que no tendría nada que ver con la personalidad del hombre vivo” (Cf. Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 325). Cabría mejor preguntarse si no se alude a la misma realidad con nombres distintos en virtud de pasar por diversos estados (animando el cuerpo y habiéndolo ya dejado).

⁵⁹ Cf. II V, 696-698, pasaje que narra que cuando Sarpedón es lanceado, su ψυχή lo abandona, pero el soplo del Bóreas lo reanima “capturando” el θυμός del héroe. Como explica F. Buffière “...le thymos chez Homère est analogue à un foyer de vie que la respiration entretient, ou à un souffle de vie qui, passant par la poitrine, attise notre feu intérieur et s’y réchauffe. En ce sens le thymos n’est pas une seconde âme, qui se surajoute à la psychê, mais le véritable ressort du psychisme humain pendant la vie” (Buffière, F. *Op. cit.*, p. 263).

⁶⁰ Snell, B. *Op. cit.*, p. 26.

⁶¹ Cit. por Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 324.

⁶² Cf. Buffière, F. *Op. cit.*, p. 257. El autor estima que “c’est à lui que Platon aurait emprunté ce découpage devenu classique chez les Grecs”.

⁶³ Esta voz aparece más bien referida a la parte superior de alma, susceptible de recibir y entender las mociones divinas y así de dirigir inteligentemente al hombre durante la vida terrena, como se ve en *Odys.* XVIII, 136-7: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθωνίων ἀνθρώπων / οἶον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγησι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (“Tal es el alma de los hombres sobre la tierra, como el Padre de los hombres y de los dioses la conduce cada día”). También en Hesíodo (*Theog.* 365-6) se lee: Ἴσχε νόω, γλώσσης δ’ τὸ μείλιχον αἶν’ ἐπέστω / δειλῶν τοι τελέθει καρδίη ὄξυτέρη (“Sé fuerte en el pensamiento, guarda siempre la dulzura de la lengua, el corazón amargo te volverá desdichado”).

interpretación de Gómez Robledo⁶⁴. El problema pasa por la asignación precisa del valor de suplencia de cada término sin descuidar el marco contextual pertinente ni olvidar que tal conceptualización debe tener en cuenta tanto el uso de los tropos literarios como las limitaciones mismas del lenguaje humano⁶⁵.

El meollo de la cuestión reside en dilucidar si Platón y Aristóteles, que han recogido estas ideas citando abundantemente los poemas homéricos, han adaptado tales términos a nuevos significados opuestos a los arcaicos, como sostiene buena parte de la crítica moderna⁶⁶, o bien si los filósofos posteriores han desarrollado los conceptos esbozados bajo los términos homéricos sin contradecir básicamente su sentido, como sugieren F. Buffière⁶⁷ y J. Pépin apoyándose en Proclo⁶⁸.

Fabro precisa que *“para Platón el calor interno es una función de la parte irascible (θυμικόν) situada en el pecho. Para Aristóteles el ánimo ya no desarrolla el papel del alma y queda reducido a un mero agente fisiológico: ‘calor intrínseco’ (σύμφιτον, ἔμφιτον θερμόν) como vehículo (ὄχημα) del calor vital con que el alma mueve al cuerpo y opera en él; no es ni el alma ni una potencia, sino un instrumento físico a disposición del alma”*⁶⁹.

⁶⁴ Gómez Robledo, A. “Representaciones helénicas del alma”. En: *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 301 et ss. Para J. Pépin el alma en sentido platónico está designado en general por la voz θυμός (*Idées grecques...*, p. 77).

⁶⁵ Así también puede entenderse que al comienzo de *Iliada* (I, 3-5) se distinguen las almas de los hombres muertos por la cólera de Aquiles, de los propios héroes identificados en el texto con sus cuerpos, presas de los perros y las aves. Si bien es cierto –como apunta Pépin (*Idées grecques...*, p. 77)- que el poeta distingue la ψυχή del hombre mismo, no parece apropiado identificar literalmente a éste con su cuerpo, más aún cuando el mismo autor trae a colación los versos de *Il XXIII*, 244, donde Aquiles se refiere al momento en que él mismo (αὐτός) se hundirá en el Hades.

⁶⁶ Entre otros Ehrnmark, para quien *“el mundo homérico es un mundo de cuerpos”*. La ψυχή recién asumiría la nueva significación de “vida personal” en los círculos órficos y pitagóricos, que a su vez habrían sufrido la reelaboración platónica (Cf. Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 326).

⁶⁷ *“L’opposition est pourtant moins brutale qu’il ne paraît. Platon montre surtout, par Homère, que la raison tantôt gouverne et réprime les élans instinctifs du thymos, et tantôt se laisse mener par eux. Qu’Homère place de façon constante la raison dans la tête, c’est autre chose ; mais que ses héros connaissent la lutte de la froide sagesse contre l’ardente fougue de leurs mouvements premiers, c’est difficilement contestable. Quant à l’âme inférieure que le Timée loge sous le diaphragme –cette âme de la bête brute en nous qui ne pense qu’à manger et boire- c’est bien le gastér des goux de l’Odyssée (...) Il reste que les poèmes homériques éclairent assez bien la psychologie platonicienne et cette tripartition de l’homme en tête, cœur et ventre”* (Buffière, F. *Op. cit.*, pp. 277-278).

⁶⁸ *“Platon, y est-il dit, a contruit des développements entiers à partir de minimes données homériques”* (Cf. Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 111).

⁶⁹ Fabro, C. *Introducción...*, p. 147.

Por su parte, en los poemas homéricos, se observa que muchas de las funciones que luego Platón y Aristóteles asignan correctamente al alma, el poeta las vincula con órganos vitales⁷⁰, despojando al parecer a la *ψυχή* de las funciones intelectivas y volitivas⁷¹. Así lo entendió Rhode, para quien la vida no le vendría al hombre sino de órganos tan materiales como el diafragma (*φρήν, φρένες*) o el corazón (*ἤτορ, κῆρ*), pues “el hombre, según la concepción homérica, tiene una doble existencia: la de su corporeidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte. Esta imagen invisible, y solamente ella, es la psique”⁷².

Sin embargo, cuando se cotejan los textos, no son de ningún modo claros los rastros de esa supuesta “doble existencia”. Más que presentarse como una segunda existencia bajo la forma del oxímoron “imagen invisible”, se puede apreciar que la *ψυχή* anima en vida esa “corporeidad perceptible” hasta que la separación que adviene con la muerte le impide seguir cumpliendo su función al perder el objeto de su animación. En vez de cobrar “vida propia” se muestra como depositaria no sólo del principio vital residual (el cuerpo se disgrega y destruye o es devorado por el fuego de la pira) sino también de ciertas características individuantes que permiten a Odiseo reconocer perfectamente la *ψυχή* de su madre Anticlea entre la turba de sombras:

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ μητρὸς κατατεθνηυίης,
 Αὐτολύκου θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἀντίκλεια,
 τὴν ζῶν κατέλειπον ἰὼν εἰς Ἴλιον ἱρήν.
 τὴν μὲν ἐγὼ δάκρυσα ἰδὼν ἐλέησά τε θυμῷ·
 ἀλλ' οὐδ' ὣς εἴων προτέρην, πυκινόν περ ἀχεύων,
 αἵματος ἄσσον ἴμεν πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι.⁷³

⁷⁰ F. Buffière precisa que Homero “savait en quel endroit du corps siège la raison, en quel endroit le thymos, en quel endroit l'épithymia ; Stoïciens et Platoniciens sont en désaccord sur cette localisation, mais les uns et les autres prétendent qu'Homère est avec eux” (*Op. cit.*, p. 257).

⁷¹ El caso de Heracles, que goza a la vez de la compañía de los inmortales, pero conserva su sombra en el Hades, hizo que Servio, el célebre comentador de Virgilio, viera en Homero una tripartición del alma diferente de la platónica: “celle de l'âme (qui, à la mort, rejoint le lieu céleste de son origine), du corp (qui se dissout dans la terre) et de l'ombre ou simulacre (qui gagne les enfers)” (*In Verg. Aen. Comment.* IV 654, lignes 3-16, éd Stocker-Travis, III, p. 453. Cit. por Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 112).

⁷² Rhode, E. *Op. cit.*, pp. 10 et ss.

⁷³ “También llegó el alma de mi difunta madre, la hija del magnánimo Autólico, Anticlea, a quien había dejado viva cuando marché a la sagrada Ilión. Mirándola la compadecí en mi ánimo, pero ni

Además, si dichos órganos fueran literalmente la fuente originaria de la vida humana, no se explica por qué no la siguen transmitiendo cuando la *ψυχή* abandona el cuerpo. En vez de distanciarla absolutamente de las funciones vitales e incluso de las facultades volitivas e intelectivas, parece mucho más razonable entender que la asignación de tales funciones a órganos corpóreos se deba al uso metonímico del lenguaje⁷⁴, por demás frecuente en textos de indiscutible naturaleza poética⁷⁵. Asimismo, una vez separadas de sus cuerpos, las *ψυχαι νεκύων κατατεθνηότων*⁷⁶ parecen conservar dichas facultades, al menos en estado latente, incluso antes de beber la sangre. De hecho *Áyax* ha conservado la memoria y el rencor de modo ininterrumpido desde el momento de la disputa sobre las armas de Aquiles, e incluso lo percibe y se aleja ofuscado:

‘*Αἴαν, παῖ Τελαμῶνος ἀμύμονος, οὐκ ἄρ’ ἔμελλες
οὐδέε’ θανόν λήσασθαι ἐμοὶ χόλου εἵνεκα τευχέων
οὐλομένων;*⁷⁷

Por otra parte, a diferencia de Odiseo, que experimenta lacrimosa compasión (*δάκρυσα ἐλέησά*) en su ánimo (*θυμῶ*), en su madre no se observa *θυμός*, es decir el *élan vital*⁷⁸ que vivifica al cuerpo, por la sencilla razón de que carece de él, pero que ciertamente se activará parcialmente al contacto con la sangre.

Así, si bien los poemas homéricos parecen ofrecer en esta materia una distribución o atribución de funciones distinta, aunque no absolutamente disímil, de

aun así le permití, aunque mucho me dolía, acercarse a la sangre antes de interrogar a Tiresias” (Odys. XI, 84-89).

⁷⁴ Los ejemplos abundan. Como muestra, *Odys. XX, 18: τεέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ’ ἔτλης* (“Soporta, corazón, otras cosas más terribles soportaste ya”). También Gómez Robledo, como vimos, le asigna la traducción ‘corazón’ a la voz *θυμός* nada menos que en Platón, “*en sentido psicológico, por supuesto*” (*Op. cit.*, p. 325). Por otra parte los estudios de S. D. Sullivan sobre poetas influidos por el lenguaje homérico demuestran la tendencia a asimilar términos y usos: “*si originalmente κραδία y φρένες, θυμός y ψυχή, νόος pertenecen a tres categorías distintas, las distinciones originales, ya desdibujadas en Homero, tienden a reducirse*” (Cf. Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 324).

⁷⁵ R. Pfeiffer llama al autor “*el mayor poeta de todos los tiempos*”, amén de defender la tesis del “*Homerus philologus*” (*Op. cit.* p. 25 et ss).

⁷⁶ *Odys. XI, 38.*

⁷⁷ “*Áyax, hijo del irreprochable Telamón, ¿ni siquiera muerto vas a olvidar tu cólera contra mí por causa de las armas nefastas?*” (*Odys. XI, 553-555*).

⁷⁸ Gómez Robledo, A. *Op. cit.*, p. 305.

la asignación tripartita de Platón⁷⁹ y de la clásica aristotélica⁸⁰, sin embargo dejan entrever claramente que se trata de una misma alma desde lo racional a lo vegetativo, en la que se pone un acento especial en la vida como vida que, por más que la provea el alma, es propiamente vida humana cuando la tiene el cuerpo, como se verá al tratar de la inmortalidad. Queda aún abierta la cuestión sobre la naturaleza última de esta misma, que el primer estoicismo asimiló a su controvertido “soplo” (πνεῦμα), mientras los platónicos la consideraron una realidad espiritual⁸¹.

Los presocráticos y el problema de la inmaterialidad

El paso siguiente lo constituye el planteo específico acerca de la inmaterialidad del alma. Aecio⁸², compilador del s. II d.C., distingue entre quienes le atribuyen una naturaleza corpórea, y entre los que la estiman incorpórea⁸³. Entre los primeros coloca a Demócrito⁸⁴ y entre los últimos a Tales, por ser el primero en llamarla “naturaleza semoviente o eternamente en movimiento” (αὐτοκίνητος καὶ ἀεικίνητος), a Anaxágoras⁸⁵ y a sus seguidores. Entre estos últimos el célebre

⁷⁹ Cf. *Tim.*, 69 c ss.

⁸⁰ Cf. *De An.*, I, 3, 407 b, 13 ss y *De An.*, II, 1, 412 a, 10.

⁸¹ Cf. Buffière, F. *Op. cit.*, pp. 262-263. El autor se inclina más por la tesis de los primeros estoicos, “qui semblent plus proches de la vérité”, a la vez que da por sentado el materialismo de los mismos diciendo que “l’âme, c’est le résultat d’une chimie intérieure, où interviennent eau, air et feu. À la chaleur de feu intérieur, les liquides où baigne le corps vivant s’évaporent, et cette vapeur humide constitue le pneuma” (p. 260).

⁸² De él se transmitieron dos compedios doxográficos que H. Diels (*Doxographi Graeci*, Berlín, 1879) bautizó como *Vetusta Placita*.

⁸³ El caso de Heráclito es del todo particular. Se lo ha acusado de materialismo, aunque él decía que el alma era de naturaleza ígnea (aún hoy es controvertido el carácter de la energía) y no de cualquier fuego, sino del “fuego eternamente viviente” (πῦρ ἀείζωον, *Fragm.* 30, 4), por lo que concluye que el alma es de naturaleza divina. Según R. Cornavaca el fragmento 45 citado más arriba “refleja la preocupación fuertemente antropológica de Heráclito. Para Robinson, quien remite al *frag.* 107, Heráclito sería el primer griego que considera la psykhé (“alma”) como un ‘principio cognitivo’. Disandro (...) destaca el ‘descubrimiento mítico de la absoluta interioridad del hombre’” (*Op. cit.*, p. 213).

⁸⁴ Demócrito considera que en el universo sólo existen corpúsculos de materia indivisiblemente pequeños llamados ἄτομοι. El alma simplemente estaría compuesta de los átomos más finos, lisos y redondos, máximamente móviles, que también constituirían el fuego. Ofrece así una primera interpretación mecanicista del universo, que ejerció una gran influencia en la antigüedad a través de la escuela de Epicuro y sus seguidores.

⁸⁵ Anaxágoras concibe al Νοῦς, causa inicial del movimiento de la constitución de las cosas, como algo infinito y autónomo, separado de todas las demás cosas que existen; le llama “la más fina y pura de todas las cosas, poseedor de todo el saber sobre cualquier asunto y del mayor poder”. También le concibe como ocupando un espacio, por lo que parece que mantiene una concepción material del Νοῦς, formado de la materia más pura y más sutil. No obstante se le considera como el primero que introduce el recurso a un principio espiritual o intelectual, aunque, según las quejas expresadas por Aristóteles (Cf. *Metaph.* 984 et ss), haya recurrido a él sólo cuando la explicación por causas materiales le resultaba imposible.

doxógrafo Estobeo⁸⁶ cuenta a Anaxímenes, Arquelaos, Diógenes de Apolonia y Anaximandro, en virtud de que creían que aire es el principio motor de la naturaleza y, al observar la estrecha conexión entre el acto de respirar y la conservación de la vida, consideraban al alma de naturaleza aérea.

Sin embargo, se trataba de un “aire” muy especial: “a partir de Tales, Anaxímenes y Anaximandro, las relaciones entre Dios, el Alma y la Naturaleza son concebidas con el rigor teórico de la relación de los Muchos al Uno, de los mudables al Inmutable, de las partes al todo como su Realidad y Fin supremo”⁸⁷. Transcribimos como ejemplo el célebre pasaje de Anaxímenes (“ὄν ἡ ψυχὴ, φησὶν, ἡ ἡμέτερα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει”, “Y así como nuestra alma, que es aire, dice, nos mantiene unidos, de la misma manera el viento -o aliento- envuelve a todo el mundo”⁸⁸) en el que se muestran muy atenuados el monismo y el materialismo tradicionalmente atribuidos a los presocráticos al constatarse que los atributos que se otorgan al alma “quedan sin sentido en una interpretación puramente física”⁸⁹.

Más aún, Empédocles considera al ser humano compuesto de una mezcla proporcionada de los cuatro elementos (de tierra las partes sólidas y de agua las líquidas, y el alma, de fuego y de aire), gracias a lo cual el hombre puede percibir la realidad en virtud del principio de que “lo semejante conoce lo semejante” (ἡ δὲ γνώσις τοῦ ὁμοίου τῶι ὁμοίῳ). Así el alma “aérea” permite conocer el “aire divino”: “Con la tierra miramos la tierra, con el aire el aire divino, con el fuego el fuego devorador, con el amor el amor y con la discordia la funesta discordia.”⁹⁰.

⁸⁶ Ecl, I, 49.

⁸⁷ “Y hay que tener muy claro, indica Joël, que esta es la única interpretación que asegura la ‘continuidad’ del desarrollo del pensamiento griego” (Fabro, C. *Introducción...*, p. 204)

⁸⁸ En: Frag. 2, 3. (Cit. por Aecio, I, 3, 4. D. 278). Se ve que, si bien el ἀήρ es el principio primordial de todas las cosas, no se trata del aire atmosférico, sino de un protoelemento eterno, divino, viviente, ilimitado, inextinguible, sutil, ligerísimo, penetrante, movilísimo, casi incorpóreo, que es el principio del movimiento y de la vida (respiración) de todas las cosas (Cf. Kirk, G.S. y Raven, J. E., *Op. cit.*, p. 226). También Rohde en *Op. cit.*, p. 194.

⁸⁹ Cf. Fabro, C. *Introducción...*, p. 206. En el mismo sentido, E. Elorduy (*Op. cit.*, p.126) señala que respecto de la inmaterialidad del alma “Anaxágoras, antes que Platón, se había expresado en fórmulas más felices que las platónicas”. También Rey Altuna sostiene, citando a E. Zeller, que “deducir de esta doctrina primitiva, indirecta y fragmentaria (...) el materialismo integral de los presocráticos, nos parece aventurado, por no decir insostenible” (*Op. cit.*, p. 19).

⁹⁰ Cf. Diels, H. Frag. B 109: γαίην μιν γὰρ γαῖαν ὀπίσπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον, στοργὴν δ' στοργῆι, νεῖκος δέ τε νεῖκει λυγρόν. El carácter inmaterial de la divinidad reconocido por Empédocles descarta toda interpretación reduccionista que

El salto crucial de la concepción “incorpórea” del alma, como realidad sutil y penetrante, a la de “espiritual”⁹¹ parece remontarse a los órficos sobre los cuales los pitagóricos basaron su doctrina⁹². Al exponer estos últimos sobre la naturaleza íntima del alma, la denominaron *ἁρμονία* y colocaron como principio de las cosas a los números, “*contenidos de naturaleza inteligible*”, dejando entrever “*la separación neta entre lo material y lo espiritual*”⁹³ al introducir dualmente lo inteligible (es decir, lo espiritual) junto a la sustancia corpórea, y constituyéndose como señala W. Jaeger, “*en un antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma o espíritu de Platón y Aristóteles*”⁹⁴. El inconveniente residía en que la armonía, amén de ser siempre buena, es una modificación o combinación más que un “algo”

identifique anacrónicamente dicho “aire” con el concepto que del aire tiene hoy la física moderna (“*γὰρ τοι θεῖον οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν ἡμετέροις ἢ ξερσὶ λαβεῖν*”, “*No es posible acercarse a la divinidad de suerte que se la vea con los ojos y se la toque con las manos*”. “*φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μῦνον, φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοσα θοῆσιν*”, “*Dios es un espíritu sagrado e inefable, que penetra el mundo entero con el pensamiento veloz*”. Diels, H. Frag. B 134). Además distinguía entre alma orgánica, mortal, y daimon divino, inmortal y decía que las almas, unas veces andan vagando por los espacios y otras se encarnan en cuerpos materiales en sucesivas transmigraciones regidas por la necesidad (Diels, H. Frag. B 112). Por su parte, en el Poema de las purificaciones ve al alma caída del estado feliz primitivo y lejos de su patria, encerrada en un cuerpo material: “*De qué estado privilegiado y de qué plenitud de felicidad he caído así en la tierra, conversando entre los mortales*” (“*ἔξ οἴης τιμῆς τε καὶ ὄσσου μῆκεος ὄλβου ... ὅδε λιπὼν μετὰ θνητῶν ἀναστρέφεται*” Diels, H. Frag. B 119).

⁹¹ “*Es patente que lo que fue realmente fecundo en esta doctrina y estaba preñado de influencia futura no fue la concepción mítica de la transmigración, sino el empuje que habría de dar la teoría del desarrollo de la idea del alma como unidad de la vida y del espíritu, y el vigor con que concibió esta ψυχή como un ser espiritual por su propio derecho, del todo independiente del elemento corpóreo*” (Cf. Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, FCE, 1952, p. 88).

⁹² El orfismo es, ante todo, una doctrina de salvación. Para Nietzsche se trata del aspecto dionisiaco, complementario de lo apolíneo en el alma griega. Rohde, por el contrario, lo consideraba una irrupción extraña a la medida helénica. Sea como fuere, el orfismo considera que los hombres han nacido de las cenizas de los Titanes que devoraron a Dionisio y por ello tienen dentro de sí un elemento malo heredado de los Titanes, el cuerpo, y otro bueno, heredado del dios, el alma, encerrada en el primero como en una cárcel o tumba. El sentimiento de una “impureza primitiva” lleva consigo el deseo de purificación para liberarse del elemento malo y hacer predominar al elemento bueno o divino. Las purificaciones consistían en la práctica de ciertos ritos y sacrificios, y en llevar una vida ascética para dominar el cuerpo.

⁹³ Pitágoras hizo dar a la inteligencia humana un gran paso al determinar que el principio primordial del universo no es algo material, sino que la causa primera del universo es el orden y la armonía que producen los números. El hombre consta de dos partes distintas: el cuerpo, compuesto de elementos materiales, y el alma, de procedencia celeste. Las almas son partículas desprendidas del πνεῦμα infinito que andan vagando por la atmósfera hasta que se encarnan en los cuerpos, en los cuales entran por la respiración. El alma era también un número, pero un ἄριτμος ἀποκίνητος, “número semoviente” (Cf. *De An.*, I, 4, 407 b). Antecedente de este dualismo inteligible-material podría considerarse al ya mencionado Heráclito con su alma-razón (λόγος) que se incrementa a sí misma (Fr. 115 en la edición de Walzer), y a Anaxágoras con su νοῦς sustancialmente distinto del mundo corpóreo (Cf. Fabro, C. *Introducción...*, p. 206-7). La relación del alma espiritual con el carácter numérico y musical que implica la noción de armonía alcanzó los tiempos cristianos, ya que S. Hildegarda de Bingen explica que en virtud de su naturaleza espiritual “*symphionalis est anima*” (*Epistula XLVII*, (Cf. Migne, J.P. *Patrologia Latina*, t. 197, *Liber epistolarum*, col. 221, Paris, 1882).

⁹⁴ Jaeger, W. *La teología...*, p. 91.

sustancial, como bien señala Platón⁹⁵, paladín del alma subsistente en sí, semoviente e inmortal.

El alma en los diálogos platónicos

Con Sócrates, el alma es claramente reconocida como “*el constitutivo formal de la persona humana (...) lo absolutamente valioso para el hombre*”⁹⁶, lo que debe cuidar (*θεραπεία καὶ ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*) y conocer por mandato divino⁹⁷, porque en ella residen la virtud, la verdad y la sabiduría, como se lee en este célebre pasaje de la Apología:

*¿Cómo es posible, mi excelente amigo, que siendo tu ateniense, ciudadano de la mayor ciudad del mundo y de la más renombrada por su sabiduría y su poder, no te avergüences de no haberte cuidado sino de tus riquezas, para aumentarlas lo más que puedas, así como de tu reputación y tus honores, y no te ha preocupado, en cambio, ni has pensado en la sabiduría, en la verdad, en tu alma, para hacerla lo mejor posible? Y si alguno me contradice y afirma que sí tiene cuidado de su alma, no penséis que le voy a dejar ni a irme luego, sino que le interrogaré, le examinaré y discutiré con él; y si me parece que no posee la virtud, por más que lo aparente, le echaré en cara que tenga en tan poco lo que vale más, y en tanto, por el contrario, lo más vil.*⁹⁸

⁹⁵ *Phaedr.*, 93 b.

⁹⁶ Cf. Gómez Robledo, A. *Op. cit.*, p. 318.

⁹⁷ F. Rego señala que el signo distintivo de Sócrates “*es el cuidado de las cuestiones ético-teológicas. A la luz de este aspecto religioso, aparece la búsqueda del orden incorpóreo como principio de lo real, y la apelación al método socrático para alcanzarlo*” (*Op. cit.*, p. 61).

⁹⁸ *Apol. Soc.* 29 d-e: “ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνη ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελήῃ οὐδὲ φροντίζεις;” καὶ ἐάν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ καὶ φῆ ἐπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς ἀφήσω αὐτὸν οὐδ’ ἄπειμι, ἀλλ’ ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῆ κεκτῆσθαι ἀρετήν, φάναι δέ, ὀνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος.

Así y todo, Sócrates no se ocupa de definir el alma con toda la precisión de un filósofo sistemático, aunque deja bien plantadas las bases para que lo hagan Platón y Aristóteles.

Aún cuando el autor del *Fedro* haya dejado abiertos muchos de los planteos acerca del tema, aceptamos con A. E. Taylor⁹⁹ que los principales elementos esbozados en el mencionado diálogo alcanzan su desarrollo en la *República*¹⁰⁰ y *Las Leyes*¹⁰¹, de donde tomamos estas ideas fundamentales: el alma es sustancia subsistente porque debe mover a las demás cosas, por lo cual no sólo es independiente del cuerpo¹⁰² e inmortal, sino también preexistente al cuerpo y, habiendo tantos movimientos como almas, existiría un *anima mundi* y hasta los astros tendrían la propia¹⁰³. Es forjada por el Demiurgo siguiendo el modelo de las Ideas y constituye un intermedio entre éstas y la materia inerte¹⁰⁴.

En el *Timeo* Platón supone en el hombre un triple principio de movimiento en el que “lo más noble” del alma (τὸ βέλτιστον □ el νοῦς), como el auriga de un carro, es principio de la ciencia y de las acciones virtuosas y hermosas, mientras que lo “irascible” (τὸ μέτεχον τῆς ψυχῆς), que impulsa los actos de valentía, y lo “innoble” (τὸ φαῦλον ἡμῶν), motor de los apetitos sensuales, se asimilan a los dos caballos que tiran del carruaje, uno generoso y otro perezoso¹⁰⁵. Aunque cada una de

⁹⁹ Taylor, A. E. *Plato, the man and his Work*. New York, 1936, p. 306.

¹⁰⁰ Cf. *Rep.* 436 a-b.

¹⁰¹ Cf. *Leges*, 894 c - 898 d.

¹⁰² Si bien en el *Alcibíades* (130 c) identificaría al hombre con el alma, en el *Fedón* (64 e et ss) precisa que el interés del hombre debe centrarse en el alma y que la verdadera ciencia exige separarse del cuerpo y mirar las cosas en sí mismas con los ojos del alma. F. Rego apunta incluso el dualismo de las comparaciones entre el alma y el cuerpo (barquero-nave, músico-instrumento, etc.), pero destaca que “la intención unitiva es clara: hay integración entre el orden sensible y el inteligible”, por lo que “aunque Platón tiene manifestaciones dualistas, no deja de percibir cierta integración ontológica entre los constitutivos esenciales del hombre” (*Op. cit.*, pp. 62-63).

¹⁰³ Cf. *Leges* 898 c-d, y también *Tim.*, 34 b – 36 b.

¹⁰⁴ En el *Timeo* se lee que el demiurgo se encargó directamente de la creación de los seres divinos a los cuales les encomienda la tarea de formar el cuerpo humano. Sin embargo la razón es el único elemento del hombre que es obra suya, siendo creadas las almas humanas con los restos de sustancia que había servido para crear el alma del mundo (41 a – 42 c). Por su parte los dioses crean las “partes mortales” del alma, lo irascible y lo concupiscible (69 c – 72 e). A. E. Taylor destaca que las almas humanas “are ‘mingled’ by the Creator in the same ‘bowl’ as the soul of the οὐρανός, but are not blended with the same perfection; they are a ‘second’ or a ‘third’ vintage (δεύτερα καὶ τρίτα). Note that they are blended directly by the hands of the Creator, and they are not made of what was left in the κρατήρ” (*A Commentary on Plato’s Timaeus*. Oxford at the Clarendon Press, 1962, p. 255).

¹⁰⁵ Cf. *Tim.*, 69 c ss. Gómez Robledo llama la atención sobre lo propio de la psicología platónica, no exactamente asimilable ni con la psicología empírica ni con la escolástica psicología racional. Platón no sólo no prescinde de los contenidos de valor, sino que, en *Rep.* X 611 b-e, “contrapone el alma en

estas “partes” reside en determinados miembros del cuerpo¹⁰⁶, en el *Fedro* reconoce la absoluta simplicidad y espiritualidad del alma humana¹⁰⁷ por lo que los neoplatónicos entendieron la antedicha composición referida sólo a la inteligibilidad. De hecho, afirma la unidad al explicar que sólo las almas que dominan el “caballo” concupiscible y dan preeminencia al irascible, pasan, después de la muerte del cuerpo que las aprisiona, a la inmortalidad definitiva y a la contemplación de las Ideas, los inteligibles puros, mientras que las que den rienda suelta al caballo voluptuoso deberán purgar aún en otros cuerpos¹⁰⁸.

La sistematización aristotélica

Aristóteles, animoso adherente de estas teorías en su juventud¹⁰⁹, le observa luego a su maestro que no cualquier alma es contenida en cualquier cuerpo¹¹⁰, sino

su ‘naturaleza más verdadera’ o ‘tal como es en verdad’, a la descripción empírica del alma ‘tal como se nos muestra en su condición actual’” (pp. 322-3).

¹⁰⁶ La cabeza alberga la parte más divina del alma, la inteligencia (Cf. *Tim.*, 44 d – 45 b), mientras que en el tórax reside la parte irascible y en la zona del vientre la concupiscible (70 a – 72 e).

¹⁰⁷ Cf. *Phaedr.*, 246 a ss. El alma (siempre en singular) del hombre “se asemeja a las fuerzas combinadas de un tiro alado y del cochero que las dirige” (ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου□□)

¹⁰⁸ Cf. *Tim.*, 42 e. Gómez Robledo explica que de su parentesco con las ideas enunciado en el Fedón le resulta al alma su unidad, inmaterialidad e indivisibilidad: “en este punto no ha habido la menor variación por parte de Platón, del principio al fin. Es el alma, la misma y por sí misma (αὐτὴ δι’ αὐτῆς ἢ ψυχῆ) la que con o sin el concurso del cuerpo, siente, desea, razona y delibera en cada uno de nosotros” y sólo “por comodidad de lenguaje podemos hablar, si nos place, de ‘partes’ en el alma, o más aún de tres almas, que serían la racional, la pasional y la apetitiva, pero a conciencia de que estamos esta vez empleando metáforas” (*Op. cit.* p. 323-4).

¹⁰⁹ Muchos eruditos, como W. Jaeger, apoyados por abundante documentación y recurriendo a la crítica comparada, se avienen a aceptar la existencia de dos períodos en Aristóteles: un primer Aristóteles, discípulo de Platón, que escribió notables diálogos y tratados con modelos, terminología y doctrinas platónicas, como el *Eudemo* o del Alma, el *Grillo* o sobre la Retórica, el *Protréptico*, que inspira el *Hortensio* de Cicerón, quien elogió su estilo: “*flumen orationis aureum*” (Cf. *Acad.*, II, 39, 119). Plotino contraponen a la doctrina del alma como forma del cuerpo que aparece en el *De Anima* II, 1, los argumentos de la *Ética a Eudemo* del primer Aristóteles (Cf. *Enn.*, IV, 7, 8), donde el hombre se definiría sólo por su alma, de acuerdo al estudio de J. Pépin (*Idées grecques...*, pp. 14-19, 80-84, 220-223). Luego el pensamiento del Estagirita fue abandonando muchas doctrinas de la Academia: de una metafísica que principalmente tendría como objeto las sustancias “suprasensibles”, pasa a otra dedicada a explicar las condiciones de inteligibilidad del mundo físico, de la experiencia. A este segundo período correspondería el “*Corpus Aristotelicum*” a cuyos textos debe ceñirse el investigador, sin despreciar los fragmentos y las referencias a las obras perdidas contenidas en otros documentos.

¹¹⁰ Cf. *De An.*, I, 3, 407 b, 13 ss. “En el sentir de Aristóteles, las dos partes o subpartes del alma irracional serían en primer lugar la potencia vegetativa, que nos es común con los animales y hasta con las plantas, por no participar en nada de la razón, y en segundo lugar la parte sensitiva o ‘deseiderativa’, que sí percibe, para obedecerlo o contrariarlo, el mandato de la razón, en la cual, por consiguiente, “participa” de cierto modo. Ahora bien, en el apetito o deseo en general, están incluidas tanto la concupiscencia como la cólera: la ὄρεξις es el género cuyas especies son la ἐπιθυμία y el θυμός” (Gómez Robledo, A. *Op. cit.*, p. 328).

que existe una estrecha correlación entre ambos que expresa con la voz *ἐντελέχεια*, “acto y forma”¹¹¹ (y no sólo principio motor o *ἐνδελέχεια*, “movimiento continuo y perenne”) del cuerpo al que se une en el ser al modo de la forma a la materia. El alma es acto primero de la vida orgánica¹¹², pero no se identifica necesariamente con el ser¹¹³ ni con la vida, pues existen formas de ser inferiores (entes inorgánicos) y superiores (sustancias espirituales) al alma que es principio vital de los cuerpos. Esta alma ya no tiene una subsistencia suficiente y semoviente en sí, la cual a secas pertenece al viviente entero, el *σύνολον* □ conjunto o compuesto de materia y forma. Sin embargo el *σύνολον* no podría ser sustancia si sus componentes no pertenecieran al orden sustancial, por lo que el alma principalmente (por ser acto) y el cuerpo son sustancias “de alguna manera”, es decir incompletas, como “coprincipios”. De allí deduce que toda forma sustancial que es acto primero de un cuerpo no puede ser sino simple (si estuviese compuesta en sí misma, sería acto primero de otra materia anterior al cuerpo y peligraría la unidad sustancial del compuesto), incorpórea (es corpórea sólo la sustancia completa, no el principio que le da al cuerpo su especie, su ser y su unidad) e inextensa (la extensión es atributo únicamente del compuesto).

Al ser el hombre un ser viviente corpóreo, tal definición de alma como forma del cuerpo podría llevar a pensar (como históricamente ocurrió) que también el alma humana, por más incorpórea que sea, está ligada a la materia en su ser y en su actuar¹¹⁴. Aristóteles, mostrando con su propia obra que el hombre no vive sólo de cosas terrestres y sensaciones, sino que, disponiendo de los propios actos, busca los valores supramundanos de las artes, las ciencias, la moral y la religión, a la vez que se afana por obtener una permanencia y una felicidad ilimitadas, señala que el caso del hombre es del todo particular: su alma es de otra naturaleza que la de las formas corporales. Como Platón, que en *Leges* 726 a consideraba al alma como lo más

¹¹¹ *De An.*, II, 1, 412 a, 10: ἔστι δ' ἡ μὲν ἕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια. J. Pieper llama entonces al hombre como “el complejo estructural resultante de la unidad de cuerpo y alma” (Cf. *Muerte e inmortalidad...*, p. 59).

¹¹² El Estagirita define al alma como “acto primero del cuerpo orgánico” (*ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος*, 412 a 28, y *ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*, 412 b 5) y también como “aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos o entendemos” (*ἡ ψυχὴ δ' τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως*, 414 a 13).

¹¹³ Sin embargo, dado que el cuerpo se disipa y se corrompe al irse al alma (*De An.*, II, 411 b 8-9), el Aquinate la considera no sólo principio de vida, sino también *causa essendi* (*In III De anima*, 7, 319), como apunta Rego (*Op. cit.*, p. 68).

¹¹⁴ En este sentido se expresan los comentaristas positivistas de fines del s. XIX y principios del XX, como R. Hicks (*Op. cit.* Cf. la nota referida a la voz *ἀμιγής*).

divino después de los dioses, para el estagirita la parte superior, el principio intelectual (νοῦς) del hombre, es algo divino (θεῖον)¹¹⁵ que proviene de fuera (θύραθεν)¹¹⁶, pero que es a su vez aquello por la cual la misma alma “piensa y concibe”¹¹⁷. Así, en el Libro X de su *Ética Nicomaquea*, se lee que ese “algo divino” lo es “por comparación al hombre”¹¹⁸ (ὁ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον) y no debe ser entendido al modo de los comentaristas posteriores que, ignorando los diversos modos de participación¹¹⁹, lo interpretaron groseramente como un “pedazo” o “parte material” de la Divina Sustancia, dando lugar a disquisiciones panteístas ajenas al texto aristotélico. De hecho el filósofo, como distinguen E. R. Dodds¹²⁰ y J. Pépin¹²¹, no dice “Dios” (Θεός), sino “ya sea él mismo algo divino o lo más divino en nosotros (...) el intelecto es la mejor parte de nosotros mismos y los objetos alcanzables por el intelecto son los más elevados de todos los objetos cognoscibles”¹²² (εἴτε θεῖον ὃν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, (...))

¹¹⁵ Cf. *Eth. Nic.* 1177 a 12-21. Horacio en *Sat.* II, 2, 78-79 también se hace eco de este carácter “divino” del alma, como se indicará oportunamente.

¹¹⁶ “λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον” (*De gen. An.* II, 3, 736 b, 27-28).

¹¹⁷ Literalmente, “lo que del alma es llamado intelecto, y yo digo que el intelecto es aquello por lo cual el alma piensa y concibe” (ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς, λέγω δε νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ) (*De an.*, III, 4, 429 a 23-4).

¹¹⁸ *Eth. Nic.* 1177 b 30.

¹¹⁹ Platón desarrolló un concepto de participación principalmente lógico (del género en las especies, de las especies en los individuos y de las perfecciones conceptual y realmente separadas del mundo de las ideas a las perfecciones participadas), mientras que Aristóteles, dando prioridad a las sustancias, a cada ente, profundizó la participación metafísica (participación en el ser). Ya Platón había sostenido que la participación puede ser entendida como “tomar parte” y también como “realizar imperfectamente la totalidad de lo participado”, al modo como la sabiduría del maestro se participa en los alumnos, sin dividirse lo participado ni perder perfección, amén de que cada uno que lo recibe lo tiene a su modo y como cosa propia. Algo análogo podría decirse de la luz o el calor (Cf. Fabro, C. *La Nozione Metafisica di Partecipazione*. Segni, EDIVI, 2005, pp. 49-76). Precisaré luego el Angélico: *Omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius* (Cf. *De Malo*, q. II, a. 9 ad 16.) unde in *VIII Metaph.*, dicitur quod species rerum sunt sicut numeri quorum species variantur secundum additionem et subtractionem (“Por esto In *VIII Met.* se dice que las especies de las cosas son como los números por lo que las especies varían según una adición y sustracción”. Cf. I *De Generatione et Corruptione*, I, c.). Y concluye: *Dicendum quod secundum Philosophum etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse* (Cf. *De Pot.*, q. VI, a. 6 ad 5).

¹²⁰ Dodds, E. R. *Op. cit.*, p. 238. El erudito, al referirse a *Eth. Nic.* 1177 b 25 ss, compara la posición de Aristóteles en este punto con la de Zenón: “The founder of Stoicism went further still: for Zeno, man’s intellect was not merely akin to God, it was God, a portion of the divine substance in its pure or active state”.

¹²¹ Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 224. Y precisa: “il n’est plus question que νοῦς: la vie selon l’intellect, on ne la vivra pas en tant qu’homme, mais en tant qu’un élément divin se trouve dans l’homme (...) si l’intellect, comparé à l’homme, est un être divin, la vie selon l’intellect est également divine comparée à la vie humaine”.

¹²² *Eth. Nic.* 1177 a 20-21.

κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἢ ἐνέργεια καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς); por ello la felicidad se alcanza en la contemplación, por ser esta la actividad conforme a las virtud más elevada, la de la parte más noble del hombre. En este sentido, el gran crítico y editor J. Tricot recomienda particularmente¹²³ la precisión del comentario tomista, compuesto, según la máxima de su maestro, con el fin de “*facere Aristotelem intelligibilem latinis*”:

*Pues algunos dijeron que el entendimiento humano es algo sempiterno y separado, de acuerdo a lo cual el entendimiento mismo es algo divino, pues decimos que las cosas divinas son sempiternas y separadas. Otros, en cambio, sostuvieron, como Aristóteles, que el entendimiento es una parte del alma y según esta posición el entendimiento no es absolutamente algo divino, sino lo más divino entre todas las cosas que hay en nosotros, a causa de la mayor conveniencia que tiene con las sustancias separadas, según que su operación se realiza sin órgano corpóreo*¹²⁴.

La referencia a la actividad del intelecto sin necesitar del cuerpo (salvo, en un primer momento, de las imágenes por él producidas), nos introduce al tema de la espiritualidad del alma¹²⁵, no sólo desarrollada por el filósofo mediante al argumento del conocimiento¹²⁶ (*De Anima* III, 4-5), base del planteo acerca de la inmortalidad, sino también en la *Ética Nicomaquea*¹²⁷ al develar la esencia¹²⁸ del νοῦς mediante su

¹²³ Tricot, J. *Aristote. Éthique...*, p. 508, note 4.

¹²⁴ Sancti Thomae, *In libros Ehticorum...*, n° 2084, p. 570, en la versión española citada. El texto latino dice así: “*Quidam enim posuerunt intellectum humanum esse aliquid sempiternum et separatum. Et secundum hoc ipse intellectus esset quiddam divinum. Dicimus enim res divinas esse, quae sunt sempiternae et separatae. Alii vero intellectum partem animae posuerunt, sicut Aristoteles. Et secundum hoc intellectus non est simpliciter quiddam divinum, sed est divinissimum inter omnia quae in nobis, propter maiorem convenientiam quam habet cum substantiis separatis, secundum quod eius operatio est sine organo corporeo*” (X, 10, n° 5).

¹²⁵ En *De an.*, III, 4, 429 a 24-29 se lee que el “alma intelectual” (νοητικὴ ψυχή), que el Filósofo distingue del “alma entera” (ὅλη ψυχή) no está mezclada con el cuerpo (οὐδ’ μειμῖχθαι τῆ σόματι), pues si no se volvería de una cualidad determinada (como frío o calor) que impediría el conocimiento, o bien poseería un órgano como las facultades sensitivas cuando en realidad no tiene ninguno; antes bien dicha alma intelectual debe ser entendida como el lugar de las ideas “no en entelequia, sino en potencia” (οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη), “*restriction qui transforme complètement la conception de Platon*” (Tricot, J. *Aristote. De l’âme...*, p. 175, note 4).

¹²⁶ La inmaterialidad que hace posible el conocimiento le posibilita tener en sí en cierto modo todo el universo. Puede, de modo intencional, pero como propio acto, poseer las formas de todas las cosas, asemejándose así a la infinitud divina.

¹²⁷ Cf. *Eth. Nic.* 1177 a 19 – 1178 a 10.

¹²⁸ El principio implícito es *operari sequitur esse*, señalado por G. Rodier: “*Il y a un parallélisme entre les facultés du sujet et la valeur ontologique de l’objet*” (Cf. *Études de Philosophie Grecque.* Paris, 1923, p. 112).

propia actividad contemplativa, la única proporcionada a objetos espirituales¹²⁹, autosuficiente¹³⁰ y realizada casi sin fatiga del cuerpo¹³¹.

Si bien no están plenamente desarrolladas en los escritos del estagirita todas las precisiones posibles acerca de la naturaleza de esta alma intelectual ni de sus relaciones con el cuerpo y las actividades inferiores, es evidente que el filósofo logra delinear agudamente más que las primeras soluciones. Tal circunstancia no le ahorró sin embargo las encendidas respuestas del neoplatonismo¹³² e incluso una regresión de algunos sistemas filosóficos a la corporeidad del alma con sus más y sus menos.

El alma en la Estoa

El caso de los estoicos es sumamente discutido, si bien aceptan que el alma es “naturaleza dotada de fantasía y de tendencia”¹³³ (a diferencia de la mera naturaleza que es solo principio de movimiento pero sin impulso ni conocimiento), no la admiten como ἐντελέχεια ya que suponen que sólo una naturaleza corpórea puede actuar sobre los cuerpos físicos¹³⁴. Consideran que el alma es chispa del “Espíritu universal” de Dios¹³⁵ y la llaman πνεῦμα, pero como “vapor formado de aire y

¹²⁹ A tal efecto señala J. Tricot: “*Quelles vérités (περὶ ᾧ, 1177 a 21) sont donc objet de la contemplation du νοῦς? Ce sont les vérités en mathématiques, en métaphysique et en philosophie de la nature, qui sont les trois branches de la sagesse théorique (Cf. Métaph., E, 1, 1026 a 18 et ss). Bien entendu, dans la hiérarchie des sciences théorétiques, c’est la métaphysique qui occupe le premier rang, en raison de la absolue réalité de son objet, qui est la forma pure, éternelle et séparée (en d’autres termes Dieu, et la Métaphysique est ainsi Théologie)*” (Tricot, J. *Aristote. Éthique...*, p. 509, note 3).

¹³⁰ La ἀὐταρκεία pertenece en sumo grado a la actividad contemplativa “...sapiens speculativo, qui potest speculari veritatem, etiam si solus secundum seipsum existat. Quia contemplatio veritatis est operatio penitus intrinseca ad exterius non procedens. Et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in sapientia” (Sancti Thomae, *In libros Ethicorum...*, X, 10, n° 16).

¹³¹ J. Tricot observa que “la vie théorétique est la seule qui puisse se continuer longtemps sans fatigue” y que dicha continuidad “...est aussi, à un degré plus éminent, celle de l’activité du premier Moteur, selon les célèbres analyses de la Méthaph. □ 7, 1072 b 14 et ss.” (Aristote. *Éthique...*, p. 509, note 4).

¹³² A la concepción aristotélica del alma como entelequia del cuerpo, Plotino le opondrá siete argumentos (*Enn.*, IV, 7, 8) para defender la tesis platónica, que serán seguidos por Proclo (*In Parmenidem*, 998, 19).

¹³³ Filón, *Leg. Alleg.*, II, 22.

¹³⁴ “*De Cléanthe à Chrysippe jusqu’à Épictète et Marc-Aurèle, les stoïciens se sont demeurés attachés, avec une persévérance remarquable, à la définition de l’homme par l’âme seule, entendue comme ψυχή ou comme νοῦς*” (Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 143).

¹³⁵ Esta noción está en las *Disputationes Tusculanae* V, 38 de Cicerón y posiblemente a través de este texto le haya llegado a Horacio, quien en *Sat.* II, 2, 79 considera al alma en su aspecto superior y capaz de la virtud (*animus*) *divinae particulam aurae*.

fuego” y mezclada con el cuerpo, como se ve en las definiciones de Galeno (“*el alma es un cuerpo sutil que se mueve por sí misma según las razones seminales*”) y Crisipo (“*el alma es espíritu metido en nosotros y difundido de manera continua en todo el cuerpo*”)¹³⁶. Esto les acarreó los irónicos embates de algunos neoplatónicos como Calcidio (“*los que dicen que el alma es espíritu afirman llanamente que el alma es cuerpo. Pero si es así, entonces el cuerpo se une a otro cuerpo*”¹³⁷) y a su vez llevó a varios historiadores y críticos a pronunciarse secamente sobre el “materialismo”¹³⁸ de la Estoa, aún cuando “*en la formación del hombre tiene el espíritu una participación tan activa, tan preponderante y tan intensa que ninguna otra filosofía puede ser en este sentido más espiritualista que la estoica*”¹³⁹.

Nos parece bien orientado E. Elorduy quien parte de las necesarias precisiones lingüísticas para alcanzar una mejor comprensión de la polisemia terminológica. Señala que las voces “cuerpo” y “materia”, casi equivalentes para el pensamiento moderno, “*distaban mucho de identificarse para un estoico, para quien la espiritualidad más exenta de toda partícula material no estaba reñida con el concepto de corporeidad*”¹⁴⁰. Con respecto a la noción de *πνεῦμα*, distingue tres funciones pneumáticas:

*El πνεῦμα ἐκτιχόν, al que deben los cuerpos su cohesión, el πνεῦμα φυσικόν, causa de todos los procesos orgánico-fisiológicos, y el πνεῦμα ψυχικόν, que es principio de la vida cognoscitiva. Mas sería erróneo considerarlos tres espíritus distintos; se trata de un solo πνεῦμα*¹⁴¹ que,

¹³⁶ Recopilados por von Arnim, A. *Stoicorum veterum fragmenta*. T. II, Leipzig, 1903, pp. 218 y 238. En *Sat*, I, 3, 127, y en II, 3, 38 et ss Horacio ironiza sobre la enseñanza del maestro estoico.

¹³⁷ “*Ergo spiritum animam esse dicentes, corpus esse animam plane fatentur. Quod si ita est, corpus corpori sociatum est*” (*In Plat. Timaeum.*, c. 221, Leipzig, Wrobel, 1876, p. 257).

¹³⁸ Vgr. L. Stein en su clásica *Die Psychologie der Stoa* (Berlín, 1896). También Fabro, aunque con matices, considera que la supervivencia de la “parte” superior del alma “*no basta para sustraer a los estoicos de la acusación de materialismo*” (*Introducción...*, p. 213).

¹³⁹ Elorduy, E. *Op. cit.*, T. I, p. 121.

¹⁴⁰ El autor cita a su favor a Tertuliano, quien es su *De Anima* (5, ML, 2, 653) habla de la “*Corpulentia animae*”, y le reprocha a Stein (*Die Erkenntnistheorie der Stoa*) el “*interpretar los términos empleados por los estoicos en la significación moderna de sus palabras, no en la que tenían en la filosofía del Pórtico (...)* Nuestros conceptos de cuerpo y de materia no tienen que ver nada con los conceptos análogos de la antigua filosofía. Es un anacronismo hacer a los estoicos materialistas en el sentido actual de la palabra” (*Op. cit.*, pp. 121 y 124-5).

¹⁴¹ De hecho San Pablo (1 *Cor*, II, 14-15), sin negar por supuesto la unicidad del alma, puede distinguir entre el hombre espiritual (*πνευματικός*), que participa del Espíritu de Dios, el hombre animal (*ψυχικός*), limitado al principio vital racional y el carnal (*σαρκινός*), sometido a sus pasiones inferiores.

según las disposiciones del sujeto (ὑποκείμενον) en que actúa, puede tener las manifestaciones de mera cohesión, las orgánicas e, incluyendo más o menos las anteriores, también las cognoscitivas (...) finalmente, sobre la materia capaz de esa vida sensitiva o animal el espíritu siembra lógos racionales (λόγους σπερματιχούς), los cuales son capaces de desarrollarse hasta llegar a una vida verdaderamente racional, si el hombre por una educación adecuada y un trabajo constante logra ir librando al espíritu de la servidumbre de la materia¹⁴².

El estudioso, habiendo reafirmado la distinción y contraposición estoica entre materia y λόγος¹⁴³ a la que nada le quita el que éste sea representado a veces con imágenes materiales, precisa luego la naturaleza del πνεῦμα y del cuerpo:

El que el πνεῦμα fuera algo intermedio entre el fuego y el aire nada quiere decir contra la espiritualidad del mismo; pues aún cuando para nosotros, que nos sentimos ufanos por conocer la composición del aire y por poder reducirlo a estado líquido, el aire sea material, no por eso tenía que serlo para los antiguos, que, tal vez, por desconocer su composición, lo creyeron completamente espiritual, como Dios y los seres supramateriales. Además ocurre preguntar: ¿se consideró al alma y a Dios tan espirituales como el aire, o se consideró al aire tan espiritual como a Dios y al alma? Sería una petitio principii decidirse por el materialismo de una escuela basándose en una etimología desconocida, pues ignoramos si la suma inmaterialidad de Dios sirvió para explicar la espiritualidad de Dios. Además de que, como queda indicado, es apriorístico suponer la materialidad del aire y del fuego, que para los antiguos parecía más como energía dinámica que como objeto estático; en cambio, la materia constituía para ellos pura pasividad de imperfección...¹⁴⁴

¹⁴² Según Epícteto, aún las funciones vegetativas y sensibles del hombre las hace su alma racional, que es completamente distinta del alma de los frutos. Sólo Posidonio atribuye al hombre un alma racional y otra irracional (*Op. cit.*, p. 122).

¹⁴³ Es clarísimo en este sentido el juicio de Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum*, VII, 134) sobre los estoicos: “Δοκεῖ δ’ αὐτοῖς ἀρχαῖς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τῆν ἄποιον οὐσίαν τῆν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν” (“Ellos consideran que hay dos principios de todas las cosas: el obrar y el padecer; el padecer es materia desprovista de cualidades, mientras que el obrar es lo divino (el dios) en cuanto logos existente en ella” [en ese principio]).

¹⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 126-7. “¡Paradojas de la historia! Los estoicos, enemigos del aristotelismo, defienden que entre la materia y el espíritu existe una contraposición semejante a la que ha de establecer Santo Tomás, el continuador del aristotelismo, entre el acto y la potencia” (p. 134).

De este modo se vislumbra que, aunque el espíritu no puede obrar sin estar unido a la materia, sus operaciones la trascienden y pueden –en los hombres moralmente superiores¹⁴⁵- ir liberándolo de los condicionamientos de la materia¹⁴⁶, lo cual deja abierta la puerta a una futura subsistencia *post mortem* que no debe ser desechada en el poeta de Venusa, quien “*con la edad se hizo más abierto y fue aceptando todo aquello que no afectara a su moral o a su estética como, por ejemplo, algunos puntos de la filosofía estoica*”¹⁴⁷ que a su vez han sido vistos como el hilo conductor de su primer libro de epístolas¹⁴⁸.

Epicuro y su escuela

Por el contrario, es notorio el materialismo de los epicúreos¹⁴⁹, vecinos espirituales de los atomistas¹⁵⁰ y enfrentados al estoicismo desde los albores del Helenismo.

En lo que respecta al alma, la creían también material y compuesta de átomos¹⁵¹, al estimar la vida “*como un complejo corpóreo, formado por los más móviles átomos de que están hechos los elementos elásticos, el aire y el hálito del fuego, que se extiende a lo largo de todo el cuerpo y es mantenido en cohesión por él, aunque separado de él por una diferencia sustancial*”, resultando el alma “*una*

¹⁴⁵ En *Sat.*I, 3, 125 et ss. (y también en *Epist.* I, 1, 106 et ss) el joven Horacio se burlará del sabio estoico: “*Si dives, qui sapiens est, et sutor bonus et solus formosus et est rex, cur optas quod habes*”.

¹⁴⁶ Como luego diría Séneca: “*maior sum et ad maiora genitus quam ut mancipium sim mei corporis*” (*Ep.* 65, 21)

¹⁴⁷ Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. XIV. Esto también es reconocido por H. U. Von Balthasar (*Op. cit.*, p. 226) y por P. Grimal (Grimal, P. “*Recherche sur l'épicurisme d'Horace...*”, p. 159).

¹⁴⁸ Campbell, A. Y. *Horace. A new interpretation*. London, 1924. Por el contrario M. N. Porterpacker ve allí un “*consistent epicureanism*” (“*Consistent epicurianism in Horace*”). En: *Tapha* 72, 1941, pp. XXXIX-XL).

¹⁴⁹ La escuela “del Jardín”, fundada por Epicuro de Samos en los jardines de Atenas hacia el 306 a.C., tuvo como exponentes más conocidos a Metrodoro de Lámpsaco, Apolodoro, Zenón de Sidón, Fedro y Lucrecio Caro.

¹⁵⁰ El atomismo defendido por Demócrito es atribuido originariamente a Leucipo, aunque su existencia es negada por el propio Epicuro. Los epicúreos afirmaban que el Universo se compone de infinitos elementos últimos indivisibles llamados átomos, los cuales sólo se diferenciarían entre sí por la forma y el peso. Se encontrarían en un espacio vacío infinito y no habría nada fuera de ellos.

¹⁵¹ Epicuro explica en su carta a Heródoto que “*el alma es un cuerpo de finas partículas distribuidas a través de una entera estructura que se asemeja mucho a un viento con una cierta mezcla de calor*” (Cf. I Πρὸς Ἡρόδοτον. 63: ἡ ψυχὴ σώμιά ἐστι λεπτομερές, παρ’ ὄλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσευφέρεστάτον δὲ πνεύματι θερμοῦ. En: Bailey, C. *Epicurus. The Extant Remains*. Oxford, Clarendon Press, 1926. Reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1970, p. 39).

sustancia propia que permanece dentro del cuerpo que la gobierna, como una 'parte' de la corporeidad y no sólo como la 'armonía' de las partes integrantes del cuerpo”¹⁵².

Por ello “Zenón se declaró en abierta oposición contra Epicuro, que concebía el espíritu como producto de la materia”¹⁵³, como un “temperamento” (κρᾶσις) de cuatro naturalezas: aire, fuego, espíritu¹⁵⁴ y otra sin nombre (ἀκατονόμαστον) que curiosamente es el principio del sentir, del juzgar, del amar, del odiar y de todos los actos de la prudencia y de la razón, mientras que a las tres primeras se les atribuye respectivamente la quietud, el calor y el movimiento. Analizando más detenidamente el *De Rerum Natura*, de Lucrecio y su distinción entre *animus* (principio pensante) y *anima* (principio vital)¹⁵⁵, Fabro estima que las cuatro naturalezas forman en realidad una sola, en la que las tres primeras constituyen un grupo respecto de la cuarta, la cual es la verdadera causa del movimiento y “es para el alma lo que el alma es para el cuerpo”¹⁵⁶.

No habiendo una causa, ni por ende un destino¹⁵⁷, tampoco para los “del Jardín” tenía sentido la búsqueda de la verdad por sí misma y la pura contemplación, pues medían el conocimiento¹⁵⁸ en función de su utilidad como “medicina del

¹⁵² Rohde, E. *Op. cit.*, p. 272.

¹⁵³ Pohlenz, M. “Zwei Schriften zur antiken Sozialphilosophie”, en *Göttingische gelehrte Anzeigen*, marzo-abril 1938, pp. 123-136 (Cit. Por Elorduy, E. *Op. cit.*, T. I., p. 126).

¹⁵⁴ W. Nestle explica que “hay que tener siempre presente que el griego no conoce la idea de una materia absolutamente inerte, muerta. Todo materialismo es para el griego hilozoísmo; la materia contiene también de algún modo los gérmenes de la vida (...) la materia es también –como enseñaba ya Demócrito– portadora del espíritu, en forma de átomos de fuego redondos y localizados en el torax” (*Op. cit.*, p. 247).

¹⁵⁵ III, 258-287 y 341-342. Rohde precisa que “la filosofía epicúrea admite dos partes del ‘alma’ o modos de manifestarse de ésta, una irracional, que se pasea por todo el cuerpo como la fuerza vital de éste, y otra racional, que reside en el pecho, portador de la inteligencia y de la voluntad y que es, en rigor, el último meollo de la vida y de lo vivo, sin cuya presencia indivisa sobreviene necesariamente la muerte” (*Op. cit.*, p. 272).

¹⁵⁶ “La alusión a una cuarta naturaleza sin nombre ha sugerido a los estudiosos modernos del epicureísmo (c. Giussani, E. Bignone) la hipótesis de que Epicuro utilice la teoría del alma del primer Aristóteles por lo que se refiere a esta particular terminología, con el propósito de remediar la debilidad del antiguo materialismo de Demócrito” (Cf. Fabro, C. *Introducción...*, p. 214).

¹⁵⁷ Para los epicúreos, el número de átomos que conforman el Universo y existen desde siempre y para siempre se mantiene siempre igual. Así, el devenir no es sino la eterna reagrupación de los átomos originada en una primera desviación repentina y fortuita (*declinatio*) de su trayectoria rectilínea por el espacio vacío infinito que los llevó a entrecrocarse no se sabe dónde ni cuándo, por lo que la desviación misma y el devenir posterior carecen propiamente de causa y se deben más bien al azar.

¹⁵⁸ Por otro lado, indenticaban el conocer con la percepción sensible, originada en el desprendimiento de los cuerpos de pequeñas imágenes o efluvios que ingresarían a nosotros por los

alma”¹⁵⁹. En consonancia con tales principios, sostenían que lo moralmente bueno es el placer y lo malo lo que causa dolor, no en virtud de alguna conformidad a un orden natural de las cosas, sino por considerar que “*el disfrute prudente y mesurado de los placeres es la condición fundamental de la paz del alma*”¹⁶⁰. Sin embargo, estimaban que hombre no debe entregarse a los placeres sin antes evaluar si un goce momentáneo no le acarreará luego un dolor mayor. Por ello, alejados del sensualismo y del desenfreno¹⁶¹, valoraban los placeres espirituales por sobre los sensibles y procuraban huir de la ambición y de las inquietudes de la política, prefiriendo la vida de retiro, única manera de mantenerse libres de toda preocupación.

Más allá de que Horacio, como se vio más arriba, no se sometiera exclusivamente a ninguna línea o escuela filosófica, al igual que Virgilio, leyó el *De rerum natura* en su juventud y no fue indiferente al encanto poético con que Lucrecio expresó sus doctrinas¹⁶². Sus textos testimonian que criticó los excesos de algunos estoicos y adhirió fundamentalmente a la concepción epicúrea del placer en su juventud, aunque sin renegar jamás de sus inquietudes poéticas¹⁶³ ni tampoco de sus preocupaciones y amistades políticas¹⁶⁴, que, como señala P. Grimal, distanciaban el estilo de vida romano del ideal de impassibilidad y retiro del pensador griego:

Dès le temps du Voyage à Brindes, Horace se réclame de l'épicurisme, mais il n'accepte pas aveuglément la doctrine du Jardin. Sur plusieurs points, il s'en écarte. Ainsi, il refuse l'idée que l'amitié repose sur l'utilité et non sur un sentiment désintéressée. Il doute aussi qu'il soit possible de purifier

sentidos. Así, los conceptos sólo serían un recuerdo del contenido común de las diversas representaciones sensibles.

¹⁵⁹ Nestle, W. *Historia del Espíritu Griego*. Barcelona, Ariel, 1975, p. 147.

¹⁶⁰ Cf. Nack-Wagner. *Grecia*. Barcelona, Labor, 1972, pp. 440-1.

¹⁶¹ Aunque según el frag. 456 (escolio contenido en la aristotélica *Ética a Nicómaco* III, 13) Epicuro dice que los legítimos deseos amorosos no exigen para su satisfacción un objeto exclusivo, de acuerdo con Diógenes Laercio, el fundador del Jardín aconsejaba al sabio que se case y tenga hijos (L. X, 119, frag. 19), lo cual también aparece en el célebre epodo II *Beatus ille*, donde Horacio satiriza al usurero Alfio.

¹⁶² West, D. *Horace Odes I...*, p. 162.

¹⁶³ P. Grimal recuerda también que “*Épicure avait jeté l'anathème sur les poètes et, comme Platon, les avait exclus de la cité* (Plutarque, *Contra Epicuri beatitudinem*), parce qu'il les accusait d'attiser les passions et, par conséquent, de compromettre l'ataraxie” (Cf. “Recherche sur l'épicurisme d'Horace...”, p. 154). En *Sat. II, 3, 322* pone en boca de un estoico el considerar loco a quien escribe *poemata*.

¹⁶⁴ D. West destaca que su gran amigo “*Mecenas himself was a sophisticated Epicurean*” (*Horace. The complet...*, p. xii).

totallement notre âme, d'en éliminer toutes les passions. Deux résisteront toujours, le désir de richesses et l'amour charnel (...) Horace souligne la différence qui sépare l'idéal philosophique prêché par les théoriciens grecs et les applications que l'on peut faire dans ce que Cicéron appelait 'la fange romuléenne' (...) On refuse l'action politique ? Mais il faudrait, pour que cela fût possible, que Rome cesse d'être elle-même...¹⁶⁵

Su modo particular de alcanzar la ansiada paz del alma quedó reflejado en algunas máximas de cuño epicúreo que se han vuelto célebres, expresadas por la pluma del poeta: *carpe diem*¹⁶⁶ (el saber vivir y gozar el día sin preocuparse demasiado por el porvenir incierto) y *aurea mediocritas*¹⁶⁷ (la justa moderación), que deben completarse con la sabiduría de conformarse con lo que se posee, *vivere parvo*¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Grimal, P. "Recherche sur l'épicurisme d'Horace...", p. 154, 156.

¹⁶⁶ *Od.* I, XI, 8.

¹⁶⁷ *Od.* II, X, 5.

¹⁶⁸ *Sat.* II, 2, y I, I.

2 - La concepción de la Inmortalidad en los autores antiguos

Ante la realidad ineluctable de la muerte¹⁶⁹, el hombre se ha preguntado desde el principio si la suerte mortal de su cuerpo se extendía a toda la persona o bien si es posible escapar de alguna manera a la pérdida del ser. Su carácter implacable para con cualquier renombre o condición, tan advertido por los filósofos y cantado por los poetas, hizo que Horacio no dudara en llamarla *Necessitas*:

... *aequa lege Necessitas*
sortitur insignis et imos,
*omne capax movet urna nomen*¹⁷⁰.

La religión, el consuelo de la filosofía, la poesía y las artes y hasta la esperanza en la ciencia y en la técnica han sido buscadas por el hombre como vía de salvación contra la corrosión del tiempo y de la muerte en un anhelo constante que nuestro poeta condensó de modo magnífico: *non omnis moriar*¹⁷¹.

Sócrates, al tratar el tema de la inmortalidad en su celda de muerte, se refiere a algo concreto con las palabras “muerte” o “morir”: “*no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo*”¹⁷², con lo cual, explica J. Pieper al comentar el pasaje, “*evidentemente (...) no se pretende decir algo nuevo u original, sino algo que no admite discusión y que nadie pone en duda seriamente. En esto no se ha cambiado en lo más mínimo, según creo yo, hasta el día de hoy (...) El principio vital ‘abandona’ en ese momento el cuerpo que hasta entonces había vivificado*”¹⁷³. Tal abandono a la vez angustiante y misterioso no fue visto por la tradición griega ni

¹⁶⁹ G. Grammatico explica que la serie latina *Mors, mori, mortalis*, se relaciona etimológicamente con su par griega *μοίρα, ἔμωρτεν, μορτός/βροτός*, en virtud de que proceden “*de una raíz indoeuropea mr cuya sonante r se vocaliza, en los idiomas antiguos de forma muy variada (mer, mor, mar), desplegando una amplia gama de alternancias vocálicas*”. Según la autora, de dicha raíz se originan en griego *μείρομαι*, asignar en suerte, y *μέρος*, parte, y en latín *mereo*, merecer, por lo que la voz muerte señala “*lo que cada cual se merece y lo que le corresponde por derecho*” (“El concepto de muerte en la tradición romana...”, p. 98).

¹⁷⁰ *Od.* III, 1, 14-16: “*con ley pareja la Necesidad sortea a los insignes y a los bajos y su urna espaciosa agita todo nombre*”.

¹⁷¹ *Od.* III, 30, 6.

¹⁷² Cf. *Fed.* 64 c 4.

¹⁷³ Pieper, J. *Muerte e inmortalidad...*, p. 48.

por la romana como un mero accidente en la vida del hombre; antes bien se impone, al decir de G. Grammatico, “con la fuerza prepotente de una intuición de lo primordial y substancial, como otra dimensión de la misma, punto obligado de encuentro de lo inmanente con lo trascendente”¹⁷⁴.

Sin embargo, la carencia de evidencia sensible acerca de la pervivencia del alma una vez separada del cuerpo ha ofrecido la mayor dificultad para asegurar su inmortalidad, es decir su incorrupción y su intacta permanencia más allá de los límites temporales. Sin embargo tal escollo no ha impedido un convencimiento más o menos universal al respecto manifestado *ab initio* por el culto a los difuntos y las ceremonias catártico-religiosas¹⁷⁵ y originado más íntimamente, como señala el Filósofo¹⁷⁶, en ese deseo intrínseco de felicidad perfecta y sin fin no alcanzable en esta tierra y que el hombre aspira a ver cumplido en la vida futura, junto con la reparación de las injusticias pendientes del presente.

No obstante, para dar una satisfacción plena a los deseos de la conciencia humana no basta con una inmortalidad “cósmica” que no conserve la personalidad ni las manifestaciones de la vida superior, el conocimiento y el amor. No alcanza con una permanencia “universal” (de la especie) ni tampoco con una perennidad reservada a ciertos privilegiados por su carácter heroico o su sabiduría. Menos aún una “inmortalidad” meramente literaria o a merced de los caprichos de la fama. Por el contrario, para conservar intacto el propio yo capaz de conocer y amar más allá de la disgregación corpórea, es necesario que la supervivencia del ser sea espiritual y personal.

La sabiduría helénica, parte esencial de aquella *Graecia capta* que logró cautivar tanto a sus *saevos captores* como a nuestro poeta estudiante en Atenas¹⁷⁷, planteó la cuestión de la inmortalidad personal en base a una doble relación, “una

¹⁷⁴ Grammatico, G. “El concepto de la muerte en la tradición romana...”, p. 97.

¹⁷⁵ E. Rohde relaciona especialmente el aumento en el mundo helénico de una esperanza de inmortalidad similar a los dioses con la introducción y desarrollo de los cultos dionisiacos provenientes de Tracia (*Op. cit.*, p. 154).

¹⁷⁶ *Eth. Nic.* I, 1214 a.

¹⁷⁷ *Epist.* II, 2, 43.

*intrínseca y constitutiva entre el alma y el cuerpo y otra extrínseca y conclusiva entre el hombre y Dios*¹⁷⁸:

*Si, en base a la primera relación, se dice que el alma no mantiene con el cuerpo una unión verdaderamente sustancial, sino sólo dinámica, como simple principio de su movimiento, queda a salvo sí la inmortalidad del alma, pero parece que se perjudica la unidad ontológica del hombre; si, por el contrario, se dice que el alma es verdaderamente forma sustancial del cuerpo, entonces es difícil comprender cómo puede sobrevivir sola, una vez separada del cuerpo. En cuanto a la segunda relación, se puede pensar que el alma humana es un principio de orden ontológico cercano a la divinidad y que participa, por tanto, de la eternidad y necesidad de la misma divinidad; pero entonces quedan sin explicar el nacimiento y la muerte; o, al contrario, se puede pensar que el alma es una realidad contingente y creada por Dios en el tiempo, pero entonces no se ve por qué algo que tiene comienzo no deba tener fin*¹⁷⁹.

De su concepción acerca de la naturaleza del alma, penden las respuestas dadas al problema por los diferentes filósofos y poetas que vislumbraron y trataron de sortear estos escollos oscilando de un punto a otro y afinando sus posturas hasta alcanzar una solución culminada recién con el cristianismo.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Fabro, C. *Introducción...*, p. 181.

¹⁷⁹ *Ibidem*. M. Sciacca, por su parte, precisa que “*la eternidad no es la inmortalidad, es Dios y es el eterno presente; la inmortalidad es el proseguir de una nueva y distinta forma de existencia a la terrestre terminada por la muerte*” (Cf. *Muerte e inmortalidad*. Barcelona, Editorial Luis Miracle, 1962, p. 63).

¹⁸⁰ “*La soluzione più completa resta quella di S. Tommaso secondo la quale l'anima umana ha una natura del tutto speciale, intermedia fra le forme puramente corporali e le nature angeliche; essa infatti è forma sostanziale del corpo ma insieme emerge sull'essere del corpo per le sue funzioni spirituali ed è quindi uno spirito. L'anima è creata da Dio nel tempo, ma pur avendo avuto inizio non conosce una fine, perchè dotata (a parte post) di una intrinseca necessità di esistere; è forma spirituale e tuttavia ogni individuo umano nasce con la propria anima che lo rende una 'persona' dotata di dignità razionale, di elezione libera e capax Dei, perchè è per via dell'anima spirituale e immortale che l'uomo è detto 'a immagine di Dio' (Sum. Theol., I, 93, 6). La dimostrazione tomista ha carattere apodittico, in quanto procede dalla conoscenza delle proprietà reali alla determinazione dell'essenza e si svolge in due tappe: 1) L'anima umana è una forma per sè sussistente cioè spirituale, in quanto è dotata di operazioni a cui il corpo propriamente non partecipa (le funzioni spirituali). 2) Una forma sussistente cioè spirituale che opera 'per sè', ha anche l'essere per sè e non in dipendenza dal corpo, che anzi è il corpo a ricevere da essa l'essere. L'atto di essere perciò appartiene all'anima umana in modo inseparabile, in modo quindi che dopo la morte essa conserva il suo essere e permane incorruttibile. 3) Ed un segno della sua natura indistruttibile l'anima lo ha nell'orrore naturale che l'uomo prova della morte e nella brama di vivere sempre (Cf. Sum. Theol, I, 75, aa. 2 e 6)*” (Fabro, C. *L'Anima...*, p. 135-6).

La inmortalidad en los poetas griegos y latinos

Sin olvidar que, junto a su maestro Orvilio, el joven Horacio aprendió “*a conocer y amar a Homero y a los maestros griegos*”¹⁸¹, y teniendo en cuenta la abundante bibliografía crítica “clásica”, que como Rohde y B. Snell consideran que “*el punto de partida está en la concepción homérica del hombre*”¹⁸², parece pertinente arrancar de los poemas homéricos que contienen una imagen del mundo y de la vida humana habitual en la mentalidad griega al menos hasta los sofistas. “*Al estudiar los poemas de Homero –dice Rohde- encontramos bastantes vestigios del culto del alma, los cuales nos obligaron a admitir que, en muy remotos tiempos, los griegos, al igual que la mayoría de los demás pueblos, creían en una supervivencia consciente de la psique separada del cuerpo y en que ejercía una acción poderosa sobre el mundo de los hombres, fe que les llevaba a rendir diversas clases de culto a las almas de los muertos*”¹⁸³.

En efecto, desde el primer canto de *Ilíada*, donde el aeda lamenta que la cólera de Aquiles haya precipitado numerosas almas de héroes al Hades, hasta el último de *Odisea*, que se abre en el más allá con la imagen de Hermes ψυχοπομπός (conductor del alma) y el diálogo entre Aquiles y Agamenon ya difuntos, toda la obra del “*divino Homero*”¹⁸⁴ está atravesada por la presencia del mundo de ultratumba y de sus célebres o desconocidos moradores. Se ha visto más arriba la dificultad que entrañaba el tratar de aplicarle al rapsoda heleno, de modo tan rígido como anacrónico, los criterios positivistas en boga desde fines del siglo XIX hasta

¹⁸¹ Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. X. El valor pedagógico de Homero no había mermado en la época de Horacio. Incluso varios años después el retor Heráclito podía escribir: “*Desde la más tierna infancia, al espíritu inocente del niño que hace sus primeras letras se le da Homero como alimento. Podría decirse que casi desde los pañales se nos da a mamar la leche de sus versos. Cuando crecemos, está siempre cerca nuestro (...) no lo podemos dejar sin sentir sed de volver a tomarlo. Se podría decir que la relación con él solo concluye con la vida*” (Cf. Heráclito, *Alegorías homéricas*, cap. I. Cit. por Buffière, F. *Op. cit.*, p. 10).

¹⁸² “...representando Homero para nosotros el estadio más remoto y lejano de la cultura griega”. (Cf. Snell, B. *Las fuentes...*, p. 15).

¹⁸³ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 59. Si bien el autor insiste que las ideas de la supervivencia del alma presentes en Homero responden más bien a creencias anteriores, Proclo, al comentar el ritual de los funerales de Patroclo (*Il* XXIII, 110 et ss), señala que los gestos solemnes de Aquiles tienen como objeto elevar el alma de su amigo a una nueva existencia, donde el alma vivirá “separada del cuerpo” (χωριστή ζωή) con gran similitud a los ritos teúrgicos para asegurarle al alma la inmortalidad (Cf. *in Rempublicam*, I, 152, 7 et ss. Cit por Buffière, F. *Op. cit.*, p. 484).

¹⁸⁴ F. Buffière recuerda que Platón y toda la tradición griega llama a Homero el poeta “divino”, y que hasta el mismo Demócrito (en Dion Crisóstomo, *Oratio XLIII*) inventa un verbo para calificar su genio: φύσεως λαχρὸν θεαζούσης, “que alcanza lo divino” (*Op. cit.*, p. 25).

bien entrada la pasada centuria¹⁸⁵. Así como la acción de los personajes divinos fue frecuentemente reducida al llamado “aparato de los dioses”¹⁸⁶, se ha vuelto casi un lugar común considerar a la *ψυχή*, una vez separada del cuerpo, casi como algo inexistente o bien reductible a “la forma de algo ligero y volante, comparable al humo”¹⁸⁷.

El no tener en cuenta numerosos pasajes¹⁸⁸ que de por sí llevarían a atenuar sobremanera tales afirmaciones, hizo que ciertos críticos concibieran una inmortalidad muy limitada donde la *ψυχή* se reduciría a una mera “imagen invisible”¹⁸⁹ y parecería perder su carácter de principio vital. Los textos precitados, conocidos por Horacio más allá de cualquier cuestión posterior acerca de su autenticidad, muestran sin embargo que las *ψυχαι* no sólo conservan en estado latente buena parte de sus funciones psíquicas e incluso de sus caracteres individuantes, sino que anhelan seguir animado al cuerpo que detentaron en vida.

En efecto, en *Odys.* XI, luego de beber la *αἶμα κελαινὸν*, que desean como algo suyo al congregarse en tropel, sus potencias se actualizan y las *ψυχαί* vuelven a experimentar sentimientos y hasta pueden reconocer al intempestivo visitante. Exteriorizan así la capacidad de informar y vivificar el elemento corpóreo al cual tienden naturalmente, a la vez que hacen gala de su individualidad y personalidad,

¹⁸⁵ En el tema de la inmortalidad del alma, W. Guthrie da ejemplo patente de la transposición extemporánea de criterios modernos a la época clásica: “*Parmi les classes dirigeantes des civilisations mycénienne et ionienne, l’aspiration de l’humanité à l’immortalité a très bien pu être un sentiment subconscient; l’immortalité, en effet, est une compensation aux misères de cette vie terrestre; c’est un désir qui peut être latent et qui peut aussi émerger spontanément et naturellement dans la conscience*” (*Op. cit.*, p. 170). Cf. también mi artículo “La *ψυχή* homérica como medida de lo humano” (*En: Itinera. Homenaje al Dr. Alberto J. Vaccaro*. La Plata, UNLP, FACHE, CEL, pp. 427-454).

¹⁸⁶ La crítica sajona lo llamó *Götterapparat* o “*apparatus of gods*”. G. S. Kirk critica tal reduccionismo en *Myths. Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*. London, Cambridge University Press, 1970, p. 33.

¹⁸⁷ Así P. Chantraine, apoyándose en *Il*, XXI, 100 sostiene que “*anciennement l’âme séparée d’un mort, souffle plus ou moins matériel qui séjourne dans l’Hadès, apparaît sous la forme d’une chose légère et volante comparée à une fumée et à des chauves-souris*” (*Op. cit.* voz *ψυχή*).

¹⁸⁸ Entre otros *Il*. XXIII, 65-107, *Odys.* XI, 38, *Odys.* XI, 84-89, *Odys.* XI, 553-555, *Odys.* XXIV, 1-202.

¹⁸⁹ Cf. Rhode, E. *Op. cit.*, pp. 10 et ss. Tal vez la limitación de estas concepciones resida en no tener en cuenta la diferencia aristotélica entre acto y potencia, que les permitiría entender la disposición de un ente hacia una forma o perfección y salvar el escollo de tener que identificar a la *ψυχή* con el hombre completo en el caso de concederle que sea el principio vital e individuante (si fuera viviente *per se*, sería algo distinto e independiente del cuerpo; si solo vive unida al cuerpo, no podría subsistir sin él).

como se ve, por ejemplo, en los casos del adivino Tiresias¹⁹⁰, que conserva sus poderes proféticos en el más allá, y de Elpénor, quien amén de instruirlo para lo porvenir le da precisas indicaciones relativas a la sepultura de su cuerpo:

*οἶδα γὰρ ὡς ἐνθένδε κίων δόμου ἐξ Ἀΐδαο
νῆσον ἐς Αἰαίην σχήσεις εὐεργέα νῆα·
ἔνθα σ' ἔπειτα, ἄναξ, κέλομαι μνήσασθαι ἐμεῖο.
μή μ' ἄκλαυτον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν
νοσφισθεῖς, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι¹⁹¹,*

Aquiles, por su parte, amén de que en *Odys.* XXIV, 16 aparece junto a su amigo Patroclo¹⁹² y dialoga con el Atrida sobre las circunstancias de su muerte, conserva sus afectos familiares así como el deseo de justicia y la añoranza de la vida sobre la tierra:

*εἰ τοιόσδ' ἔλθοιμι μίνυθά περ ἐς πατέρος δῶ,
τῶ κέ τε(ρ) στύξαιμι μένος καὶ χεῖρας ἀάπτους,
οἷ κείνον βιόωνται ἐέργουσίν τ' ἀπὸ τιμῆς¹⁹³.*

Además, el hecho de que la sangre las atraiga indica que conservaban cierta posesión de vida o, mejor dicho, que no habían perdido totalmente su condición de principio vital. Sin tener en cuenta las figuras del lenguaje poético, podría pensarse que el error de Homero hubiera consistido en suponer que también la inteligencia y la voluntad funcionan, al igual que las demás potencias, con órganos corpóreos. Sin embargo los textos no indican –como aventura W. Guthrie¹⁹⁴– que sin la sangre las *ψυχαί* no puedan pensar, sino simplemente que no pueden expresar lo que piensan.

¹⁹⁰ Cf. *Odys.* XI, 100-137.

¹⁹¹ “*Sé que cuando te marches de aquí, del palacio de Hades, fondearás tu bien fabricada nave en la isla de Eea. Te pido, soberano, que te acuerdes de mí allí, que no te alejes dejándome sin llorar ni sepultar, no sea que me convierta para ti en una maldición de los dioses*” (*Odys.* XI, 69-74).

¹⁹² El episodio de *Il.* XXIII 65-107, donde se relata la aparición en sueños del alma de Patroclo a su amigo, confirma lo antedicho. Por su relación evidente con la oda I, 28 *Te maris* es analizado en el capítulo correspondiente de esta tesis.

¹⁹³ “*Si así yo pudiera volver, aunque fuera por poco tiempo, a casa de mi padre, haría odiosas mis poderosas e invencibles manos a cualquiera de aquellos que le hacen violencia y lo excluyen de sus honores*” (*Odys.* XI, 501-503).

¹⁹⁴ “*Dans Homère, la notion généralement admise est que la mort signifie la négation de tout ce qui donne son prix à la vie. Les morts existent bien, mais ce sont des fantômes sans force, sans intelligence, qui poussent faibles cris irréels en errant de ci de là, dans la ténébreuse demeure de l'Hadès*” (Guthrie, W. K. C. *Op.Cit.*, p. 169).

En el discurso de Anticlea¹⁹⁵ se observa que la sangre no sólo le permite expresar lo que piensa en ese momento, sino también lo pensado desde que su *ψυχή* abandonó el cuerpo, ya que da cuenta de lo ocurrido desde el momento de su muerte mediante un elaborado discurso sobre su condición *post mortem*:

‘ὄ μοι, τέκνον ἐμόν, περὶ πάντων κάμμορε φωτῶν,
οὐ τί σε Περσεφόνηια Διὸς θυγάτηρ ἀπαφίσκει,
ἀλλ’ αὐτὴ δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
δαμνῶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ’ ὀστέα θυμός,
ψυχή δ’ ἠΰτ’ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται¹⁹⁶.

Por todo esto, creemos que sólo con las debidas aclaraciones, y nunca de modo absoluto, puede tolerarse que la *ψυχή* “después de la muerte vaga como sombra vacía e inaprensible en el Hades”¹⁹⁷, al que baja “chillando” como “una mera sombra, porque se ha disociado del cuerpo y no puede continuar produciendo vida y movimiento”¹⁹⁸. Menos aceptable aún parece considerar la *ψυχή* como inexistente¹⁹⁹ *post mortem* o bien reductible una mera imagen²⁰⁰, “como algo casi

¹⁹⁵ Según G. Grammatico, “el desasosiego y el desamparo que este hecho le procura nos muestra cuán difícil era, para un heleno del período arcaico, concebir una realidad espiritual, y cuán hábilmente el poeta supo salir del apuro. Nacieron así la *ψυχή* y el *εἶδωλον*, dos invenciones poéticas de insuperable belleza, dos nociones filosóficas de gran profundidad (...) El primer triunfo sobre la muerte lo ha celebrado la poesía épica, y su resonancia, que llega a través del sacro verso pítico, nos la trae, después de tres milenios, la doble flauta de la Musa de Homero” (Op. cit., p. 72).

¹⁹⁶ “¡Ay, hijo mío, el más infortunado de los mortales! ¡No! No ha querido burlarse de ti, como tú lo crees, Perséfone, hija de Zeus, sino que tal es la ley para todos los hombres una vez fallecidos. Los nervios no sostienen ya ni la carne ni los huesos, sino que todo cede a la energía de la potente llama una vez que la vida ha dejado los huesos blanquecinos. En cuanto al alma, emprende el vuelo y huye como un sueño” (Odys. XI, 216-223). A tal efecto, no se debe pasar por alto la abundante presencia de mujeres perfectamente individuadas en el Hades homérico: Anticlea, Tiro, Antíope, Alcmena, Epicasta, Cloris, Leda, Ifimedia, Fedra, Procis, Ariadna, Mera, Elímine, Erífyle y “cuantas mujeres que fueron esposas e hijas de eximios varones” (Odys. XI, 227 et ss).

¹⁹⁷ Fabro, C. *Introducción...*, p. 146. También en esta línea se ubica Gómez Robledo, según el cual “a nadie le interesaba mayormente lo que podrá ser, después de su muerte, de su réplica exangüe, tan muerta prácticamente como el original, tan enterrada en el Hades como el cuerpo bajo la tierra superficial” (Op. cit., p. 312). Curiosamente, al tratar páginas después acerca de la justicia ultraterrena en el *Gorgias*, el mismo autor incluye una referencia homérica nada menos que a la justicia del más allá: “...Minos, el cual a modo de presidente del tribunal, está en su trono, tal como lo describe Homero, ‘empuñando el áureo cetro y administrando la justicia a los difuntos’” (p. 333).

¹⁹⁸ Kirk, G.S. y Raven, J.E., Op. cit., p. 140.

¹⁹⁹ Así, para F. Buffière, “Ce qui, au temps où l’homme marchait et respirait, était le ressort, la source de vie, cela est détruit à la mort” (Op. cit., p. 259).

²⁰⁰ En este sentido, el particular caso de Heracles, que banquetea con los inmortales, a la vez que su *εἶδωλον* permanece en el Hades (Cf. Odys. XI, 601-3) no cambia sustancialmente dicha consideración ya que se trata, más que de un héroe, de un ser divinizado al que se le ha otorgado un

inerte, que no ocupa en el cuerpo un lugar especial, sino que es casi una tenue reproducción del todo”²⁰¹.

Esta impresión se acentúa al considerar el incómodo pasaje de los célebres castigos infernales minuciosamente detallados de Titio, Tántalo y Sísifo²⁰², donde hay incluso referencias explícitas a sus causas, dando lugar a que se piense en cierta justicia punitiva no considerada por Pieper²⁰³ y desechada por Rohde, quien, aún admitiendo que “*en las almas de estos tres desventurados vive una conciencia plena y permanente*”²⁰⁴, no alcanza a decidirse en la consideración de “*estos relatos*” que “*traspasan el límite de las ideas homéricas*” y, en realidad, contradicen su teoría de la “*inconsistencia y nulidad de las almas-sombras*”: conjetura desde la posibilidad de una “*excepción de la regla*”, hasta el retoque de algún “*joven poeta*” posterior al “*autor de la primera versión*”, sin descartar una “*introducción*” tardía de la “*caviladora mística*” en “*la fe de los griegos*”, ni vacilar en afirmar lisa y llanamente que el viaje al reino de los muertos era “*de todo punto innecesario*” (sic) y “*que en la versión primitiva de la Odisea no figuraba el relato del viaje de Odiseo al averno*”²⁰⁵ en virtud de que, a diferencia de un bardo medieval, “*nuestro poeta jamás hubiera tomado como tema de su fantasía el reino de las almas y sus moradores*”²⁰⁶. Como suele ocurrir, más allá de las hipótesis fundadas en la crítica de los documentos, el análisis del texto suele ser ahogado por especulaciones improbables acerca de las “*intenciones*” o el “*propósito del poeta*”, en razón de las cuales sería “*necesario depurar su poesía de la adiciones de diversas clases introducidas en los tiempos posteriores*”²⁰⁷.

estatuto olímpico, más allá de que el pasaje sea cuestionado entre otros por Victor Bérard en la citada edición de Belles Lettres. Quizá la explicación pase por la doble naturaleza de Heracles. Rohde prefiere considerarlo una interpolación de algún “teólogo redomado” (*Op. cit.*, p. 41) y F. Buffière asimila el εἶδωλον a una ψυχή desdoblada del espíritu (*Op. cit.*, pp. 494-495). Horacio, con el fino humor que lo caracterizaba, no se hubiera indignado en demasía al venirle a la memoria el v. 359 de su *Ars Poetica*: *indignor quandoque bonus dormitat Homerus*.

²⁰¹ Fabro, C. *Introducción...*, p. 146.

²⁰² *Odys.* IX, 576-600.

²⁰³ Cf. Pieper, J. *Sobre los mitos...*, p. 37.

²⁰⁴ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 41.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 42.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 35.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 36. En su anacrónico afán de hacer de Homero casi un librepensador no influido por “ninguna doctrina sacerdotal” (p. 28), frente al sacrificio de Odiseo, puesto que “no puede comprenderse de otro modo” (p. 40), aventura que el poeta obra “sin darse cuenta de lo que hace” (!). Es de notar que más adelante hace de Pitágoras “un superhombre, único, y a nadie comparable” (p. 201).

Después de todo, es también un hecho cierto que generaciones y generaciones de jóvenes mucho más cercanos cronológica y espiritualmente al Homero educador de Grecia leyeron y recitaron durante siglos sus poemas de modo mucho más sencillo y directo, hallando sin dificultad en sus versos los arquetipos heroicos que debían imitar, el mundo divino en constante interacción con el humano, las almas recibiendo su justa recompensa en el más allá y lo sobrenatural al alcance de los niños²⁰⁸. Sin que obsten las lícitas y variadas interpretaciones alegóricas de la *νεκρία*, también entre los eruditos y filósofos antiguos, sobran testimonios en el mismo sentido. Entre tantos, Proclo²⁰⁹, quien atestigua que tampoco Platón entendió la *ψυχή* homérica como algo inerte o vacío, sino que prefirió tomarla como base especulativa para profundizar sus estudios sobre la naturaleza humana²¹⁰, sin recortar caprichosamente los textos ni excluir los pasajes infernales²¹¹, que también Horacio recrea incuestionablemente en el epodo XVII²¹² y en la sátira I, 1²¹³. En nuestra época J. Pépin revaloriza adecuadamente las agudas intuiciones antropológicas del poeta:

C'est Homère qui le premier a distingué chacun de nous des instruments qui lui sont attachés, et bien séparé, des hypostases primitives, leurs images (...) car la rencontre d'Ulysse et d'Héraclès dans la νεκρία (Od. XI, 601-603) montre sans aucun doute que la véritable essence de ce dernier réside dans l'âme (...), et non pas dans son image, simple instrument à la ressemblance du personnage; (...) homérique encore le fait d'appeler la nature corporelle εἶδωλον de l'essence véritable; évidemment homérique enfin (Od. XI, 90-91: la ψυχή de Tiresias me reconnut et me parla) l'idée de placer dans l'âme la réalité propre de chacun de nous²¹⁴.

La lectura atenta de los poemas homéricos deja traslucir que sus hexámetros muestran lo que la filosofía sistemática demostrará después: si bien en Homero la

²⁰⁸ Cf. Buffière, J. *Op. cit.*, p 10.

²⁰⁹ Proclus. *In Plat. Remp. Comment.*, éd. Kroll, I, p. 120, 22-26.

²¹⁰ Esto no quita las críticas más o menos veladas de Platón a Homero, sobre todo en lo que respecta a los ritos mágicos con que se evocan las almas, como se ve en Reverdin, O. *La Religion de la Cité Platonicienne*. Paris, De Boccard, 1945, p. 225 et ss.

²¹¹ Cf. *Gorgias*, 525 e. D. Torres, aludiendo a estos pasajes cuestionados, advierte que “si se va a impugnar por interpolado todo pasaje que deje entrever tendencias que nuestra filología atribuye a un período posterior, habrá que examinar más atentamente los postulados mismos de nuestra comprensión del mundo griego antiguo” (*La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 323).

²¹² *Epod.* XVII, 65-69.

²¹³ *Sat.* I, 1, 68-72.

²¹⁴ Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 112.

medida de lo humano está dada por ser el hombre compuesto de alma y cuerpo, también puede advertirse en sus obras que, cuando dicho compuesto se destruye, lo que queda del hombre sobrevive en la *ψυχή*. Asimismo, ésta se revela como lo principal del compuesto, ya que anima al cuerpo y lo anhela cuando carece de él²¹⁵. En definitiva, como observa agudamente Jaeger, “*la epopeya griega contiene ya en germen la filosofía griega*”²¹⁶.

La *ψυχή* homérica da la medida justa de lo humano en los tiempos antiguos: al morir el hombre, ella no desaparece como en los animales, sino que baja al Hades y solo puede expresarse sensiblemente cuando tiene algo que animar, aunque conserva siempre tal capacidad, así como su individualidad y personalidad, más allá de que en unión con el cuerpo, sus facultades espirituales de pensar y querer se expresen metonímicamente con términos corpóreos como *φρήν* o *καρδία*.

Si bien el siempre recalcado carácter mortal del hombre no parece subsanarse demasiado ni siquiera en el caso de los héroes como Aquiles, cuya vida en el mundo del más allá queda muy lejos de la felicidad de los olímpicos²¹⁷, la *ψυχή* mantiene la disposición de unirse al cuerpo y eventualmente volver a él, a la vez que sufre por no tenerlo, todo lo cual hizo vislumbrar a los santos padres de los siglos cristianos un velado deseo de resurrección en el mundo antiguo²¹⁸, comparable al más explícito del alma patriarcal en el limbo²¹⁹.

²¹⁵ Cf. Frank-Duquesne, A. *Ce qui t'attend après ta mort*. Paris, Desclée de Brouwer, 1950, c. XVII.

²¹⁶ Jaeger, W. *Paideia*..., p. 63. Para que no queden dudas, en la página siguiente afirma que la *Odisea* pertenece “*a una época cuyo pensamiento se hallaba ya en alto grado ordenado racional y sistemáticamente*”.

²¹⁷ Para R. Schaerer “*Achille, en sacrifiant la durée à l'honneur, retrouve cette durée au-delà de la mort sous la forme inaliénable, éternelle et sublime de la gloire*” (*Op. cit.*, p. 48). Y concluye así su análisis del mundo interior homérico: “*Tel est le détour homérique. Il substitue au faux équilibre de l'homme centré sur soi le véritable équilibre de l'homme incliné sur Dieu. Il postule un recours à la fois relatif et déterminant à la transcendance dans un univers à la fois ouvert et borné. Le héros ne peut ni s'élever bien haut vers le ciel ni s'avancer bien loin dans l'avenir. L'infini lui est fermé dans les deux sens. Toute sa chance est proportionnelle à cette double marge de fini : au-dessus de lui l'amitié des dieux, après lui la gloire posthume*” (p. 66).

²¹⁸ W. Guthrie no obstante insiste en ver anacrónicamente en “*cette classe dirigeante qu'Homère chanta*” una antecesora de aquellos “*esprits forts*” iluministas que muestran “*un attachement très vif pour l'existence terrestre et une indifférence presque totale vis-à-vis de tout ce qui peut venir après*” (*Op. cit.*, p. 167 et ss).

²¹⁹ W. Nestle por su parte no duda en llamar a Homero “*la biblia griega*” (*Op. cit.*, p. 37).

En otros poemas de la época, como el *Tránsito de Menelao* y *Los trabajos y los días*, de Hesíodo²²⁰, se vislumbra no obstante una mayor esperanza en la suerte venturosa de algunas almas, como la de los héroes que lucharon por conquistar Tebas y Troya, enviados por Zeus a las islas de los bienaventurados, en los confines de la tierra (vv. 109-201), allí donde se hallan los Campos Elíseos de *Odisea* (IV, 561 et ss)²²¹.

Los epinicios pindáricos, cuyas invocaciones y súplicas fueron magistralmente emulados por Horacio en el libro IV de sus *Odas*²²², dejan ya entrever que las almas²²³ de los héroes pueden eludir la justicia común del Hades con su Tártaro de castigos y sus lugares profundos para los píos, donde el sol los ilumina cuando deja de iluminar la tierra y pueden dedicarse a una noble ociosidad. Los héroes de vida gloriosa y las almas purificadas completamente de la “vieja culpa” están llamados a una existencia más alta, como espíritus, una vez abandonado el cuerpo para siempre²²⁴. Como concluye D. Torres, tras un minucioso estudio sobre el particular: “*la escatología pindárica resulta una reelaboración que, partiendo de los datos proporcionados por las representaciones escatológicas de la épica, transfiere a los individuos de su tiempo las posibilidades de continuidad existencial reservadas a los héroes del pasado legendario, en base a un esquema que sigue los lineamientos generales de los cultos de misterio*”²²⁵.

²²⁰ Cf. *Labores et dies* 170 et ss. Para C. A. Disandro, por su parte, “no hay ninguna antropología en la antigüedad griega, es decir, en toda la Antigüedad, más profunda que la de Hesíodo. Él es el fundamento de toda antropología griega, que comenzaría con Platón, quien es deudor de Hesíodo en cuanto a la concepción del hombre” (*Humanismo...*, p. 203).

²²¹ W. Guthrie, si bien admite que “*ce tableau diffère très peu des notions homériques les plus courantes sur l’au-delà*” y que “*le récit n’a rien de surprenant chez Homère*”, lo considera un privilegio especial del cual está privado el hombre común cuya alma, separada del cuerpo, continúa existiendo bajo el aspecto de una pálida imagen de su forma corporal (*Op. cit.*, p. 171). F. Buffière apunta que luego se haría “*de ce paradis d’Homère le séjour de toutes les âmes justes, après la mort. Mais comme ce séjour des bienheureux varie avec les croyances, les Champs Élysées eux aussi se déplacent selon les auteurs*” (*Op. cit.*, p. 490).

²²² El venusino alude directamente a Píndaro en *Od.* IV, 2, 22-24, amén de que en *Od.* III, 30, 13-14 podía ya gloriarse de ser el primero en adaptar la lírica eólica a los modos latinos:

*Princeps Aeolium Carmen ad Italos
deduxisse modos.*

²²³ D. Torres señala el carácter inmaterial e inmortal de la *ψυχή* que aparece en el fragmento 133 de Píndaro, que en su opinión constituiría el primer testimonio de una nueva concepción del alma (*La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2007, p. 329).

²²⁴ Cf. Rohde, E. *Op. cit.*, p. 217. También Cf. Esclasans, A. *Píndaro. Himnos Triunfales*. Barcelona, Iberia, 1968.

²²⁵ Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 373. M.-J Lagrange, refiriéndose a la *Olímpica II* vv. 64-144, precisa que “*l’intérêt de cette vue est de distinguer la récompense des bons*

No obstante, según puntualiza Rohde, “*siguen trasluciéndose en algunas alusiones sueltas y en las leyendas sobre el tránsito de algunas almas*” aquellas antiguas ideas según las cuales “*la vida completa sólo es concebible cuando se mantiene intacta la unión del cuerpo y del alma*”²²⁶. En virtud de este anhelo de unidad también puede entenderse la propagación de las ideas transmigratorias que en los órficos están más ligadas a la necesidad de purificación.

El surgimiento de la tragedia trajo aparejado un ahondamiento psicológico de la tradición mítica adaptada a las exigencias dramáticas y catárticas del género. En Esquilo las almas de los difuntos no sólo mantienen plena conciencia de su personalidad, sino que a su vez reclaman su derecho a culto e incluso a la venganza mediante su aparición como espíritus, que “*no son, para nuestro poeta, figuraciones del pasado, ya caducas, sino hechos espantosamente reales*”²²⁷. Lo mismo podría decirse de las alusiones a la justicia divina en el más allá sobre los hechos acaecidos en el aqueide (*Suplicantes* 230 ss, *Euménides*, 247 ss, *Coéforas*, 61 ss).

En Sófocles, minucioso observador de los trágicos destinos humanos y de la acción divina sobre la tierra, se conjugan armoniosamente la libre individualidad y el respeto religioso ante el misterio. En sus obras deja traslucir que a los difuntos los aguarda la justicia del Hades, aunque conservan sus relaciones y derechos sobre el mundo terrenal y sus habitantes, obligados –como se lee en *Antígona*- al rendir el culto necesario a la salvación de sus almas. Se alegran con las ofrendas y pueden hasta aparecerse en el mundo de los vivos para amonestar a quienes no respetan la ley sagrada. Sólo Edipo, paradigma a la vez del sufrimiento del inocente y del gobernante justo, obtiene ya una inmortalidad bienaventurada al ser elevado por la divinidad al rango de héroe. Su ejemplo no carece de reminiscencias en Cicerón (Vgr. en el *Somnium Scipionis*) ni en el propio Horacio.

dans une existence meilleure que celle de la terre, et la béatitude des héros, sous l'empire de Cronos-Saturne aux îles des bienheureux, dans l'Océan lointain. Ce degré plus haut exige une triple épreuve sur la terre et dans l'au-delà (...) C'est à supposer à la fois la métempsychose et un au-delà où l'on peut mériter et démériter” (Lagrange, M.-J. *Critique Historique. Les Mystères: L'Orphisme*. Paris, Lecoffre, 1937, p. 151).

²²⁶ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 215.

²²⁷ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 225.

También en los textos supérstites de la literatura romana arcaica la *religio* emerge de la *rusticitas* y el respeto por lo sacro no excluye el misterio de la muerte y del más allá. Ennio, en *Hécuba*, ve en la muerte una fuerza capaz de privar del alma (“*Date ferrum qui me anima privem*”²²⁸) y de la luz. Nevio, en los fragmentos de su tragedia *Ifigenia*, profundiza más y trae la imagen de las almas como atesoradas en las tristes moradas del Aqueronte (*Aquerusia templa infera*) por la pálida Muerte:

*Acherontem obibo, ubi Mortis thesauri obiacent*²²⁹.

Plauto, Lucilio y Catulo mencionan a Orco como divinidad implacable del más allá. El comediante, aparte de dar testimonio del culto de los lares domésticos²³⁰, no pierde su sentido del humor al comparar la boca del Aqueronte, siempre dispuesta a abrirse y acoger las almas, con la puerta de la casa de una mujerzuela fácil a la que llega una muchedumbre de pretendientes: “*pandite atque aperite propere ianuam hanc Orco*”²³¹. El célebre *vivamus et amemus* de Catulo cobra mayor patetismo al constatar cómo las *malae tenebrae Orco* devoran la belleza y cambian la luz por la noche eterna:

*Nobis cum semel occidit brevis lux,
nox est perpetua una dormienda*²³².

Dejando de lado a Lucrecio y a Cicerón, que se verán más adelante por su contenido filosófico, Tibulo invoca a la negra Muerte y le suplica que aleje sus *avidas manus*, capaces de arrebatarlo a su *scelerata sedes*:

*abstineas avidas, Mors, modo, nigra manus.
Abstineas, Mors atra, precor*²³³.

²²⁸ “*Dadme el hierro que me prive del alma*”. Cf. *Hecuba*, 169. En: Ribbeck, O. *Scenicae Romanorum Poesis Fragmenta* I. (1ra ed. Leipzig, 1871-73) Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.

²²⁹ “*Me irá al Aqueronte, donde yacen los tesoros de la Muerte*”. Cf. *Iphigenia*, 202. En: Ribbeck, O. *Op. cit.*

²³⁰ Cf. Plauto, *Aulularia*, vv. 23-25: “*ea mihi cottidie aut ture aut vino aut aliqui semper supplicat, dat mihi coronas*”. Horacio recuerda esa costumbre en *Od.* III, 23, 3-4:

*si ture placaris et horna
fruge Lares avidaque porca.*

²³¹ “*...expandid y abrid rápido esta puerta del Orco*” (*Bacchides*, 368. Ernout, A. – Dumont, J-Ch. *Plaute, Comédies*, Paris, Les Belles Lettres, 2001).

²³² “*Cuando una vez nos muere la breve luz, y debemos dormir una noche perpetua*” (Catulo, *Carm.* V, 5-6).

Más adelante describe las moradas infernales con las imágenes homéricas del can Cerbero y la multitud de almas y sus castigos²³⁴, contrastados con los gozos con que Venus complace a los afortunados en el sitio paradisíaco de los Campos Eliseos²³⁵, a los cuales la voz autoral del poeta aspira alcanzar (“*Elysios olim liceat cognoscere campos*”²³⁶) ayudado por la súplica y los sacrificios a Dite de sus seres queridos.

Propertio tampoco se resigna a que el “*polvo enamorado*” de sus cenizas, como tan acertadamente interpretó Quevedo, sea todo lo que reste de sí. Para el poeta los manes, espíritus de los antepasados, son algo real, por ello aspira a compartir su supervivencia con la firme esperanza de que con la muerte no se termina todo:

*Sunt aliquid Manes: letum non omnia finit,
luridaque evictos effugit umbra rogos*²³⁷.

Amén de la imagen tradicional del Hades, con sus jueces, su Estigia y su Cerbero, él mismo invoca a los manes de Calímaco y Filetas, que ya gozan de la inmortalidad deificada en las esferas celestes (III, 1, 1), junto al alma de Marcelo, elevado a la categoría de héroe (III, 18, 31-34). Más aún en la II, 27, elegía sobre la curiosidad que el hombre tiene acerca de su propia muerte, sostiene que el que ama sí sabe de qué y cuándo va a morir y que incluso, si su amada lo llamara desde la orilla de los vivientes, hasta sería capaz de volver del otro mundo y desandar el camino no permitido por ninguna ley, retomando así el Carmen XCVI de Catulo²³⁸:

Si modo clamentis revocaverit aura puellae,

²³³ “*Que quites ahora, negra Muerte, tus ávidas manos. Que las quites, oscura Muerte, te ruego*” (Tibulo, I, 3, 2-3. Algunas versiones remplazan *nigra manus* por *violenta* (Cileno) y otras por *modo nigra* (Muret, Escalígero, Postgate). Ponchont, M. *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*. Paris, Les Belles Lettres, 1968).

²³⁴ Tibulo, I, 3, 65 et ss. Ovidio retomará estas imágenes en *Met.* IV.

²³⁵ Tibulo, I, 3, 58-64.

²³⁶ Tibulo, III, 5, 23.

²³⁷ “*Existen los manes, la muerte no lo acaba todo. Y una pálida sombra se escapa de la pira extinguida*” (*Eleg.* IV, 7, 1-2. Pagenelli, S. *Propertius*, Paris, Les Belles Lettres, 1964).

²³⁸ En esa elegía con el tópico de la *consolatio*, se dirige a su amigo el poeta Calvo, a quien se le ha muerto su mujer Quintilia. Catulo le señala que su muerte prematura no es motivo de dolor tan grande *quantum gaudet amore tuo*, reconociendo que aún en el más allá se sigue gozando con el amor del poeta vivo.

*Concessum nunlla lege redibit iter*²³⁹.

Virgilio trata el tema con delicadísimas imágenes, como aquella en la que Juno manda cortar a Iris el cabello de la vida de Dido para que acabe su agonía y libere del cuerpo su alma, que en un primer momento se disipa en el aire:

Quae luctantem animam nexosque resolveret artus

.....
*Omnis et una dilapsus calor, atque in ventos vita recessit*²⁴⁰.

Luego, en el libro VI, “centro y eje de la Eneida”²⁴¹, con su herida abierta todavía (*recens a vulnere*)²⁴², vagando por un bosque espacioso, la hallará Eneas allá en los *lugentes campi*²⁴³, los campos de las lágrimas, donde moran, sumidos de tristeza²⁴⁴, los que han muerto antes de cumplir con su destino: los niños muertos a temprana edad (426-9), los condenados injustamente (430-3), los suicidas (434-9), las víctimas del amor (440-476) y los guerreros caídos en el campo de batalla (477-547).

Poco antes, para poder ver a su padre en las moradas infernales con esperanza de regresar con vida a la luz, el hijo de Anquises había suplicado en el templo de Apolo en Cumas invocando aquellos casos en que un gran amor había obtenido a ciertos privilegiados el regreso del Averno: “*Demanda Eneas para su amor filial el*

²³⁹“Siempre que el soplo de su muchacha lo haya vuelto a llamar, desandaré el camino no concedido por ninguna ley” (II, 27, 15-16).

²⁴⁰ “Para que ella desate al alma que lucha y a los lazos corpóreos (...) Abandonado el calor, la vida se disipa en los aires” (Aen. IV, 695, 705).

²⁴¹ J. de Echave-Sustaeta llama al libro VI centro y eje de la Eneida, por ser “centro de dilección del alma virgiliana como nacida para operar en las sombras. Y de su proyección humana para el destino de las almas después de la muerte. Y de la nivelación que la justicia divina impone después de la vida. Y de su fe en la providencia y en la inmortalidad de las almas. Centro porque el encuentro de padre e hijo alumbra una nueva dimensión del trasfondo de sus almas. Y eje porque es línea cardinal de la acción del poema y anticipa el destino de Roma”. Queda así descartada toda teoría interpolatoria. (Cf. Virgilio. Eneida. Madrid, Gredos, 2000, p. 159).

²⁴² Aen. VI, 450.

²⁴³ Aen. VI, 441.

²⁴⁴ Aen. VI, 434.

privilegio concedido al amor conyugal de Orfeo por su Eurídice, el fraterno de Pólux por Castor, a la amistad de Teseo por Pirítoo”²⁴⁵.

Obtenido el permiso, se adentra con la Sibila en las moradas de las *umbrae silentes*²⁴⁶ con un verso célebre por su bellissimo hipálage:

*Ibant obscuri sola sub nocte per umbram
perque domos Ditis uacuas et inania regna*²⁴⁷.

Las *umbrae* no son solamente *tenues simulacraque luce carentum*²⁴⁸, sino propiamente *animas*²⁴⁹, o sea *tenuis sine corpore vitas (...) cava sub imagine formae*²⁵⁰, por lo que se ve claramente que Virgilio identifica a las *umbrae* con el principio vital que anima al cuerpo y que permanece tal, aunque *tenuis*, cuando carece de él. Más allá de la precisión y de la originalidad del poeta, si la geografía virgiliana del más allá es fundamentalmente deudora de la homérica, no debe extrañar que también su valoración de las *exsanguis umbras*²⁵¹ pueda ser también una interpretación de las *ψυχαι* de *Odisea* aún más consonante con los textos griegos que las lecturas de ciertos críticos y traductores posteriores empeñados en negarle toda realidad²⁵². Al igual que en la *νεκρία* las *umbrae* conservan su individualidad que las hace identificables:

*matres atque uiri defunctaque corpora uita
magnanimum heroum, pueri innuptaeque puellae,
impositique rogis iuuenes ante ora parentum:
quam multa in siluis autumnis frigore primo
lapsa cadunt folia, aut ad terram gurgite ab alto
quam multae glomerantur aues, ubi frigidus annus*

²⁴⁵ Echave-Sustaeta, J. de. *Op. cit.*, p. 165. La referencia es a *Aen.* VI, 117-124. En *Georg* IV, el poeta vuelve a tratar el tema, precisando que, ante el descenso de Orfeo, su música maravillosa hace que deje de ladrar el Cerbero y se detenga la rueda de Ixión.

²⁴⁶ *Aen.* VI, 264.

²⁴⁷ “*Iban oscuros bajo la noche solitaria por la sobra y por las vacías moradas de Dite y los reinos inertes*” (*Aen.* VI, 268-9).

²⁴⁸ “*tenues imágenes de quines carecen de luz*” (*Georg.* IV, 472).

²⁴⁹ *Aen.* VI, 411.

²⁵⁰ “*tenues vidas sin cuerpo (...) bajo la vacua apariencia de forma*” (*Aen.* VI, 293).

²⁵¹ “*sobras desangradas*” (*Aen.* VI, 401).

²⁵² Contribuye a una interpretación errónea traducir, por ejemplo, *umbrae silentes* por “sombras sin vida” o *tenuis sine corpore vitas* por “vidas evanescentes y etéreas”.

*trans pontum fugat et terris immittit apricis*²⁵³.

Llevan consigo asimismo los caracteres de su personalidad, al igual que guardan en sí sus recuerdos y sentimientos, patentes en el caso de Palinuro, cuya alma no puede alcanzar el eterno descanso hasta que su cuerpo no sea religiosamente sepultado:

*his dictis curae emotae pulsusque parumper
corde dolor tristi; gaudet cognomine terra*²⁵⁴.

Ideo, cochero de Príamo en *Ilíada*, continúa empuñando su carro y las almas de los troyanos caídos desean detenerlo *et coferre gradum et veniendi discere causas*²⁵⁵, mientras que las de los aqueos huyen despavoridas. Dido, por su parte, sólo hace ver su cólera esquiva para el héroe, a la vez que, aún más allá de la muerte, se muestra capaz de amar y de ser correspondida por su antiguo esposo:

*illa solo fixos oculos auersa tenebat
nec magis incepto uultum sermone mouetur
quam si dura silex aut stet Marpesia cautes.
tandem corripuit sese atque inimica refugit
in nemus umbriferum, coniunx ubi pristinus illi
respondet curis aequatque Sychaeus amorem*²⁵⁶.

Tras las puertas del Tártaro, vigiladas *noctesque diesque* por la insomne Tisífone²⁵⁷, Virgilio presenta el infierno propiamente dicho, el reino de Radamanto, donde son castigadas las culpas que, ocultas en la tierra tras una vana alegría, fueron postergadas en su expiación hasta al instante demasiado tardío de la muerte:

²⁵³ “*madres, esposos, héroes magnánimos cumplida ya su vida y niños y doncellas y mozos tendidos en la pira ante los mismos ojos de sus padres tantos como las hojas que en el bosque a los primeros fríos otoñales se desprenden y caen o las bandadas de aves en vuelo sobre el mar que se apiñan en tierra cuando el helado invierno las ahullenta a través del mar y las manda a tierras soleadas*” (Aen. VI, 305-312).

²⁵⁴ “*con estas palabras son removidas sus cuitas y expulsado por un momento el triste dolor de su corazón; se alegra por su nombre en la tierra*” (Aen. VI, 382-3).

²⁵⁵ “*y compartir sus pasos y aprender las causas de su venida*” (Aen. VI, 488).

²⁵⁶ “*Ella le vuelve el rostro y mantiene los ojos fijos en el suelo y no es movida por sus palabras más que si lo fuera el duro pedernal o el mismo mármol marpesio. Finalmente se aparta bruscamente y huye enemiga de su presencia y se refugia en un bosque sombrío, donde su primer esposo, Siqueo, responde a su ternura e iguala su amor*” (Aen. VI, 469-474).

²⁵⁷ Aen. VI, 556.

*quae quis apud superos furto laetatus inani
distulit in seram commissa piacula mortem*²⁵⁸.

Allí penan los Titanes que en los tiempos primordiales se rebelaron contra el Dios Olímpico, pretendiendo derribarlo del empíreo, y de aquellos que intentaron usurpar los honores divinos²⁵⁹. Allí pena también toda una incontable caterva de traidores, avaros, adúlteros, incestuosos, impíos, entre los cuales se cuentan personajes comunes al Hades homérico, aunque con *variations* que evidencian la diversidad de las fuentes míticas²⁶⁰.

Con reconocibles reminiscencias intertextuales con Homero²⁶¹, Hesíodo²⁶², Píndaro²⁶³ y Platón²⁶⁴, presenta el poeta a los Campos Elíseos, luminosa morada de la dicha reservada a las almas bienaventuradas de aquellos que hicieron el bien sobre la tierra, entre los que descollan quienes sufrieron heridas por la patria, los sacerdotes castos, los vates fieles a la inspiración divina y aquellos que, ennobleciendo la vida con las artes, lograron pasar de la gloria terrena y la inmortalidad literaria a la más consistente inmortalidad del más allá:

*hic manus ob patriam pugnando uulnera passi,
quique sacerdotes casti, dum uita manebat,
quique pii uates et Phoebos digna locuti,
inuentas aut qui uitam excoluere per artis
quique sui memores aliquos fecere merendo*²⁶⁵.

²⁵⁸ *Aen.* VI, 569-570.

²⁵⁹ Cf. *Aen.* VI, 580-594.

²⁶⁰ Virgilio, por ejemplo, aplica el suplicio de Sícifo y Tántalo a Ixión y a Pirítoo. En el caso de Ticio parece haber tenido en cuenta la objeción lucreciana de la imposibilidad de su castigo (*De Rerum Natura*, III, 992) al aclarar que su hígado se ha vuelto imperecedero (*Aen.* VI, 595). Horacio, por su parte, hace referencia a Ticio en *Carmina* II, 14 y III, 12, sin precisar su castigo.

²⁶¹ *Odys.* IV, 563.

²⁶² *Labores et dies* 170.

²⁶³ *Olymp.* II, 109.

²⁶⁴ *Rep.* X.

²⁶⁵ “Aquí el coro de quienes sufrieron heridas por la patria allí los que fueron en vida sacerdotes castos allí los piadosos vates de cantos dignos de Apolo y los que ennoblecieron la vida con las artes que idearon y los que haciendo el bien lograron perdurable recuerdo entre los hombres” (*Aen.* VI, 660-4).

El canto VI se cierra con el encuentro de padre e hijo, en el que la *umbra-imago* de Anquises, al igual que la de Anticlea, se presenta tan vívida que el héroe intenta tres veces abrazarla en vano, pues escapa de sus manos “*par levibus ventis volucrique simillima somno*”²⁶⁶. La repetición de los adjetivos comparativos impide la identificación lisa y llana de las almas con la naturaleza de los términos comparados. Al igual que en Homero, sombra, imagen, sueño, brisa, viento, etc. son sólo puntos de referencia comparativa para designar una realidad de índole superior en virtud de contar con algún *semema* común que permite a la inteligencia elevarse a una realidad no material a partir de su relación con un elemento sensible.

En Virgilio además, las almas del otro mundo son tan reales que incluso preexisten de modo platónico al cuerpo al que están destinadas a incorporarse para con él salir a la luz. Amén de las almas destinadas por el hado a volver a la vida, no sin antes haberse purificado con castigos y olvidado su pasado con el agua del Leteo, que expresan no solo la idea órfico-pitagórica de la metempsicosis, sino también la necesidad de purgar sus faltas antes de alcanzar ese anhelo insondable de recuperar el cuerpo y resusitar con él (*rursus et incipiant in corpora velle reverti*)²⁶⁷, desfilan ante los ojos de Eneas los espíritus de aquellos que, desde Rómulo hasta Augusto, constituirán su ilustre descendencia y harán eterna la gloria de aquella ínclita Roma destinada a extender su *Imperium* hasta los lindes de la tierra y conformar sus *animos* a los cielos (*Olympo*)²⁶⁸:

*hic uir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, diui genus, aurea condet
saecula qui rursus Latio regnata per arua
Saturno quondam, super et Garamantas et Indos
proferet imperium; iacet extra sidera tellus,
extra anni solisque uias, ubi caelifer Atlas
axem umero torquet stellis ardentibus aptum*²⁶⁹.

²⁶⁶ “similar a los leves vientos, parecida a un sueño alado” (Aen. VI, 702).

²⁶⁷ “y de nuevo empiecen a querer volver a sus cuerpos” (Aen. VI, 751).

²⁶⁸ “En huius, nate, auspiciis, illa incluta Roma imperium terris, animos aequabit Olympo” (Aen. VI, 781-2).

²⁶⁹ “Este hombre, éste es el que tantas veces oíste que te fue prometido, César Augusto, de origen divino, que fundará de nuevo los siglos de oro en el Lacio donde un día reinara Saturno y llevará su imperio hasta los garamantes y los indios a la tierra que yace más allá de los astros [boreales] más

.....
tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,
*parcere subiectis et debellare superbos*²⁷⁰.

El nacimiento de la filosofía y la inmortalidad del alma

Señala C. Fabro²⁷¹ que las primeras referencias de los antiguos filósofos a la incorruptibilidad (*ἀφθαρσία*) del alma, más que en una demostración metafísica, se basaban en su naturaleza etérea, entendida como “afin a lo divino”, sin que la posible corporeidad del alma, discutida en el capítulo anterior, constituyera un obstáculo para afirmar su inmortalidad. Así, Tales, el primero en llevar el nombre de “sabio” en el sentido de “filósofo”, fue también el primero de éstos en llamar “inmortal” al alma²⁷², al tiempo que Anaxímenes y Anaximandro le reconocieron el mismo carácter imperecedero que al Primer Principio por considerarla un “elemento divino”²⁷³.

allá de los caminos que el sol recorre en el año donde Atlas portador del cielo hace girar con su hombro el eje de los astros ardientes” (Aen. VI, 791-7).

²⁷⁰ “*Tu, Romano, recuerda que debes regir con tu imperio a los pueblos. Estas serán tus artes: imponer un hábito a la paz, perdonar a los sometidos y combatir a los soberbios” (Aen. VI, 851-3).*

²⁷¹ Cf. *Introducción...*, p. 184.

²⁷² *πρῶτος δὲ Ὁθαλῆς τὸ τοῦ σοφοῦ ἔσχεν ὄνομα καὶ πρῶτος τὴν ψυχὴν εἶπεν ἀθάνατον.* Cf. Testimonia, *Fragm. 2, 7-8 En: SUIDAS [Z. 25–30 aus Hesychios Onomatologos, Z. 31–S. 73, 2 aus A 1]*, según la codificación del TLG. Rohde, que lee el texto con los criterios filosóficos del s. XIX, interpreta que el alma inmortal de Tales es “*como la materia primigenia, que obra y crea por la virtud de su propia vida, también la fuerza universal que la anima es imperecedera, no puede desaparecer, por la misma razón por la que no ha tenido principio*” (*Op. cit.*, p. 194). Desde su punto de vista “*el alma humana individual es inmortal solamente en esencial identidad con lo general, que en ella se revela*” (*Op. cit.*, p. 213).

²⁷³ Diels, H. A 15; I, 85, 16 ss. También Heráclito, en cita de Aecio, considera al alma imperecedera (*ἀφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν*, Aet. IV 7, 2. D. 392), aunque es sumamente cuestionada la pervivencia personal de esta alma “ignea”, aún cuando asegura que “*a los hombres les aguardan cuando mueren cosas que ni esperan ni imaginan*” (Diels, *Frag. 27*). R. Schaerer, después de recordar la “*armonía invisible*” del *Frag. 54 “dont le Feu est l’expression matérielle et Dieu l’expression spirituelle”*, dice que el individuo que participa de esta vibración “*connait de ce fait la transcendance (...) Il connaitra de même la immortalité sous une forme mystérieuse, certes (...) mais positive: ‘il y a une chose que les meilleurs préfèrent à tout: la gloire éternelle à ce qui est périssable; mais la foule se ressasie comme un vil bétail’ (Frag. 28)” (Op. cit.*, p. 154). C. Disandro recuerda el *Frag. 45* y sostiene que Heráclito “*no afirma la inmortalidad del alma (...) pero sí subraya el tema de la interioridad del logos*” (Cf. *Humanismo...*, pp. 286-287). Rohde, por su parte, interpreta materialmente algunos fragmentos y afirma que “*el alma, al morir, se convierte pues en los elementos del cuerpo, se pierde en éste*”, y que, en cambio Parménides sí tiene “*la concepción del alma como un ente con vida propia a quien se atribuye una pervivencia anterior a su entrada en el mundo visible (...) y una pervivencia después de abandonar el reino de lo visible, o sea después de la muerte de su envoltura corpórea*” (*Op. cit.*, p. 197-200).

Sólo en Demócrito, cuyo influjo M. J. Mac Gann cree reconocer en Horacio²⁷⁴, se encuentra una negación categórica de la inmortalidad personal al explicar que con la muerte se desharía en el organismo humano la aglutinación del alma-átomo, que se dispersaría para volver a integrarse a la materia cósmica. “*Por primera vez en la historia del pensamiento griego –explica Rohde- nos encontramos con la negación expresa de la persistencia del alma después de la muerte, de su inmortalidad, cualquiera sea el sentido que quiera darse a esta idea*”²⁷⁵. El fondo de la cuestión parece ser, en la opinión de Gómez Robledo, que “*si el alma no sobrevive, es simplemente porque, en rigor de verdad, no hay alma*”²⁷⁶.

Mención aparte merece la importancia que cobra el alma en los grupos religiosos que se reclaman seguidores de Dionisos, Orfeo y Pitágoras, conocidos en los libros con el nombre genérico de “orfismo”, el cual, según W. Jaeger, “*significó para Grecia una renovación de la vida religiosa que la ola de naturalismo había amenazado con ahogar en el período anterior*”²⁷⁷, sin que obste que sus “*mismas concepciones de la religión y del destino póstumo del hombre (...) no dejaban de tener un punto de apoyo en la visión homérica del mundo, que incluía la posibilidad de concebir la inmortalidad individual*”²⁷⁸.

El mito más conocido de Orfeo es su *descenso* (aunque más que propiamente un descenso, E. Calderón de Cuervo advierte “una *invocación*”) a los Infiernos por el amor de su esposa Eurídice y, aunque no logra salvarla, su canto y sus versos suspenden las furias del mismo Hades, dios del Averno y de la muerte. De este *descenso* a los Infiernos, Orfeo “*de acuerdo con versiones muy modernas -señala la autora-, habría traído informes sobre la manera de llegar al país de los Bienaventurados y sortear los obstáculos que esperan al alma en la otra vida*”²⁷⁹. Después de su muerte, su lira fue transportada al cielo y quedó convertida en constelación, mientras que su alma pasó a los Campos Elíseos, donde sigue cantando para los bienaventurados.

²⁷⁴ Mac Gann, M. J. *Studies in Horace's First Book of Epistles*. Brussels, 1969.

²⁷⁵ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 211.

²⁷⁶ Gómez Robledo, A. *Op. Cit.*, p. 317.

²⁷⁷ Cf. *La teología...*, p. 62.

²⁷⁸ Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 323. El autor cita a Dihle y pone como ejemplo los pasajes de *Odisea* referidos a Menelao (IV, 561-569) y a Heracles (XI, 601-627).

²⁷⁹ Calderón de Cuervo, E. *Op. cit.*, pp. 1-2.

A este movimiento se le atribuye también la introducción en Grecia de la doctrina egipcia (Heródoto²⁸⁰) o tracia (Rohde) de la “transmigración de las almas”²⁸¹, en la que la vida futura del alma, dotada de una permanente individualidad, está ligada a cierta necesidad de la purificación en virtud de que el hombre debe liberarse del elemento titánico, principio del mal, que se halla en él desde los orígenes junto al principio divino que la analoga a “una divinidad temporalmente caída y desterrada” que anhela “su completa restauración en la sociedad de los dioses”²⁸². El alma que no ha logrado purificarse suficientemente en la vida terrena debería reencarnarse varias veces en cuerpos de hombres o de animales hasta que consiga purificarse por completo²⁸³ y, desprendida de la cárcel del cuerpo, emanciparse del ciclo de la Necesidad²⁸⁴. Como dice Rohde: “*el alma, que viene de lo divino y aspira a retornar al dios, no tiene ninguna otra misión que cumplir sobre la tierra; debe mantenerse libre de la vida misma y no contaminarse con nada que sea terrenal*”²⁸⁵.

Con Pitágoras, que es también filósofo y científico, a diferencia del orfismo, la salvación se alcanza no sólo mediante ritos religiosos y prescripciones morales, sino también por medios intelectuales catárticos, como la ciencia y la música, por lo que la creencia en la preexistencia de las almas y en la trasmigración adquiere un marcado carácter ético en el que la vida virtuosa consistía en un esfuerzo para introducir la armonía²⁸⁶ en el interior del hombre y así elevarlo a la contemplación

²⁸⁰ Cf. *Historias*. Libro II, 123 (Paris, Didot, 1870).

²⁸¹ Dice Porfirio en su *Vida de Pitágoras* 19 “que él afirma que el alma es inmortal, luego, que se cambia a otras especies de seres vivos...” (Cit. por Cornavaca, R. *Op. cit.*, p. 91).

²⁸² Cf. Gómez Robledo, A. *Op. Cit.*, p. 314. La fuente es el fragmento 228 en el que se lee que “*el alma es inmortal y no puede envejecer porque viene de Zeus*” (ψυχή δ’ ἀθάνατος καὶ ἀγέρως ἐκ Διὸς ἔσπιν. Cf. *Orphicorum Fragmenta*. Ed. O. Kern, Berlín, 1922).

²⁸³ W. K. Guthrie, especialista en la materia, señala que el orfismo “subraya muy fuertemente la situación desgraciada de las almas impuras”, que más allá de las pruebas y purificaciones terrenas deben pasar los castigos ultraterrenos (Cf. *Orphée et la Religion Grecque*. Paris, Payot, 1956, p. 375).

²⁸⁴ Empédocles, en parte deudor de estas doctrinas, atenúa a su vez las ideas transmigratorias al sostener que su alma *post mortem* no vuelve a otro cuerpo, sino a vivir eternamente en la libre existencia divina, por más que el común de las almas no purificadas no llega aún a tal liberación del cuerpo, con el cual tampoco queda clara su relación (Rohde apoya la teoría dualista del alma-daimon que no daría la vida al cuerpo. Cf. *Op. cit.*, p. 205).

²⁸⁵ *Op. cit.*, p. 184. Precisa el erudito que “*al morir, Hermes se encarga de llevar ‘el alma inmortal’ a lo profundo*”, donde residen los condenados entre purificación y purificación (p. 186).

²⁸⁶ El reconocimiento pitagórico de una caída del alma “desde las alturas supraterranales” es considerado por Rohde un residuo de “*las fantasmagorías de la antigua psicología popular*”, aunque debe admitir que el pitagórico Filolao “*que define al alma como la armonía del cuerpo habla también de las almas como entes con existencia propia e imperecedera*”, lo cual se opone a su propia

del orden del Cosmos. Horacio, en sus *Odas* se hace eco de la tradición pitagórica que señalaba que la metempsicosis había hecho pasar el alma de Euforbo, héroe troyano muerto por Menelao, a la del maestro²⁸⁷, y el mismo poeta presenta su propia inmortalidad literaria bajo la imagen de la metamorfosis de su alma en cisne²⁸⁸. I. B. Pighi ve además en la insistencia del poder de la virtud para atemperar la condición mortal del hombre una velada recapitulación de las doctrinas eleusinas²⁸⁹.

Este ideal de una vida teórica en vista de la inmortalidad del alma y de las sanciones futuras ejercerá un influjo profundo en la filosofía platónica y establecerá, según Burnet uno de los pilares principales de la sabiduría helénica: “*La filosofía griega tiene por base la fe en el parentesco divino del alma, a la cual por lo tanto, lo único que le hace falta es entrar en comunión con la divinidad*”²⁹⁰.

Sócrates y Platón, paladines del alma inmortal

El reflexionar sobre las capacidades espirituales de inteligencia, palabra y conocimiento, así como de su impulso amoroso hacia las realidades supremas en razón de su parentesco con lo divino, inmortal y eterno²⁹¹, llevó a Sócrates²⁹² a concebir una idea tan elevada de la naturaleza del hombre que pudo enfrentar la muerte con la serenidad de quien confía en la inmortalidad personal, como se encargó de manifestarlo abiertamente a sus familiares y amigos, según la *Apología*²⁹³.

interpretación del alma pitagórica como mera “*conjunción de lo antagonico en armonía y unidad*”, sin relación con el cuerpo ni con la personalidad (*Op. cit.*, pp. 200-203).

²⁸⁷ *Od.* I, 28, 10.

²⁸⁸ *Od.* II, 20.

²⁸⁹ Pighi, I. B. “De sacris Horatii carminibus”. En: *Latinitas*, 1962, pp. 177-178.

²⁹⁰ Burnet, J. *Greek Philosophy*. London, A & C Black Ltd, 1920, p. 10. Aristóteles testimonia que Alcmeón, discípulo de Pitágoras, “*dice que [el alma] es inmortal por parecerse a las cosas inmortales, y esto le pertenece por estar siempre en movimiento, pues todas las cosas divinas se mueven siempre continuamente: la luna, el sol, los astros y el cielo todo*” (*De an.* I, 2, 405 a).

²⁹¹ *Rep.* X, 611 e: ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ τε θεῖῳ καὶ τῷ ἀθανάτῳ καὶ τῷ αἰεὶ ὄντι.

²⁹² No está aún cerrada la cuestión acerca de si el Sócrates del *Fedón* es el Sócrates histórico, como piensan Burnet y Taylor, o si se trata solo de un “personaje” platónico, como piensan muchos intérpretes. Amén de que es posible concebir toda una escala de soluciones intermedias cuya discusión excede los límites de este trabajo, se pondrá el acento en la autoría platónica del conjunto de la obra. E. Rhode, por su parte, reconoce que es en la *Apología* donde Sócrates “*aparece en toda su grandeza y sencillez*” (*Op. cit.*, p. 167).

²⁹³ Sócrates expresa la misma convicción al principio del *Fedón*, aunque no todos los críticos lo admiten. Así, para Guthrie, por ejemplo, “*il ne fait que traduire une espoire populaire (...) mais, étant*

Platón debió adquirir junto a Sócrates una profunda convicción acerca de la inmortalidad del alma²⁹⁴ y procuró depurarla y elevarla a la plenitud de la claridad racional en el *Fedón*, así como también en el *Gorgias*, en el *Fedro* y en la *República*, sin despreciar (ni considerar menos “científica”) la penetración intuitiva e imaginativa de los mitos²⁹⁵ (*μυθολογεῖν*) para poder vislumbrar ciertas verdades que aún no podía demostrar filosóficamente²⁹⁶ (*λόγον διδόναι*). Se ocupa además de los *ἔσχατα*, de las postrimerías del hombre, al punto tal que “*se ha dicho con razón que apenas hay alguno de sus diálogos en que no se abra el reino de los muertos*”²⁹⁷.

De las cuatro pruebas desarrolladas en el *Fedón*²⁹⁸, la crítica considera a la tercera, fundada en la consideración de la naturaleza intrínseca del alma, como la más eficaz²⁹⁹. En virtud de que el hombre es capaz de conocer las realidades simples e indivisibles, la naturaleza de su alma sería muy semejante (emparentada, *συγγενής*) a la de las Ideas, inmortales e insensibles, ya que lo semejante sólo es conocido por lo semejante y el cuerpo es compuesto y mudable³⁰⁰. Así, el alma, que se asemeja a lo divino, escaparía a la disolución propia de las cosas compuestas y

un philosophe, il ne s'est pas permis cette croyance, tant que sa propre raison ne le lui en a pas montré la vérité” (*Op. cit.*, p. 170).

²⁹⁴ Así lo entendió la tradición posterior, como consta en el *De Substantiis Separatis* del Aquinate: “*Plato supra caelorum animas duplicem ordinem immaterialium substantiarum posuit, scilicet intellectus et deos; quos deos dicebat esse species intelligibiles separatas, quarum participatione intellectus intelligunt*” (Cf. c. 4, n1. 5-10). La discutida opinión de Rhode de que en *Apología*, Sócrates “*es poco lo que tiene que decirnos acerca de las esperanzas del hombre en el más allá*” (*Op. cit.*, p. 167) es rebatida por Rey Altuna, para quien “*resulta inverosímil que Platón eligiera a Sócrates como protagonista de una tesis que nunca hubiera sustentado*” (*Op. cit.*, p. 26).

²⁹⁵ Sobre el valor de los elementos míticos y de la forma poética como medio de expresión teórico en los diálogos de Platón, cf. Pieper, J. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984.

²⁹⁶ “*Sus mitos, en cambio, profundizan aspectos de la realidad que la mera razón no puede agotar, pero que tampoco están desvinculados de su doctrina, ergo los mitos no pueden interpretarse sin conocer la doctrina racional y viceversa*” (Sequeiros, O. “Un cielo de utilería en la *República* platónica”..., p. 61).

²⁹⁷ Pieper, J. *Sobre los mitos*..., p. 34. Véase por ejemplo *Critón* 54 b, *Fedón* 62 b, *República* 328-332, etc.

²⁹⁸ Cf. *Fedón*, 71 a et ss. En este diálogo que incluye el relato vivo de la muerte de Sócrates, las cuatro pruebas que se desprenden del texto son: la de los contrarios (que mostraría al alma como sujeto permanente de la sucesión de cambios, incluso vida y muerte, pero que incurriría en una *petitio principii* al no demostrar que la animación del cuerpo le viene por un principio distinto de él); la de la reminiscencia (que se basa en la preexistencia, de la cual no se infiere necesariamente la supervivencia); la de la deiformidad del alma; y la prueba ontológica (que, como en el caso del *Fedro*, es probatoria en el plano de la esencia, pero no en el de la existencia, es decir que del hecho de que la vida sea de la esencia del alma, no se sigue necesariamente la continuidad de la existencia del ente portador de dicha esencia).

²⁹⁹ L. Rey Altuna sostiene que allí “*su vigor dialéctico alcanza límites insospechados y puede resistir la crítica más implacable*” (*Op. cit.*, p. 32).

³⁰⁰ Cf. *Fedón*, 79 a-b.

corpóreas³⁰¹, distinguiéndose quien ha amado la sabiduría, destinado a la felicidad divina, de quien no lo ha hecho, sentenciado a errar de cuerpo en cuerpo por no haber sabido desprenderse de dicha “cárcel” (σῆμα) mediante la filosofía³⁰².

En el *Gorgias*³⁰³ el destino ultraterreno del alma está explícitamente en referencia a la justicia obrada sobre la tierra y no faltan referencias ni a los castigos (distinguidos entre purgativos e infernales, eternos estos últimos, como se ve en 524 e) ni al premio en las islas de los bienaventurados³⁰⁴, de tradición pindárica, que retomará oportunamente Horacio en *Od.* IV, 8³⁰⁵. El Sócrates del diálogo advierte por su parte que la justicia del más allá no es μῦθος, sino λόγος, es decir “una historia que narra cosas verdaderas” (ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέγω ἃ μέλλω λέγειν)³⁰⁶.

En el libro X de la *República*, se plantea el problema de la recompensa debida a la justicia y así Sócrates examina a Glaucón: “¿No sabes que nuestra alma es

³⁰¹ Cf. *Fedón*, 80 b. San Agustín la retoma depurada en *De immortalitate animae*, I, 6. Gómez Robledo hace notar que “la prueba platónica, tal como Kant la conoció por los escritos de Wolff o de Mendelsohn, es un mero fantasma de la que se nos presenta en el *Fedón*”, donde Platón “pone todo el énfasis no tanto en la simplicidad del alma como en su deiformidad, en su parentesco con lo divino; y, siendo así, no le afecta la objeción de Kant en el sentido de que la descomposición no es el único modo como un alma puede perecer. La deiformidad del alma es así la roca incommovible de su inmortalidad, como lo declara Taylor al decir que: ‘El hombre es, por su circunstancia, una criatura de temporalidad y mutabilidad. Pero como hay en él algo divino, aspira a un bien que está por encima del tiempo y de la mutabilidad, y consecuentemente, no puede ser una mera mezcla de tiempo y de mudanza una criatura cuya felicidad consiste en la posesión de un bien eterno’” (*Op. cit.*, p. 362-3).

³⁰² Cf. *Fedón* 81 b et ss. F. Rego sin embargo precisa que “en el orden antropológico el cuerpo no es σῆμα sino ὄχημα –vehículo- del alma, en una perfecta armonía”, como lo muestran *Las Leyes* (775 b, 903 e) y el *Teetetos* (186 c), donde “alma y cuerpo se integran en la actividad sensitiva” (*Op. cit.*, pp. 62-63).

³⁰³ Cf. *Gorgias*, 522 c et ss.

³⁰⁴ “Entre todos estos pensamientos sobresale uno inquebrantable, a saber, que se debe temer más cometer una injusticia que padecerla y procurar, más que parecer bueno, serlo de veras, en público y en privado; que si alguien faltare en algo debe ser castigado, y que, después del bien de ser justo, está el segundo de llegar a serlo sufriendo el castigo correspondiente; que es preciso huir de la lisonja de sí mismo como de la de los demás, pocos o muchos, y que jamás se ha de usar de la retórica o de cualquier otra actividad, si no es con miras a la justicia. Ríndete pues, ya a mis razones, y sígueme por la ruta que te conducirá a la felicidad en esta vida y después de la muerte...” (*Gorgias*, 527 b-c).

³⁰⁵ *Vatum divitibus consecrat insulis* (IV, 8, 25). A diferencia de Cicerón, que en su *Somnium Scipionis* colocaba en el cielo, la Vía Lactea, a los políticos virtuosos, en el *Gorgias* se ve que son principalmente los poderosos quienes frecuentan las penas eternas, mientras que las Islas Bienaventuradas son destino común de los filósofos, entendiendo por tales no los intelectuales sofistas sino los verdaderos “amantes de la sabiduría” (Cf. 526 c). En Horacio, la bienaventuranza está reservada al poeta (*vatum*), pero las Islas Afortunadas mencionadas en el epodo XVI son aquellas que Júpiter mantuvo apartadas para las gentes pídasosas cuando corrompió con el bronce la edad de oro y que, de algún modo el vate podría encontrar (Cf. Mankin, D. *Op. cit.*, p. 263):

*Iuppiter illa piaevit secrevit litora genti
Ut inquivavit aere tempus aureum.* (vv. 63-64)

³⁰⁶ *Gorgias*, 523 a.

*inmortal y que no perece nunca?*³⁰⁷ Después de un esbozo de argumentación basado en que al alma no puede matarla la enfermedad que le es propia (la injusticia), pues los injustos no mueren antes que los justos), ni menos aún la que le es ajena (las enfermedades del cuerpo), vuelve al argumento de la simplicidad³⁰⁸ y finalmente aborda el tema del más allá sirviéndose del mito de Er, “*no en un pasaje cualquiera sino precisamente el final, que en los grandes artistas suele otorgar sentido al conjunto de la obra*”³⁰⁹. Er, un héroe muerto por la patria y hallado incorrupto el décimo día después de la batalla, vuelve a la vida y cuenta lo visto en el otro mundo, incluyendo premios, castigos, reencarnaciones y reminiscencias, en un relato que ha dado lugar a las más disímiles valoraciones críticas, que van desde el mero final ampuloso y retórico (von Wilamowitz³¹⁰) hasta la construcción de una nueva mitología en base a las ideas populares sobre el más allá (Friedländer³¹¹), pasando por la propaganda moral con encanto religioso (Jowett & Campbell³¹²). El propio texto explicita una finalidad moral³¹³ y Gómez Robledo entrevé allí el intento platónico de “*establecer la conciliación entre la libertad y la necesidad en el problema de la predestinación*”³¹⁴.

En el *Fedro*, obra considerada hoy de madurez, el tema del alma surge a partir de los discursos sobre la retórica (arte de conducir a las almas por la palabra) y sobre el amor (un estado o afección del alma); como en la *República* el texto presenta una breve argumentación y un extenso mito, aquí el ya aludido de los caballos y su cochero. C. Fabro advierte el influjo pitagórico en el argumento del movimiento³¹⁵

³⁰⁷ *Rep.* X, 608 d. F. Rego precisa que, aunque en el *Timeo* “*la parte racional se distingue de las restantes como lo inmortal y divino de lo perecedero, sin embargo, en el Fedón insiste en que la simplicidad es propia de toda el alma. Pues, en Fedro y la República se admite –al menos implícitamente– que el alma en su totalidad sobrevive al cuerpo, al menos, en la medida en que conservaría la memoria tras su separación del cuerpo. Pero la unidad no es total, pues el en Timeo se dice que la parte superior del alma es obra del Demiurgo, las partes inferiores y el cuerpo, de los dioses*” (*Op. Cit.*, p. 62).

³⁰⁸ Cf. *Rep.* X, 611 b.

³⁰⁹ Sequeiros, O. “Un cielo de utilería en la *República* platónica”... p. 60.

³¹⁰ Wilamowitz, M. U. *Platon Beilagen und Textkritik*. Berlin, Weidmannsche, 1962, p. 171.

³¹¹ Friedländer, P. *Platon*. Berlin, Walter de Gruyter, 1954, T. III, p. 123 et ss.

³¹² Jowett, B. & Campbell, L. *Plato's Republic*. Oxford, 1984, T. III, p. 467.

³¹³ Cf. *Rep.* 621 c-d: “*si os atenéis a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal (...) iremos siempre por el camino de lo alto y haremos cuanto depende de nosotros para practicar la justicia y la sabiduría*”.

³¹⁴ El autor alude también al problema “*de la caída de la naturaleza humana, que igualmente entrevió y sintió como dato de la conciencia reflexiva*” (*Op. cit.*, p. 338).

³¹⁵ Cf. Fabro, C. *Introducción...*, pp. 184-5. El texto platónico dice así: “*Lo que siempre se mueve es eterno. Lo que da el movimiento a otro ser y él mismo lo recibe de fuera, al concluirse el movimiento, pierde la vida. Sólo, pues, lo que se mueve por sí mismo, ya que no puede ser abandonado de sí,*

desarrollado en 245 c et ss, donde explica que todo principio *αὐτοκίνητος* (que se mueve a sí mismo) es por naturaleza ingénito y eterno por el hecho de no ser movido por otro en virtud de estar por sí mismo en acto, lo cual lo hace también imperecedero. Sciacca señala la insuficiencia de este “argumento ontológico” que demostraría a la vez tanto la inmortalidad como la eternidad de todo principio vital, inclusive el alma de los irracionales³¹⁶: *quod nimis probat, nihil probat*. Además, el no poder distinguirla claramente de la sustancia ingenerada y eterna de la divinidad en virtud de no distinguir el Primer Principio en sentido absoluto (de suyo inmóvil) de los principios en sentido relativo, hizo que el mito subsiguiente debiera recurrir a la preexistencia y la metempsicosis sucesiva con fines purificatorios³¹⁷. Por ello, por más que se relacionen con la doctrina de las ideas separadas, C. Fabro considera más consistente la prueba del *Timeo*, basada en los actos de entendimiento y de reconocida influencia en Aristóteles, donde Platón explica cómo el hombre puede participar de la inmortalidad a partir del ejercicio de sus facultades superiores³¹⁸.

Las pruebas, platónicas, entrelazadas de argumentos y de mitos quizá no siempre alcancen una evidencia apodíctica, “*pero sí infunden la certeza suficiente*

continúa siempre moviéndose, más aún es la fuente y el principio del movimiento de todas las demás cosas” (245 c).

³¹⁶ Cf. Sciacca, M. F. *Op. cit.*, pp. 63, 280-292. También Gómez Robledo precisa que por más que “*toda alma en general, sea como la vida misma cuyo principio es algo distinto e irreductible a las solas fuerzas físico-químicas del organismo vivo, no por esto ha de entenderse que sea ingenerable ni incorruptible, sino tan solo cuando tengamos evidencia de que cumple ciertos actos por sí misma y con entera independencia del cuerpo que la anima*” (*Op. cit.*, p. 341).

³¹⁷ Gómez Robledo precisa que la inmortalidad *a parte ante* la presupone la teoría de la reminiscencia, la inmortalidad *a parte post* la postula “*tanto la necesidad de que en otro mundo pueda tener cumplimiento lo que en éste falta, que es la perfecta justicia, como la aspiración que el alma tiene por unirse con el Bien sumo*” (*Op. cit.*, pp. 329-330). El valor del mito se realiza cuando se considera que “*aquí (...) el mito es igualmente alegoría, en cuanto que remite a realidades que el narrador tiene por absolutamente verdaderas y por más que no correspondan en todos sus detalles a los elementos propiamente decorativos del mito. La cabalgata celeste, por ejemplo, podrá ser puramente mítica, pero no así, por el contrario, el carro mismo, que responde muy puntualmente a los que Platón considera ser la estructura esencial del alma*” (p. 345).

³¹⁸ Cf. *Timeo* 90 b-c. También aquí el relato mítico acompaña a la argumentación. El alma intelectual es obra directa del Demiurgo, y por intermedio de dioses inferiores hace no sólo los cuerpos, sino también “*lo que le falta al alma humana y que debe añadirse*”, que en la interpretación de Gómez Robledo, “*son los apetitos del alma sensitiva que nacen en ella al animar el organismo viviente, y que desaparecen, por lo mismo, al volver el alma a su pureza prístina*”. El comentarista puntualiza que este texto da especial luz para entender la esencia del alma racional, en la cual “*la composición que hay de lo Mismo y de lo Otro, no destruye la simplicidad de la sustancia espiritual, porque no es ninguna composición física, sino simplemente la composición metafísica de esencia y existencia, o de potencia y acto que se encuentra, sin excepción alguna, en todo ente creado y finito (...) con todo lo cual, y a parte de ser esto una solución al viejo problema de la participación, se pone como nunca de relieve el valor incomparable del alma humana, su extrema dignidad ontológica*” (*Op. Cit.*, pp. 350-1). Por ser un principio “*divino*” (*θεῖον*) “*sólo el alma racional puede reclamar una duración que se cierne, con dominación absoluta, sobre el tiempo de las cosas mortales*” (p. 354).

para correr con buen ánimo, como dice Sócrates, el ‘hermoso riesgo’ de la vida virtuosa, y para fortificar, como lo dice él también, la ‘bella y grande esperanza’ de la inmortalidad³¹⁹. Así lo entendió la tradición posterior, que le ha dedicado a quien se ejercitó en el arte de “ir muriendo y aún acabar de morir”³²⁰ este significativo dístico consignado en la Antología Palatina:

Γαῖα μὲν ἐν κόλποις κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος,
ψυχὴ δ’ ἰσοθέων τάξιν ἔχει μακάρων.³²¹

El caso de Aristóteles

Más discutido es el caso de Aristóteles cuyas obras tampoco fueron ajenas a nuestro poeta, como señala J. Coffigniez³²². Más allá de sus escritos juveniles de neta inspiración platónica en lo referente a la inmortalidad del alma³²³, el estagirita profundiza en el *De Anima* el ya aludido argumento del conocimiento³²⁴ mediante el cual muestra que el alma intelectual, “aquella parte del alma por la cual el alma conoce y comprende”³²⁵ (no es redundante la repetición, pues muestra la identidad de quien es y conoce), puede actuar sin el cuerpo³²⁶ y, por lo tanto, vivir

³¹⁹ Gómez Robledo, A. *Op. cit.*, p. 363. Las citas remiten a *Rep.* X, 608 d.

³²⁰ Cf. *Fedón*, 64 a. En la renuncia a todo lo que halaga lo sentidos consiste el “morir filosóficamente”, entendido como la purificación necesaria para que el filósofo cultive la sabiduría y, apartándose del cuerpo, contemple las esencias de las cosas (66 d, 67 a).

³²¹ “La tierra esconde en su seno el cuerpo de Platón, su alma tiene el lugar de los divinos bienaventurados”. Anth. Pal. VII, 61.

³²² Coffigniez, J. *Op. cit.*, p. 19.

³²³ Del joven discípulo de Platón nos han quedado escritos fragmentarios, como los pertenecientes al diálogo Eudemo, en el cual el alma es presentada como una sustancia o forma en sí (εἰδός τι, Frag. 46 de la Edición de Teubner de los *Aristotelis Fragmenta*). En un fragmento conservado por Jámblico considera al νοῦς lo único de cuanto tenemos que parece inmortal y divino (Frag. 61), por lo cual W. Jaeger sostiene que Aristóteles “incluso después de haber abandonado la teoría de las Ideas, siguió guardando por algún tiempo la idea del alma de Platón y, sin duda, también su doctrina de la inmortalidad” (Cf. *Aristóteles*. Trad. Esp. De J. Gaos. México, 1946, p.189).

³²⁴ En este apartado se seguirán particularmente los textos del *Corpus Aristotelicum*, haciendo alusión a la discusión moderna sobre los mismos, más allá de que históricamente los averroístas hayan sostenido con argumentos pretendidamente extraídos de Aristóteles, tesis de Averroes, tales como la eternidad del mundo, la existencia de un único intelecto agente y la negación de la inmortalidad personal, presentadas en el medioevo como si fueran conclusiones necesarias de la verdadera filosofía. Para E. Gilson los musulmanes fueron influidos por “escritos neoplatónicos disfrazados de aristotélicos” (Cf. *La philosophie au Moyen Age*. Paris, 1922.), y según M. De Wulf “los árabes forzaron los textos de Aristóteles en el sentido del neoplatonismo emanantista” (Cf. *Historia de la Filosofía Medieval*. México, FCE, 1945, t. I, p. 254).

³²⁵ III, 4, 429 a 10: “Περὶ δε τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ”.

³²⁶ La inteligencia, para el estagirita, es espiritual, existe y opera sin órgano, aunque depende de los órganos para la obtención de su objeto. O sea que “*subjetivamente no depende en absoluto, en cuanto a su acto propio, de cosa corporal alguna. En cambio, objetivamente, está sujeta a los sentidos*

independientemente de él, lo cual deja abierta la puerta a que pueda seguir haciéndolo aún después de la muerte del mismo:

El sentido en efecto, ya no es capaz de percibir mientras sufre una excitación sensible demasiado fuerte: por ejemplo, no se percibe un sonido al mismo tiempo que otros sonidos intensos, no menos que ante colores u olores muy fuertes tampoco se puede ni ver ni oler. En cambio, el intelecto, cuando ha pensado un objeto fuertemente inteligible, no se muestra menos capaz, sino todo lo contrario, de pensar los objetos que lo son más débilmente: la facultad sensible, en efecto, no existe independientemente del cuerpo, mientras que el intelecto está separado de él³²⁷.

El problema es definir el alcance de este adjetivo *χωριστός* (separado³²⁸). En el momento de abordar el problema de la intelección, al principio del capítulo 4 del Libro III, Aristóteles plantea la cuestión de la existencia independiente del *νοῦς* al indagar qué diferencia presenta (*τίν' ἔχειν διαφεράν*) la parte intelectual, es decir si está “separada” (*χωριστός*) -de las demás facultades y del cuerpo mismo- en la realidad (*κατὰ μέγεθος*) o de razón (*κατὰ λόγον*)³²⁹, es decir sólo en la consideración del intelecto.

Con respecto a la separación del cuerpo, el Filósofo agrega que por pensar todas las cosas, forzosamente el intelecto no puede estar “mezclado” (*ἀμιγής*³³⁰), dando en esa frase por supuesto el complemento (mezclado con qué) al ser

externos e internos” (Petit de Murat, M. *Op. cit.*, p. 104). En la psicología más reciente, la *Denkpsychologie* (Delacroix, H. “Les opérations intellectuelles”. En: Dumas, G. *Nouveau Traité de Psychologie*. Paris, Alcan, 1934, pp. 85-142) lleva al extremo la noción de pensamiento puro sin imágenes para oponerse a las tesis asociacionistas. La *Gestaltpsychologie* sostiene que las imágenes que intervienen en el pensamiento no son “copias” al modo empirista, “sino el resultado de una elaboración interior en la cual interviene el pensamiento mismo, que después queda vinculado a aquellas imágenes; son, por tanto imágenes-modelo, imágenes fuertemente esquematizadas que hacen de conducto entre el pensamiento puramente abstracto y la experiencia inmediata, según un proceso análogo a la *ἐπαγωγή* [evocación] descrita por Aristóteles y al ‘esquematismo trascendental’ de Kant” (Cf. Fabro, C. *Introducción...*, pp. 79-81).

³²⁷ “ἢ μὲν γὰρ αἰσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὄραν οὔτε ὀσμᾶσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἦπτον νοεῖ τὰ ὑποδέεστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δ' χωριστός” (*De An.*, III, 4, 429 a 31-429 b 5).

³²⁸ *χωριστός*: in local sense, *separated, separable*, Arist.: *χωρίς*): *χωρίζω*: in local sense, *to separate, part, sever, divide one thing from another, τὶ τινος* (Cf. Liddell & Scott).

³²⁹ Cf. *De an.* II, 5 y III, 4, 429 a 11-12.

³³⁰ *ἀμιγής, ἐς (μίγνυμι)*: unmixed, pure, Arist. (Cf. Liddell & Scott).

reconocible contextualmente. De hecho, un poco más abajo, en 429 b 5, dice expresamente que “la facultad sensible no existe independientemente del cuerpo, mientras que el intelecto está separado de él” (τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός), por lo que Filopón, Averroes, Santo Tomás y la escolástica entendieron realmente ἀμιγῆς τῆς ὕλης (“sin mezcla con la materia”), confirmando de este modo la independencia del espíritu respecto del cuerpo y asegurando así su supervivencia, en una interpretación que J. Tricot considera no sólo “aún muy sostenible” contra ciertos críticos, sino también “confirmada por 429 a 24-25”³³¹.

En lo que hace a la relación entre el intelecto y las demás facultades del alma, el estagirita precisa que la inteligencia realiza en el orden operativo la perfección específica entitativa del hombre. La psicología humana no consiste entonces en un conglomerado de facultades separadas o de muy relativa unidad o en un encuentro de potencias dislocadas en conflicto entre sí, sino que las potencias que componen la psiquis del hombre están en una relación intrínseca mediata o inmediata con la razón. La sustancia del alma, sin perder su unidad³³², se irradia en la variedad de potencias

³³¹ “Cette interprétation, encore très soutenable et qui est confirmée infra 24-25, est combattue par plusieurs commentateurs modernes (notamment Hicks, 477) qui, se référant aux caractères du νοῦς selon Anaxagore (frag. 12 D) qu’Aristote cite dans ce passage, préfèrent comprendre “sans mélange avec les réalités intelligibles” que le νοῦς connaît” (Tricot, *De l’âme.*, p. 174). En el mismo sentido se expresan C. Fabro (Cf. *Introducción...*, p. 75.) y E. Barbotin, para quien “Aristote soulève la question de l’existence indépendante de l’intellect. La séparation selon l’étendue est réelle et physique, par opposition à une simple distinction de raison” (*Op. cit.*, p. 106). Hicks, por su parte, al comentar la voz ἀμιγῆς (*Op. cit.*, p. 477), sostenía que “this is a further inference from the analogy of sense and intellect. With ‘unmixed’ supply ‘with objects of cognition’, i.e. εἶδη νοητά, intelligible forms”. Sin dar argumentos definitivos en contrario (“the predicates of the Anaxagorean νοῦς are transferred, doubtless with some change of meaning, to νοῦς as Aristotle conceives it and seeks to define it”) admite que “Philp., however, 521, 28; 522, 31 sqq. supplies τῆς ὕλης with ἀμιγῆς, which would be an anticipation of 429 a 24, and this view was vehemently maintained by Averroes, Aquinas and many scholastics (...) The dictum of Averroes on this passage ‘non est corpus neque virtus in corpore’ became a battle-ground of controversy”. El texto aristotélico en cuestión no da lugar a dudas y hace recaer sobre el mismo Hicks su indebida acusación a los intérpretes tradicionales (“Averroes and Aquinas, though both professing to interpret Aristotle, modify his doctrines to suit own preconceptions”. *Op. cit.*, p. lxvi): “Por esta razón, no es razonable admitir que el intelecto esté mezclado con el cuerpo, pues entonces se haría de una cualidad determinada, o frío o caliente, o incluso poseería algún órgano, como la facultad sensitiva, cuando en realidad no tiene ninguno”. (οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλόγον αὐτὸν τῆ σώματι· ποῖός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς, καὶ ὄργανόν τι εἶη, ὡσπερ τῆ αἰσθητικῆ· νῦν δ’ οὐθέν ἐστιν).

³³² Cf. *De an.*, II, 5. Todas las potencias están en el alma no como en un sujeto sino como en su principio, porque por estar unidas al alma es que pueden realizar sus operaciones. Emanan de ella como los rayos emanan del sol. Las distintas potencias del alma no son virtualidades independientes, sino que emanan de su esencia. Citando a Aristóteles, dice el Aquinate en el Proemio a la Metafísica: “Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum

racionales-sensibles, tanto cognoscitivas como apetitivas, que se constituyen en potencias realmente distintas –aunque no realmente separadas- por razón de su objeto y, en el caso de las sensibles, por el hecho de operar con el cuerpo³³³.

Queda la delicada cuestión de la distinción entre intelecto agente (ὁ ποιητικῆς νοῦς) e intelecto posible (ὁ παθητικὸς νοῦς), tratada en el capítulo 5, que dio lugar a encendidas controversias, justamente por tocar directamente a nuestro tema. En toda producción natural (γένεσις) o artística (ποίησις) de nuestro mundo, Aristóteles distingue la causa material (τὸ ἐξ οὗ) y la causa eficiente (τὸ ὑφ' οὗ), factores a los que no es ajena el alma intelectual³³⁴. Puesto que el intelecto posible es pura potencia, nada puede pensar por sí mismo si no es actualizado por los inteligibles³³⁵. El problema es que éstos tampoco están en acto, sino que deben ser aprehendidos de la sensación y de la imagen para poder actualizar al intelecto posible³³⁶, que es en potencia todos los νοητά. Esta es la función del intelecto agente, que se compara a los inteligibles como al luz a lo visible³³⁷.

eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires: irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur.” (S. Th., *In Libros Metaphysicorum Aristotelis commentaria*, Proe. 1. Torino, Ed. M. R. Cathala, 1950.). Más modernamente, la *Gestaltpsychologie* ha llegado a la conclusión de que el pensamiento en su origen y desarrollo se comporta como un “todo” dinámico (Cf. Fabro, C. *La fenomenología de la percepción*. Milán, Vita e pensiero, 1941, pp. 283 et ss).

³³³ *De an.*, III, 4, 429 a 24-25 y 429 b 5.

³³⁴ *De an.*, III, 5, 430 a 13.

³³⁵ Esto en virtud del principio general enunciado en *Metaph.*, Θ, 8, 1049 b 24: ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄντος (“De un ser en potencia, un ser en acto siempre es engendrado por otro ser en acto”).

³³⁶ En el sistema de Platón no era necesario un intelecto agente, pues por la misma naturaleza del mundo de las ideas, éstas eran inteligibles en acto. La antropología aristotélica sí exige un entendimiento agente en virtud de que las formas inteligibles no subsisten separadas, sino que existen inmersas en la materia, por lo cual no son inteligibles en acto sino en potencia. Y dado que para que algo pase de la potencia al acto se requiere algo que esté en acto, hace falta una facultad en acto que haga pasar las formas inteligibles en potencia a formas inteligibles en acto abstrayéndolas de las condiciones materiales. Más allá de que la terminología pertenezca a los comentaristas antiguos (Aristóteles sólo usa ὁ παθητικὸς νοῦς en I, 24 y nunca emplea la expresión ὁ ποιητικῆς νοῦς), el intelecto agente y el posible se distinguen como potencias, puesto que respecto de un mismo objeto, la potencia activa, que pone al objeto en acto, ha de ser un principio distinto de la potencia pasiva, que es movida por el objeto existente en acto. Por eso se compara a la potencia activa con el objeto como el ser en acto respecto del ser en potencia; por el contrario se compara la potencia pasiva con el objeto como el ser en potencia respecto del ser en acto.

³³⁷ “Cuando analizamos el acto del conocimiento humano descubrimos por análisis que está compuesto de numerosos actos, mas en el ejercicio, de hecho, se da como un solo acto; en ese momento la aprehensión es masiva e involucra sin distinción lo sensible y lo intelectual (...) Lo primero que el hombre percibe es lo sensible, pero ese mismo acto de aprehensión está iluminado por el entendimiento agente de manera que para el hombre jamás se da una percepción sensible pura. Todo, hasta la más rudimentaria aprehensión del tacto, está impregnado de una aprehensión confusa del ser (...) Tan constante es la acción del entendimiento agente iluminando las cosas, como lo es la

Es de notar que tal distinción entre potencia y acto, y causa material y causa agente, no implica que uno de los términos sea necesariamente “materia” en sentido físico (extenso) y el otro agente, sino de modo “análogo” (καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῇ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῇ πάντα ποιεῖν)³³⁸, por lo que no debe entenderse que el Estagirita niegue aquí lo que acaba de afirmar en III, 4 acerca del carácter χωριστός y ἀμιγῆς del νοῦς, en sus dos facultades distintas, tanto ὁ παθητικὸς, que justamente por estar libre de materia puede estar en potencia respecto de todos los inteligibles, como ὁ ποιητικῆς (el análogo a la causa eficiente), del cual reafirma no sólo que está separado y sin mezcla, sino también que es impassible y por esencia acto³³⁹. Y concluye que sólo (μόνον) una vez separado (χωρισθεῖς)³⁴⁰ es lo que es esencialmente (τοῦθ' ὕπερ ἐστί), y esto solo (τοῦτο μόνον, o sea lo que es en sí, la

circulación de la sangre o la irradiación térmica y luminosa del sol” (Petit de Murat, M. *Op. cit.*, p. 109).

³³⁸ *De an.*, III, 5, 430 a 14-15. Tricot vierte: “Et, en fait, on y distingue, d’une part, l’intellect qui est analogue à la matière, par le fait qu’il devient tous les intelligibles, et, d’autre part, l’intellect <qui est analogue à la cause efficiente>, parce qu’il les produit tous” (*De l’âme...*, p. 181-182). Barbotin traduce: “De fait il y a, d’une part, l’intellect capable de devenir toutes les choses, d’autre part, l’intellect capable de les produire toutes” (*Op. cit.*..., p. 82). Hicks, por su parte: “And to the one intellect, which answers to this description because it becomes all things, corresponds the other because it makes all things” (*Op. cit.*..., p. 135).

³³⁹ *De an.*, III, 5, 430 a 17-18: καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια. La nota del editor de Belles Lettres (E. Barbotin) explica: “c’est-à-dire, indépendant de tout ce qui n’est pas intellect” (*Op. cit.* p. 107). Tricot precisa: “L’intellect agent est, en acte, séparé du corps” (*De l’âme...*, p. 182). Hicks reconoce que la inmaterialidad corresponde a ambas potencias intelectivas: “The three predicates χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγῆς were applied to νοῦς in III, c. 4 before any mention had been made of the distinction between active and passive intellect. Here these predicates are claimed for the active intellect, and the clause ἀεὶ γὰρ τιμώτερον κτέ, certainly suggests that the intellect to which they were ascribed in c. 4 is the passive intellect, and that a fortiori they belong to the active intellect which, as cause and activity, stands higher in the scale of logical priority” (*Op. cit.*, p. 502). Y Rey Altuna: “De todas estas interpretaciones [se refiere a las antiguas y medievales] (...) se infiere el concepto de un entendimiento en una u otra forma separado e inmortal, ya se trate del agente, ya del agente y del paciente unidos” (*Op. cit.*, p. 54).

³⁴⁰ *De an.*, III, 5, 430 a 23-25: χωρισθεῖς δ’ ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὕπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰώνιον. Tricot precisa: “χωρισθεῖς n’a peut-être pas le sens de χωριστός. Ce participe paraît indiquer une opération de l’esprit, laquelle sépare par abstraction ce qui est réellement uni. On devrait donc comprendre: l’intellect agent est séparé par abstraction de l’intellect patient, et c’est alors seulement qu’il est son essence même et qu’aucune distinction ne peut plus être établie entre lui-même et sa quiddité. Telle est l’interprétation de Zabarella, suivi par Hicks. Mais, on peut supposer aussi qu’Aristote a en vue une séparation réelle de l’intellect agent, destinée à assurer sa transcendance et son immortalité (22). Nous rapportons μόνον à τοῦθ' ὕπερ ἐστί, mais on pourrait aussi l’appliquer à χωρισθεῖς et traduire: c’est seulement quand il est séparée qu’il est ce qu’il est essentiellement” (*De l’âme...*, pp. 182-3). En la nota 3 de la misma página, lo dice con todas las letras: “L’intellect agent est, en acte, séparé du corps”. E Barbotin parece ir en el mismo sentido: “Il semble s’agir d’une séparation qu’à un moment donné de l’existence humaine –la mort sans doute-, rend cet intellect à la pureté de son essence” (*Op. cit.*, p. 107). También L. Rey Altuna: “Notemos el participio χωρισθεῖς, que no emplea otras veces, y que lleva la separabilidad hasta la efectiva separación entre el intelecto agente y la materia, no entre aquél y el alma...” (*Op. cit.*, p. 48).

quidad del intelecto agente)³⁴¹, es inmortal y perdurable (*ἀθάνατον καὶ αἰώνιον*)³⁴².

Esta última afirmación ha despertado históricamente una larga polémica acerca de la naturaleza del intelecto agente (*νοῦς ποιητικῆς*). Hubo quienes lo identificaron directamente con Dios³⁴³ que, como primer inteligible (*πρῶτον νοητόν*)³⁴⁴, sería la fuente de inteligibilidad de los demás inteligibles haciéndolos pasar de la potencia al acto y actualizando a su vez el intelecto posible; otros, como Averroes, sostuvieron que se trataba de una sustancia separada o “razón divina”³⁴⁵ inmanente en el alma del hombre. En ambos casos, habría que suponer un intelecto trascendente que piense por nosotros, con lo cual se negaría no sólo la inmortalidad personal³⁴⁶, sino también la individualización de la intelección y, con ella, la

³⁴¹ *τοῦτο μόνον*, es entendido como la quidad del intelecto agente tanto por Tricot (*De l'âme...*, p. 183) como por Hicks (*Op. cit.*, p. 506) la cual sería lo único eterno.

³⁴² La voz *αἰώνιον* admite más de un matiz (Liddell-Scott: everlasting, eternal; Bailly: éternel, perpétuel; Pabón: perpetuo, eterno, innato, de siempre), lo cual ha dado lugar a diferentes interpretaciones. El averroísmo ha preferido entenderlo como *aeternus a parte ante y a parte post*; Santo Tomás lo traduce como *perpetuus, a parte post*, lo cual no puede objetarse desde el punto de vista tanto terminológico como contextual, mal que le pese a Hicks (*Op. cit.*, p. 507): “*Et quia in principio huius libri dixit quod si aliqua operatio animae sit propria, contingit animam separari; concludit, quod haec sola pars animae, scilicet intellectiva, est incorruptibilis et perpetua. Et hoc est quod supra posuit in secundo, quod hoc genus animae separatur ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili. Dicitur autem perpetua, non quod semper fuerit, sed quod semper erit. Unde philosophus dicit in duodecimo metaphysicorum, quod forma numquam est ante materiam, sed posterius remanet anima, non omnis, sed intellectus*” (*In Libros De Anima, Liber III, Lectio 11, N. 16*).

³⁴³ Cf. Alejandro de Afrodisia, *de An* 89, 17.

³⁴⁴ *Metaph.*, Λ, 1072 a 26-32.

³⁴⁵ La solución averroísta, aceptada por J. Zabarella (*Commetaria in tres Aristotelis libros de Anima*. Venecia, 1605), sugiere que al morir el individuo, su intelecto se pierda en el seno del intelecto divino, del cual no sería más que una parte. Ver supra la nota sobre las diferentes clases de participación. Al parecer, sólo en este marco Hicks acepta la inmortalidad aristotélica del *νοῦς ποιητικῆς*: “*there is nothing immortal in the human soul except the active intellect*” (*Op. cit.*, p. 506). En el mismo sentido opina Heimsoeth, para quien “*la razón es una, única y universal*” (*Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid, s/f).

³⁴⁶ En la misma línea, E. Rohde sostiene que “*el Aristóteles metafísico nos conduce más adelante: en el alma del hombre, además de las fuerzas vitales del organismo, vive un ser espiritual de naturaleza y de origen sobrenatural, el espíritu, lo que piensa y razona dentro de nosotros. Este espíritu pensante no está vinculado al cuerpo y a su vida, no ha nacido juntamente con el organismo humano, al cual más bien completa y perfecciona entrando en él. No ha nacido ni ha sido creado nunca, siempre ha existido; cuando el hombre se forma, entra en él desde fuera. Aunque habita en el interior del cuerpo, no se confunde con éste ni se mezcla a sus impulsos, que tampoco influyen en su naturaleza; cerrado sobre sí mismo, lleva una existencia individual, separado del alma como de cosa diferente, aunque se dice que es una parte suya*” (*Op. cit.*, p. 260). No pudiendo negar los textos que hablan de la supervivencia individual del *νοῦς*, los considera “*un elemento mitológico que Aristóteles toma y conserva de la dogmática platónica (...) que tienen su origen (...) en la influencia de las doctrinas teológicas (...) las cuales no son otra cosa que la versión espiritualista de las fantasías forjadas por la antigua fe popular en torno a la existencia de la psique dentro del cuerpo animado*” (pp. 261-2). Con Rey Altuna, “*no parece muy ajustada esta doctrina a la pureza de los textos aristotélicos conservados, y, menos, conforme a la interpretación de Teofrasto, amigo de señalar la correcepción*

personalidad³⁴⁷ y todos los derechos y obligaciones individuales. Además, la primera interpretación contradice las conclusiones del libro Λ de la *Metafísica*, en el que Dios se piensa exclusivamente a sí mismo, y la segunda al libro M de la misma obra, donde el Estagirita sostiene concluyentemente la trascendencia divina. Por ello, Themistius, Santo Tomás y, entre los modernos, Ross³⁴⁸, Jolivet³⁴⁹ y Tricot, rechazan ambas hipótesis destacando que (en *de Gen. Anim.*³⁵⁰) al cuerpo en el seno materno³⁵¹ el intelecto agente le viene de afuera (“por la puerta”, *θύραθεν*³⁵²) y que no se encuentra sino en el alma humana (*ἐν τῇ ψυχῇ*)³⁵³ de la cual es parte,

(συμπεριλαμβανόμενον) y la cogeneración (*σύμφυτος*) del intelecto en y simultáneamente con el cuerpo” (*Op. cit.*, p. 56).

³⁴⁷ M. Sciacca. con sus reparos, advierte que “la inmortalidad queda igualmente comprometida si se identifica al espíritu con el ‘alma racional’ común a todos los hombres, es decir si se le reduce a la especie humana. Es el peligro que afronta Aristóteles (en el averroísmo es afirmación inequívoca), para el cual es inmortal, o mejor, eterno, solamente el único intelecto agente. Ahora bien, tanto si se le identifica con Dios (panteísmo) como si se le distingue de él, es concebido como el único nous, constitutivo de la especie humana, de la que los hombres singulares no son más que determinaciones perecederas (...) La inmortalidad personal se vuelve verdaderamente problemática: son mortales los hombres singulares y es eterno el único intelecto. Así la individualización es dada sólo por la materia signata quantitate y este principio es válido para los tres reinos; también el hombre, pues, es reducido a su especie y falta el principio de ‘personalización’, es decir, el que hace al espíritu ontológicamente mío, en sí mismo intrínsecamente personal”. El autor distingue esta postura de la del aquinate (para quien “el principio de individualidad es espiritual y personal y no una manifestación individualizada”) y concluye que, sobre la inmortalidad personal, el mundo griego tuvo “una noción confusa y equívoca, debida a una concepción ‘cosmológica’ del espíritu como ‘alma’ (principio de vida cósmica)” (*Op. cit.*, pp. 255-257).

³⁴⁸ Cf. el prefacio a su *Aristotle’s Metaphysics*. Oxford Clarendon Press, 1924.

³⁴⁹ Cf. Jolivet, R. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. Paris, 1931, p. 83. el autor, por el contrario, no duda en exponer la armonía de la tesis creacionista acerca del origen del alma con el pensamiento del Estagirita.

³⁵⁰ II, 3, 736 b 27.

³⁵¹ Fabro sin embargo sugiere que puede referirse –según parece– a la actividad del generante que transmite la vida mediante el semen y no al acto creador de Dios que infunde el espíritu. (Cf. *Introducción...*, p. 185). Tricot, por el contrario, sostiene enérgicamente que se refiere al *νοῦς* (Cf. *De l’âme...*, p. 183).

³⁵² “Por estos conceptos se acentúa la diversificación entre la inteligencia y las demás formas o actos materiales, pero sobre todo se nos da, en una breve palabra (*θύραθεν*), toda una teoría acerca del origen y quizá del fin de la mente (...) El intelecto en general –no lo precisa el contexto– sería separable en su fin, separado en su origen y en todo caso divino (...) La mente viene de fuera del organismo, y al no depender de éste en su origen, posiblemente tampoco dependerá en su fin. Insiste Aristóteles, por si hubiera lugar a dudas sobre la legitimidad de nuestras conclusiones, en la separabilidad originaria y escatológica del intelecto, asegurando que ‘hay algo separable del cuerpo, por cuanto está como investido de lo divino (tal es la llamada mente), y algo inseparable como la semilla originaria que se disuelve y se desvanece’ (*De gen. an. II, III, 737 a*)” (Cf. Rey Altuna, L. *Op. cit.*, pp. 55-56).

³⁵³ *De an. III, 5, 430 a, 12-3*. Rohde, sin embargo insiste en sostener que el *νοῦς* infundido “desde fuera” sería algo distinto del alma que gobierna la naturaleza orgánico-corpórea y separable de ella (*Op. cit.*, p. 208).

constituyéndose “en uno de los términos de la jerarquía ontológica que se eleva desde los seres inferiores hasta las Esferas celestes y finalmente a Dios”³⁵⁴.

¿Cómo debe entenderse entonces la inmortalidad de este νοῦς que, siendo potencia de un alma única que es forma del cuerpo, no está sometido a las causas de corrupción que afectan de alguna manera a las potencias inferiores de esa misma alma? ¿Llegó el Estagirita a concebir la inmortalidad personal? Si bien Aristóteles “parece afirmar que la inmortalidad del alma es solo propiedad del νοῦς ποιητικός³⁵⁵ (...) porque es por naturaleza impassible y simple”³⁵⁶, dichas

³⁵⁴ Cf. Tricot, J. *De l'âme...*, p. 183-4. El comentador señala que “l'adjectif χωριστός signifie aussi bien séparable que séparé” y concluye: “La théologie d'Aristote est donc aussi éloignée que possible de toute tendance pantéistique”.

³⁵⁵ En *Métaph.* Λ, 3, 1070 a 24 se lee: “εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδ' ἂν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως” (“Y si algo subsiste también después, pues para algunos seres nada lo prohíbe, como el alma, que es de esta clase, pero no toda el alma sino el intelecto, pues para el alma entera es probablemente imposible”). Tricot comenta: “Ar. vient d'établir que la forme n'est pas séparable de la matière à laquelle elle est unie. Reste cependant à examiner si certaines formes ne survivent pas au composé, mais c'est là un problème à écarter pour le moment (σκεπτέον, l 25). Ar. ajoute cependant qu'il n'y a là rien d'impossible, et qu'on peut admettre l'existence séparée et l'immortalité de la partie raisonnable de l'âme humaine, à savoir le νοῦς, ou plus précisément, pour emprunter la terminologie des commentateurs, le νοῦς ποιητικός”.

³⁵⁶ Fabro, C. *Introducción...*, p. 185. En 430 a 25 se lee que el intelecto posible, por el contrario es corruptible (ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός). ¿Cómo se entiende el adjetivo φθαρτός aplicado al intelecto posible? Este pasaje ha sido interpretado de variadísimas formas, desde quienes ven en él una alusión a la pérdida de memoria en la vejez (Plutarco de Atenas, *ap.* Philopon 541, 20) hasta quienes interpretan que en nuestra vida no tenemos memoria de nuestra existencia anterior (Trendelenburg, Biehl, Susemihl), pasando por quienes entienden que no es concebible ninguna memoria para el pensamiento eterno, objeto del intelecto agente (Hicks, p. 507). Según Tricot, de acuerdo con Themistius, Simplicius, Rodier (II, 465) y Ross (*Métaph.*, p. cxlvii), Aristóteles quiere decir que ya no conservamos, después de la muerte, memoria de la vida pasada, pues “la mémoire ne survit pas à la mort, parce que l'intellect actif est impassible et ne retient aucune impression du temps ou des circonstances de la vie, tandis que l'intellect passif qui, lui, est passible, qui peut devenir tous les νοητά, subit l'empreinte des circonstances, et par conséquent, périt à la mort de l'individu” (Tricot, pp. 183-4, note 2). Más allá de los improperios de Hicks no completamente libres de los prejuicios de su tiempo (Cf. *Op. cit.*, p. lxvi), es el Aquinate el que echa más luz sobre este pasaje, teniendo en cuenta no sólo la unidad del alma como forma del cuerpo, sino el gobierno “político” de la parte superior (intelectiva) sobre la sensible, desarrollado por el Estagirita en la *Ética a Nicómaco*: “Posset enim aliquis credere, quod quia pars intellectiva animae est incorruptibilis, remanet post mortem in anima intellectiva scientia rerum eodem modo quo nunc eam habet: cuius contrarium supra dixit in primo, quod intelligere corrumpitur, quodam interius corrupto; et quod corrupto corpore non reminiscitur anima, neque amat. Et ideo hic dicit, quod non reminiscitur, scilicet post mortem eorum, quae in vita scivimus, quia hoc quidem impassibile est, id est ista pars animae intellectivae impassibilis est, unde ipsa non est subiectum passionum animae, sicut sunt amor et odium, reminiscencia et huiusmodi, quae ex aliqua passione corporali contingunt. Passivus vero intellectus corruptibilis est, idest pars animae, quae non est sine praedictis passionibus, est corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, inquantum aliquatiter participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius, ut dicitur in primo ethicorum. Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicitur. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit. Sed quomodo tunc

características se atribuyen en III, 4, 429 a 18-19 sencillamente al νοῦς, el cual es presentado muchas veces, como se ha dicho más arriba, como una realidad única³⁵⁷ no mezclada con la materia, de ahí que el Aquinate³⁵⁸ haya insistido tanto en sostener que el Filósofo, como él prefiere llamarlo, haya llegado a concebir la inmortalidad personal del alma, forma del cuerpo.

El libro X de la *Ética a Nicómaco*, que J. Pépin³⁵⁹ relaciona con *De Anima* III, 4-5, parece reforzar esta apreciación. Después de recordar el carácter divino del νοῦς “por comparación al hombre” (εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον³⁶⁰), el Estagirita plantea que entonces “la vida según el intelecto es igualmente divina comparada con la vida humana” (καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον³⁶¹), por lo que el hombre (ἄνθρωπον, uno y completo³⁶²), por el

intelligat, non est praesentis intentionis discutere” (In Libros De Anima, Liber III, Lectio 11, N. 17-18).

³⁵⁷ Cf. Métaph. Λ, 3, 1070 a. Su discípulo Teofrasto de Lesbos, en fragmento conservado por Diógenes Laercio, afirma claramente: “La mente (τὸν νοῦν) y el alma (τὴν ψυχήν) son una misma cosa (ταῦτὸν εἶναι)” (Frag. 42. Ed. Didot. Diógenes Laercio, 9, 22).

³⁵⁸ Cf. In Libros De Anima, Liber III, Lectio 11, N. 15: “Dicit ergo primo, quod solus intellectus separatus est hoc, quod vere est. Quod quidem non potest intelligi neque de intellectu agente neque de intellectu possibili tantum, sed de utroque, quia de utroque supra dixit quod est separatus. Et patet quod hic loquitur de tota parte intellectiva: quae quidem dicitur separata, ex hoc quod habet operationem suam sine organo corporali”. También en otras obras pone como punto de partida la autoridad del Filósofo al respecto, como por ejemplo en la cuestión disputada sobre la inmortalidad: “Sed contra est, quod dicit philosophus in secundo de anima, quod intellectus separatur ab aliis partibus animae sicut perpetuum a corruptibile” (Sed Contra 1 a la *Quaestio de immortalitate animae*). Rey Altuna considera la solución tomista como “una síntesis digna de ser tenida como la más armónica culminación de los principios de su maestro”, y la resume así: “El alma humana es una, no única; el entendimiento agente, junto con el posible, constituyen una facultad del alma, la más elevada, por la que inferimos la naturaleza espiritual de aquella y su inmortalidad; el alma, sin embargo, está unida al cuerpo substancialmente, es decir, como substancia incompleta en el orden de la especie, aunque completa en el orden de la substancialidad, por lo que depende tan solo extrínsecamente de la materia. Nuestro espíritu tiene un origen divino, por creación, y tiende a Dios como a su fin, en cuyo conocimiento hallará la felicidad perfecta” (Op. cit., p. 57).

³⁵⁹ Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 226.

³⁶⁰ Cf. *Ethic. Nic. X*, 1777 b 30. Contra el alejandrino de Trendelburg (*Aristotelis de Anima libri tres*. Berlin, 1887), F. Brentano (*Aristóteles*. Barcelona, 1930) demuestra que θεῖον debe traducirse por “espiritual” o bien por “proveniente de Dios”, en sentido causal, pues la semejanza con Dios no implica igualdad de naturaleza y menos identidad o inclusión de la parte en el todo; antes bien, según Rey Altuna “La semejanza se da, efectivamente, entre Dios y la mente humana, si atendemos a la definición aristotélica del primero como acto puro, y a que el entendimiento agente, según Aristóteles, está siempre en acto y tiene por misión actualizar el entendimiento pasivo. Por tanto, su naturaleza se acerca a la divinidad cuanto más se aleja de la mera potencialidad o vinculación a la materia” (Op. cit., p. 61).

³⁶¹ Cf. *Ethic. Nic. X*, 1777 b 31.

³⁶² Reafirmando la unidad del hombre, precisa M.-D. Phillippe: “Si nous pouvons distinguer ces diverses opérations vitales, nous ne pouvons pas les séparer, car elles ont une unité plus fondamentale encore que leur diversité. Toutes ces opérations ont donc nécessairement une source propre unique, radicale, au-delà de leur diversité. Cette source cachée est bien ce qu'on appelle l'âme. Cette source radicale d'unité demeure immanente à notre corps en l'informant; car nous sommes «un» dans nos opérations vitales et dans notre vie, et dans ces opérations vitales notre corps

hecho de ser hombre y mortal, no debe limitar sus pensamientos a las cosas humanas ni a las cosas mortales, sino que debe “en la medida de lo posible procurar la inmortalidad³⁶³ y hacer todo lo necesario para vivir según la parte más noble que hay en él” (ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ³⁶⁴). Y concluye: “Se puede incluso pensar que cada hombre se identifica con esta misma parte, pues ella es la parte fundamental y la mejor de su ser” (δοῦξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου³⁶⁵), y como lo propio de cada ser es por naturaleza lo que en él hay de más excelente y más agradable, para el hombre, “si es verdad que el intelecto es en el grado más alto el hombre mismo” (καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος³⁶⁶), la vida según el intelecto será no sólo la más elevada, sino también la más feliz (εὐδαιμονέστατος). “¿Podría hablarse aquí de excelencia –inquire Rey Altuna-, si concluyera junto con las partes más viles del hombre? ¿Y pudiera atribuirse al hombre, si en realidad fuese Dios? Aquel desde

est lui-même engagé; il l'est de manières diverses, mais il est toujours engagé, toujours présent. En ce sens, il y a une unité substantielle entre l'âme et le corps; leur distinction réelle, qui est le fruit d'une analyse, n'implique pas de séparation existentielle, mais une unité profonde d'être et de vie. L'homme, qui est composé d'une âme spirituelle et d'un corps, est un vivant substantiellement «un». Il ne s'agit pas simplement d'une union, d'une relation réciproque entre deux réalités qui s'unissent et qui coopèrent -ce que Platon avait pensé” (Cf. Lettre..., p. 45).

³⁶³ J. Tricot, en nota esta palabra (p. 513) sostiene que nada se opone a que el νοῦς (que los comentaristas llamaron νοῦς ποιητικός) sobreviva a la disolución del compuesto humano y “soit doué à l'immortalité” en virtud de que se trata de un elemento separado, de origen divino, que viene de afuera por una suerte de epigénesis y que no se encuentra sometido a las causas de corrupción de las potencias inferiores al alma. Ante las objeciones de G. Rodier en favor de la tesis alejandrínista y averroísta, les recuerda la incompatibilidad de toda postura panteísta con la metafísica aristotélica, como ya se dijo más arriba. Santo Tomás, por su parte, al comentar este pasaje, dice que es en virtud de que el intelecto es inmortal y divino que el hombre debe tender a la inmortalidad en la medida de lo posible procurando vivir según el intelecto (“*homo debet tendere ad immortalitatem quantum potest, et secundum totum posse suum facere ad hoc quod vivat secundum intellectum, qui est optimum eorum quae sunt in homine, qui quidem est immortalis et divinus*”). Cf. *Sentencia in libris ethicorum*. Liber X, N. 11, l. 10).

³⁶⁴ Cf. *Ethic. Nic.* X, 1777 b 33-35. Basándose en que en *Eth. Nic.* III, 4, 1111 b 23 Aristóteles coloca el deseo de la inmortalidad como perteneciente a las cosas imposibles (βούλησις ἀδυνάτων οἷον ἀθανασίας), Fabro piensa que “*Aristotele non ha raggiunto una chiara coscienza della immortalità personale*” (*L'Anima...*, p. 138). Sin embargo el texto en ningún momento refiere a la inmortalidad del alma, sino a la pretensión de permanecer en esta tierra sin morir, como bien entiende J. Pépin (*Idées grecques...*, p. 228) y ya había entendido el Angélico: “*Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cuiuscumque boni, licet sit impossibile, sicut potest aliquis velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum huius corruptibilis vitae*”. (Sancti Thomae, *In libros Ehticorum...*, III, 5, nº 13). En este mismo sentido M-D. Philippe sostiene en nuestros días que sólo la aristotélica “filosofía primera” permite resolver adecuadamente el problema de la inmortalidad del alma (Cf. *Lettre a un ami...*, p. 75 et ss).

³⁶⁵ Cf. *Ethic. Nic.* X, 1778 a 3-4, p. 514.

³⁶⁶ Cf. *Ethic. Nic.* X, 1778 a 9-10.

fuera (θύραθεν) que empleaba Aristóteles para señalar su origen, podemos ya interpretarlo con Brentano perfectamente –quizá únicamente- como independencia del semen material, y en ningún caso como procedencia panteística de Dios”³⁶⁷.

Si lugar a dudas, con Aristóteles se alcanza el culmen de la filosofía griega y de la antigüedad en lo referente a la espiritualidad del alma y a la inmortalidad³⁶⁸. Más allá de algunas interpretaciones posteriores deformantes, es posible sostener con Dante (por boca de Brunetto Latino) que fue Aristóteles quien le enseñó “*che l’hom s’eterna*”³⁶⁹.

Entre el escepticismo y la trascendencia: Del primer estoicismo a Cicerón

Con Zenón de Citio y el comienzo de la Estoa la atención se centrará ya no tanto en el hombre en general como en el ideal del sabio, prevaleciendo en el campo especulativo la ética por sobre la metafísica de Platón y Aristóteles: el hombre superior debe sobrellevar un mundo en decadencia buscando vivir conforme a su naturaleza racional, lo que en términos estoicos se resumirá en la palabra *ἀπάθεια*.

Más arriba se han dado las precisiones hermeneúicas que limitaban una interpretación del *πνεῦμα* estoico, chispa del fuego divino, en un sentido crasamente materialista³⁷⁰, ya que, al decir de Rohde, “*el alma individual surge, en el acto de la generación, como un algo esencialmente distinto en medio de los elementos de su*

³⁶⁷ Rey Altuna, L. *Op. cit.*, p. 62. Para el erudito, “*nos queda la convicción razonada de que Aristóteles, el humano Aristóteles, sintió viva en su espíritu, hasta el fin de sus días, el ansia de inmortalidad, cuya explicación metafísica entrevió menos claramente que su exigencia moral*” (p. 63). No aprecia esto Rohde, tal vez influenciado por la “nueva moral” nietzscheana, para quien inexplicablemente “*la presencia de este espíritu ‘separable’ en el hombre vivo es, simplemente un hecho comprobado, del que no puede sacarse deducción alguna en cuanto a los fines de la vida (...) la idea de inmortalidad no puede ya tener ningún sentido íntimo, ninguna importancia ética para el hombre*” (*Op. cit.*, p. 262).

³⁶⁸ Esto es admitido también por Dodds, aunque su gradilocuencia deje entrever cierta relativización subjetivista del pensamiento del Estagirita: “*certainly it is in this age that the Greek pride in human reason attains its most confident expression. We should reject, says Aristotle, the old rule of life that counseled humility, bidding man think in mortal terms (θυνητὰ φρονεῖν τὸν θυνητόν); for man has within him a divine thing, the intellect, and so far as he can live on that level of experience, he can live as though he were not mortal*” (Cf. Dodds, E. R. *Op. cit.*, p. 238.) Dodds cita *Eth. Nic.* 1177 b 24 – 1178 a 2. y manda confrontar el fr. 61: man is “*quasi mortalis deus*”.

³⁶⁹ *Inf.* XV, 82.

³⁷⁰ Cf. Elorduy, E. *Op. cit.*, T. I, pp. 121-125.

cuerpo”³⁷¹, y “siendo la razón humana partícipe de la razón divina, a cuyas leyes tiene que ajustarse, puede el alma y debe dominar los apetitos que se le originan de su vinculación al cuerpo”³⁷².

Por eso, no escapó al mismo Rohde que “la libertad y la autonomía de la individualidad moral, que el interés ético exige, y la autonomía y la independencia de su voluntad, la cual sólo superándose a sí misma y aplastando los impulsos contrarios a la moral puede dar satisfacción a las exigencias del deber, se hallan en contradicción con la doctrina fundamental panteísta de la metafísica estoica, para la que el universo (y, dentro de él, el alma) no es sino la necesaria proyección de una única esencia absoluta que excluye toda multiplicidad diferenciadora”³⁷³.

Así se entiende que algunos estoicos admitieran la posibilidad de que el espíritu humano pudiera subsistir por sí mismo separado del cuerpo³⁷⁴, aunque no por eso llegaron a una doctrina uniforme acerca de la inmortalidad del alma, distinguiéndose quienes sostenían que, muerto el cuerpo, dicha “chispa” del alma regresaba a la sustancia eterna de Zeus, identificada con el fuego inmortal³⁷⁵ o con el éter celeste³⁷⁶, y quienes admitían la supervivencia *post mortem*, especialmente para las mejores almas³⁷⁷, en particular las de los sabios, *naturae humanae exempla*.

³⁷¹ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 264.

³⁷² Rey Altuna, L. *Op. cit.*, p. 66.

³⁷³ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 265. M. Sciacca hace hincapié en que el tema en cuestión es “el problema de la inmortalidad personal del espíritu, no el de la eternidad del Pensamiento, del que todo ser pensante sería sólo una ‘manifestación’ o una ‘chispa’ temporal; con esto la inmortalidad es negada en la eternidad impersonal del Pensamiento Uno-Todo” (*Op. cit.*, p. 255).

³⁷⁴ En este sentido es importante constatar que Alejandro de Afrodísia (*L. c.*, 17-19) combate la doctrina del *πνεῦμα* estoico, justamente por ser “espíritu capaz de subsistir en sí mismo”, lo cual considera imposible al ceñirse demasiado estrechamente a la doctrina aristotélica de la *ἐντελέχεια*, sin considerar el lugar a parte que el estagirita otorga al espíritu humano.

³⁷⁵ Zenón sostuvo que el mundo volverá al fuego en una especie de proceso sacrificial, la *ἀναθυμιάσις* (“evaporación”). “En este proceso de retorno a Dios –sigue Elorduy- lo primero que vuelve a la divinidad es el alma, que consiste en una especie de *anathymiásis* sustantivada y permanente de los humores líquidos” (sensible, porque su *hegemonikón* o parte principal puede ser impresionado por los seres y las realidades mediante sus sensorios, explica Eusebio en su *Praep. Evang.* 20, 2-3) que la vuelve inteligible. “El alma es, por tanto, parte del cosmos que retorna a la divinidad, pero permaneciendo idéntica consigo misma” (*Op. cit.*, pp. 49-50). Rey Altuna precisa que “Zenón tan sólo concedió la inmortalidad a la parte más sutil y divina del alma, llamada razón” (*Op. cit.*, pp. 66-67). Esto lo admite el propio Fabro pues *post mortem* “de las ocho partes del alma quedaba a salvo el *ἡγεμονικόν* o principio directivo que reside en el corazón” (*Introducción...*, p. 213).

³⁷⁶ Con respecto al éter, E. Elorduy (*Op. cit.*, p. 125) aclara que “no hay texto estoico en que se llame al éter elemento material o en que se le atribuya la pasividad propia de la materia” por lo que tal regreso del alma a lo celestial (*οὐράνιον*), ya Zeus, ya el éter, no tiene por qué ser interpretada necesariamente como una disolución en materia alguna. También W. Gauthrie precisa que “L’Éther

Tales corrientes se continuaron en el estoicismo romano, que tan bien conjugó los ideales patrióticos con los de virtud personal, y ejercieron su influjo sobre Horacio a través de Marco Tulio Cicerón³⁷⁸, discípulo de Posidonio, quien defendía la pervivencia de la personalidad anímica³⁷⁹, y conocedor de las obras de Panecio, más escéptico³⁸⁰. Su proyección en el venusino fue tan marcada que M. Courbaud encuentra en *Epist.* I, 16 argumentos suficientes como para postular una “conversión” del poeta a la filosofía estoica³⁸¹.

En el libro VI de su *De Republica*, el arpinate incluye el *Somnium Scipionis*, en el que Publio Cornelio Escipión, el primer africano, se le aparece en sueños a su homónimo vencedor de la tercera guerra púnica, diciéndole que se encuentra en región de los bienaventurados desde donde, libre de la cárcel del cuerpo y en

était, selon les Anciens, une substance qui était répandue dans la pure atmosphère qui entoure le Ciel, au-delà de l'atmosphère impure (aer) qui entoure la terre et s'étend jusqu'à la Lune. C'était dans cette pure région que résidait la divinité, et l'éther même était considéré comme divin. Dans Euripide (Frag. 487 et 877), l'Éther est représenté comme étant tantôt la demeure de Zeus, tantôt Zeus lui-même. Ceux qui croyaient en l'immortalité et en la divinité de l'âme inclinaient naturellement à la faire croire faite d'une parcelle captive de l'éther, qui, une fois libérée, s'en irait rejoindre l'élément d'où elle était sortie” (op. Cit. p. 206). En este sentido, la célebre tumba de los caídos de Potidea (431 a. C.) distinguía bien el diferente destino del alma y del cuerpo: *αἰτήρ μὲν ψυχὰς ὑπέδεξατο, σώματα δὲ χθών* (El éter recibió sus almas, la tierra sus cuerpos) (restauración de Thiersch tomada de The British Museum. *Elgin and Phigaleian Marbles*. London. The Library of Entertaining Knowledge. Vol. II, 1883, p. 158).

³⁷⁷ Entre ellos Cleantes, quien en un himno a Zeus, “cabeza de todos los inmortales, multinombrado, omnipotente, autor del mundo y rector del universo”, transmitido por Stobeo, le canta diciendo: “a Ti te deben saludar todos los mortales, ya que somos de tu linaje, y parecidos a Ti por la razón y la lengua” (Cf. Barth, P. *Los estoicos*. Madrid, 1930, p. 84). Crisipo, por su parte, limitaba a los sabios la supervivencia de las almas, perdiéndose el resto en el océano de la vida universal (Cf. Rey Altuna, *Op. cit.*, p. 67).

³⁷⁸ W. Wili señala la influencia de Cicerón, transmisor tanto del estoicismo como de la herencia platónica, en el joven Horacio, impresionado por la lectura del *De Officiis*, dedicado a Marco, hijo de Cicerón y compañero de estudios del poeta. La derrota de Filipos haría ceder su academicismo frente al escepticismo epicúreo que el erudito encuentra reflejado en el Epodo XVI, en su opinión una respuesta negativa a las esperanzas virgilianas de la Égloga IV (*Op. cit.*, pp. 31-44).

³⁷⁹ Cf. Rohde, E. *Op. cit.*, p. 269. Por el contrario, Fabro lo coloca entre quienes la niegan, junto a Panecio, Epícteto y M. Aurelio (*Introducción...*, p. 186).

³⁸⁰ Rey Altuna sostiene que Marco Tulio fue “aristotélico en la concepción teleológica de la naturaleza, y estoico en moral, se muestra platónico en psicología y teología (...) pero no falta quien extiende su dependencia de la Estoa hasta algún problema psicológico, justamente el de la inmortalidad” (*Op. cit.* p. 68). El mismo autor señala también reminiscencias aristotélicas en las *Disputationes Tusculanae*, donde argumenta a favor de la inmortalidad en base al concepto de alma como *ἐντελέχεια* (I, 27). En I, 32-33 refuta el argumento de Panecio sobre la enfermedad del alma como principio de su descomposición.

³⁸¹ Courbaud, M. *Horace: sa vie et sa pensée à l'époque des épîtres*. Paris, 1914, p. 169 (Cit. por Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, p. xxxviii). Con matices, es ésta también la opinión de F. Villeneuve y de P. Grimal (*Horace...*, p. 53).

recompensa a su piedad para con la patria³⁸², contempla las estrellas y escucha la música celestial de las esferas. Antes de desaparecer se toma el tiempo de argüir a favor de la inmortalidad del alma con argumentos que recuerdan al *Fedro*³⁸³.

Cultor del diálogo eutrapélico, cuenta Marco Tulio haberse retirado varios días a la villa de Tusculum a conversar con sus amigos acerca de los problemas fundamentales. Dichas veladas dieron por resultado sus *Disputationes Tusculanae*, en cuyo primer libro, conocido como *De contemnenda morte*, aborda el tema de la muerte y del destino ulterior del alma, pasando revista a las más variadas opiniones y autoridades, destacándose la de Aristóteles y, sobre todo, la de Platón³⁸⁴.

Sin que falte su acostumbrada cuota de escepticismo³⁸⁵, desarrolla con originalidad el argumento del consentimiento universal, avalado en el mundo clásico por el testimonio de los monumentos funerarios, de los ritos y del carácter de continuidad que reviste la institución familiar, una verdadera aspiración a la supervivencia, que también se observa en la dedicación de los hombres a la guerra, así como al arte, la poesía y la filosofía, pues “*nadie se ofrecería nunca a morir por la patria, sin una gran esperanza de inmortalidad*”³⁸⁶. Profundiza luego el argumento del Fedro insistiendo en la conciencia que el alma tiene del propio

³⁸² Recibe la recomendación de practicar la justicia y la piedad en esta tierra (“*Hanc tu exerce optimis in rebus!*”) porque la gloria está reservada a todo aquel que haya servido bien a la patria: “*Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur*” (*De Rep.*, VI, 3).

³⁸³ Cf. *Phaed.* 245c-246a. “*Cum pateat igitur aeternum id esse, quod a se ipso moveatur, quis est, qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est enim omne, quod pulsus agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo; nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus, quae sese moveat, neque nata certe est et aeterna est*” (*De Rep.*, VI, 8-9). J. Pépin explica que “*le Songe de Scipion établissait déjà l’immortalité personnelle en soulignant que chacun de nous n’est pas son corps, mais bien son intellect*” (*Idées grecques...*, p. 60).

³⁸⁴ “*Aristoteles longe omnibus –Platonem Semper excipio- praestans et ingenio et diligentia*” (*Disputationes Tusculanae* I, 11). F. Rego indica que “*se registran en él las influencias del platonismo y del estoicismo*” y que en el caso del hombre, “*si bien admite que tiene una naturaleza*”, no escapa a una interpretación dualista pues “*en las Tusculanas sostiene la trascendencia interior conforme a la cual es más difícil comprender un alma separada que al compuesto humano*” (*Op. cit.*, p. 66).

³⁸⁵ Visible en cierta relativización de los juicios citados o en algunas disyunciones con las que se matizan los argumentos, como por ejemplo “*nos vero, si quid tale acciderit, ut a deo denuntiatum videatur ut exeamus e vita, laeti et agentes gratias pareamus emittique nos e custodia et levare vinculis arbitremur, ut aut in aeternam et plane in nostram domum remigremus aut omni sensu molestiaque careamus*” (Cf. *Disputationes Tusculanae* I, 49).

³⁸⁶ “*...nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem*” (Cf. *Disputationes tusculanae* I, 12-15).

movimiento³⁸⁷, retoma el de la capacidad infinita de la memoria, y se admira ante la invención y el descubrimiento de la cultura, en especial la poesía y la filosofía como manifestación concreta del mundo espiritual, al punto de hacerle pensar que su fuerza debe ser divina e inmortal³⁸⁸. Por ello, a ejemplo de Sócrates, el filósofo no debe temer emprender el camino de los dioses inmortales, sino aprender a morir meditando sobre la muerte en esta vida: “*tota enim philosophorum vita (...) commentatio mortis est*”³⁸⁹. El último capítulo del *De senectute* deja expresada su convicción en primera persona:

*Si yerro en esto de creer que las almas de los hombres son inmortales, yerro de buen grado, y no quiero ser arrancado de este error con el que me consuelo mientras vivo. Mas, si una vez muerto, no hubiere de sentir nada, como piensans ciertos filosofastros, no temo que los filósofos muertos se burlen de mi error*³⁹⁰.

El Epicureísmo

El *libenter erro* ciceroniano no sólo recuerda el “bello riesgo”³⁹¹ (καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος) socrático, sino que a la vez que desafía explícitamente a los *minuti philosophi*, como llama él a los partidarios de Epicuro, negadores de la vida personal *post mortem*.

³⁸⁷ “Moverse por sí mismo –explica Rey Altuna-, no es ya sólo conocerse a sí mismo, sino determinarse a obrar por propia voluntad. La fuerza probativa del argumento consiste, pues, por una parte, en que la independencia de la materia que tiene la voluntad supone la independencia intelectual y arguye la total, y, por otra parte, en que esta posesión y dominio de sí mismo implica una suerte de eternidad” (*Op. cit.*, p. 73). Es inconcebible el desprecio que Rohde muestra hacia el arpinate en el único párrafo que le dedica, considerando sus ideas al respecto como una mera “predilección estética” de los romanos helenizados “para quienes la idea de la inmortalidad del alma era más bien una necesidad de la fantasía que un angustioso apremio del ánimo y del corazón” (*Op. cit.*, p. 269).

³⁸⁸ Cf. *Disputationes Tusculanae* I, 25.

³⁸⁹ “quodsi expectando et desiderando pendemus animis, cruciamur, angimur, pro di inmortales, quam illud iter iucundum esse debet, quo confecto nulla reliqua cura, nulla sollicitudo futura sit!” (Cf. *Disputationes Tusculanae*. 27-29). En el mismo sentido se expresará luego Séneca, pero su estudio excede esta introducción que abarca los autores al alcance de Horacio: “*egregia res est mortem condiscere*’. *Supervacuum forsitan putas id discere quod semel utendum est. Hoc est ipsum quare meditari debeamus: semper discendum est quod an sciamus experiri non possumus. Meditare mortem: qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit servire dedidicit...*” (Séneca, *Epist.* XXVI, 9-10).

³⁹⁰ “quodsi in hoc erro, qui animos hominum inmortales esse credam, libenter erro nec mihi hunc errorem quo delector, dum vivo, extorqueri volo; sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam, non vereor ne hunc errorem meum philosophi mortui irrideant” (*De Senectute*, XXIII).

³⁹¹ *Rep.* X, 608 d.

En efecto, si en consonancia con Demócrito, la escuela del Jardín consideraba al alma como una sustancia compuesta de átomos, no sorprende que creyeran que la “materia sutil” del alma pereciera con el cuerpo al igual que los demás órganos³⁹² y que por ende tomaran con sorna las *fabulae incredibiles* tanto de la provisión del mundo divino sobre el terreno como de la inmortalidad del alma³⁹³. En la apreciación de Rohde,

...el anima y el animus (como Lucrecio los llama), distintos el uno de la otra, pero inseparablemente unidos, nacen con el germen de la vida del hombre al ser engendrado éste; crecen, envejecen y disminuyen a la par que el cuerpo; al sobrevenir la muerte, se produce la disociación de los átomos unidos en el cuerpo, una eliminación de los átomos del alma; antes ya de que el cuerpo se desintegre, perece el ‘alma’ separada de él: no retenida ya por el cuerpo, es dispersada al soplo del viento, se disipa en el aire ‘como el humo’. El alma, esta alma del hombre individual y concreto, ya no existe. Las partes que componen su materia son imperecederas, y no está descartada la posibilidad de que, algún día, enlazándose en perfecta unión con otras materias corpóreas, pasen a formar, como en otro tiempo, un hombre vivo y engendren así una nueva vida y una nueva conciencia. Pero, de ocurrir esto, lo que nacería sería ya un nuevo ser; el hombre anterior ha sido ya definitivamente destruido por la muerte, sin que entre él y el nuevo hombre que se crea tienda ningún nexo de unión una conciencia viva y coherente³⁹⁴.

De este modo poco debería temer hombre su muerte y menos aún lo que suceda después³⁹⁵, pues “la muerte es algo que no nos afecta porque mientras vivimos, no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por

³⁹² “En estas doctrinas, como las de Epicuro, la muerte no es un fin en sentido positivo, sino ruina, destrucción total del hombre. El fundamento (...) es un supuesto materialista” (Sciaccia, M. *Op. cit.*, pp. 161-162).

³⁹³ El juicio es de Cicerón: “haec, quae de animae immortalitate dicerentur caeloque, <non> somniantium philosophorum esse commenta nec fabulas incredibiles, quas Epicurei derident, sed prudentium coniecturas” (*De Rep.*, VI, 3).

³⁹⁴ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 272.

³⁹⁵ Cf. Epicuro, I Πρὸς Ἡρόδοτον. 81 (En: Bailey, *Op. cit.*, p. 53). Sin embargo, R. Nisbet y M. Hubbard señala que “the Epicureans were particularly obsessed by death (...) and if Lucretius seems to protest his indifference too much, he is only following the traditions of his school (...) The subject was handled by Philodemus in his περὶ θανάτου” (*Horace: Odes II...*, p. 224).

consiguiente la muerte es algo que no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos”³⁹⁶. Con palabras de Lucrecio:

*...nec videt in vera nullum fore morte alium se, qui possit vivus sibi se lugere peremptum (...) multo igitur mortem minus ad nos esse putandum, si minus esse potest quam quod nihil esse videmus*³⁹⁷.

Juzgaban entonces que el dar crédito a la acción de los dioses y a la vida ultraterrena del alma no hacía sino enfermar el alma al generar en ella un temor contrario a la libertad y al placer postulados por Epicuro, pues “la idea de un más allá con castigo de los malos –explica Nestle- no puede ser fruto más que de la conciencia sucia del hombre”³⁹⁸. Para Lucrecio, las penas del infierno descritas por sus antecesores no son sino ficciones, “neque sunt usquam, ne possunt esse profecto”³⁹⁹.

El “placer en reposo” propio de la paz epicúrea del espíritu (*ἀταραξία*) consistirá entonces en la liberación de dichos miedos⁴⁰⁰ y el medio para alcanzarla pasaría por una meditación filosófica capaz de “liberar al hombre de esas locas representaciones que le amedrentan y angustian por el procedimiento de descubrir la esencia real de la naturaleza y la conexión de los fenómenos naturales”⁴⁰¹.

³⁹⁶ “ὁ θάνατος οὐθέν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὄμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεσιν· ὅταν δ’ ὁ θάνατος παρή, τόθ’ ἡμεῖς οὐκ ἔσμεν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδήπερ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ’ οὐκέτ’ εἰσίν.” (Epicuro, I Πρὸς Ἡρόδοτον. 82. En: Bailey, *Op. cit.*, p. 53). Para M. F. Sciacca “El empirismo del argumento de Epicuro (...) no resuelve nada (...) ni el problema de la muerte ni el del miedo a ella (...) El miedo a la muerte se vence si se reflexiona (...) En el plano empírico la fórmula es exacta; en efecto, si estoy muerto, ya no estoy. Pero en el plano existencial, como ha observado Blondel, la fórmula es ‘un artificio que hace sonreír más que pensar’ (...) Si la muerte fuera sólo un hecho exterior, Epicuro tendría razón (...) De la muerte, en cambio, sólo existe experiencia personal (y no sólo en el momento de morir) (...) Epicuro reduce la muerte al puro hecho observable, identificando el morir, que es un acto de experiencia interior, con el estar-muerto, que es un hecho de observación exterior. Pero así, reduciendo a la nada la muerte para nosotros (οὐθέν πρὸς ἡμᾶς), nos reduce a la nada, precisamente porque identifica existencia y vitalidad (materialismo) y concibe la muerte como puro acto externo, olvidando que la muerte existe precisamente cuando soy yo el que la estoy muriendo y que ya no está cuando yo-estoy-muerto. Porque entonces existe el muerto (no mi muerte), observado por los demás” (*Op. cit.*, p. 93, 157 et ss).

³⁹⁷ “[el hombre] ni se da cuenta que, al estar muerto, no habrá un otro yo que permanezca vivo para llorar su pérdida (...) pues menos que nada debe ser considerada la muerte, si puede existir un menos que aquello que vemos que no es nada” (*De natura*. III, 898-9 y 939-40).

³⁹⁸ Nestle, W. *Op. cit.*, p. 247.

³⁹⁹ “ni existieron jamás, ni pueden ciertamente existir” (*De natura*. III, 1026).

⁴⁰⁰ “ἢ ἀταραξία τὸ τοῦτων πάντων [φόβων] ἀπολλεύσται” (Epicuro, III Πρὸς Μεναικία.124. En: Bailey, *Op. cit.*, p. 84).

⁴⁰¹ Nestle, W. *Ibidem*.

Aventados tales terrores esta escuela decía ser capaz de volver “divina” la vida del hombre sobre la tierra⁴⁰² y “exhortaba a sus adeptos, de la manera más explícita, a que renuncien a la inmortalidad de la vida personal”⁴⁰³ y a que gocen en cada momento toda la plenitud de esta vida sin prepararse para ninguna otra.

Así se entiende que, perdido por el momento el sentido de la lucha política tras el desastre de Filipos y desechada la eventualidad de la bienaventuranza celestial postulada en el *Somnium Scipionis*, el joven Horacio elogiara la vida despreocupada del ratón del campo⁴⁰⁴ y se despreocupara de la supervivencia en el más allá⁴⁰⁵.

⁴⁰² Recuerda E. R. Dodds, que Epicuro “*he yet held that by constant meditation on the truths of philosophy one could live “like a god among men* (Epicurus, *Epist.* 3, 135: Ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις)” (*Op. cit.*, p. 238).

⁴⁰³ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 272.

⁴⁰⁴ A. Festugière (*Op. cit.*) insiste en que los epicúreos son ajenos a la política y la desaconsejan para sus miembros. Horacio, en su epicureísmo ecléctico, no comparte este rasgo porque la preocupación política lo caracterizó desde joven y lo llevó a intervenir en la batalla de Filipos como tribuno del ejército republicano de Bruto y al mando de tres centurias. La Sátira I, 5, que contiene una confesión de epicureísmo religioso, sin embargo habla de un viaje con propósitos políticos, pues el poeta acompaña a Mecenas, junto Virgilio, Plotio y Vario, nada menos que a negociar, como representantes de Octavio, con los emisarios de Marco Antonio, una posible reconciliación entre los triunviros y una tregua, la de Brindis, con la que tanto se ilusionó Virgilio. Anderson señala que “*at the time that he was writing his Sermones he could not discuss his recent political convictions. Therefore, his speaker affects complet lack of interes in politics*” (Cf. Anderson, W. S. “*The Roman Socrates...*”, pp. 16).

⁴⁰⁵ Cf. *Sat.* II, 6.

III – La muerte en las obras juveniles

Durante su estancia en Atenas, como se ha dicho, Horacio profundizó su contacto con la cultura griega, embebiéndose de su literatura y su filosofía que no habían perdido su brillo a pesar de haber dejado hace tiempo su período de esplendor. Las letras helenas lo habían cautivado de tal modo que al volver a Italia debió plantearse el dilema de su lengua poética: o continuaba componiendo versos griegos o bien adoptaba la lengua materna para canalizar su vocación literaria.

Después de la derrota de Filipos, de la que sale enemistado con los vencedores y defraudado por los vencidos¹, el joven poeta renuncia a la lengua de Atenas y opta definitivamente por el latín, motivado tal vez por la célebre prohibición que en *Sat. I, 10* atribuye a la aparición de Quirino:

*atque ego cum graecos facerem, natus mare citra,
versiculos, vetuit me tali voce Quirinus²,*

Da inicio de este modo no sólo un itinerario personal, sino también una nueva etapa dentro de la tradición poética latina, a la que los neotéricos, con Catulo a la cabeza, le habían abierto inmensas posibilidades adueñándose del espíritu poético de los alejandrinos.

A esta primera etapa pertenecen buena parte de los epodos y de las sátiras, que la crítica reconoce de notable influencia de la escuela del Jardín, ya que “*Horacio se inclinó en Atenas, como Virgilio al principio y como Mecenas, hacia el*

¹ En su juventud, Horacio combatió a Julio César seducido por el discurso anticesariano de Bruto cuando éste reclutaba tropas en Atenas. Sin embargo, la derrota le generó una revisión de las figuras republicanas, incluyendo al propio Bruto, a quien dirige una velada crítica en *Od. II, 7, 2* por no haber dirigido adecuadamente (“*deducte Bruto militiae duce*”) a las tropas en Filipos, dejando ya entrever nuevos criterios valorativos para juzgar la historia romana.

² “*Y como yo compusiera versos griegos habiendo nacido de este lado del mar, me lo prohibió con tal voz Quirino...*” (vv. 31-32). M. D. Buisel ve una reminiscencia calimaquea de la amonestación de Apolo al poeta al comienzo de los *Αἴτια* para no escribir épica, imagen retomada también al comienzo de la *Eg. VI* por Virgilio, y por el mismo Horacio en los primeros versos de la *Od. IV, 15* (Cf. *La amonestación...*, p. 305).

epicureísmo”³, cuya filosofía desaconsejaba la participación en los asuntos cívicos a la vez que excluía de su canon la preocupación por la muerte y el más allá.

Ya se ha indicado, siguiendo a P. Grimal, A. J. Festugière y a W. S. Anderson⁴, que Horacio en su epicureísmo ecléctico no comparte este rasgo porque su interés por la política lo caracterizó desde joven, razón por la cual se alista en el ejército de Bruto. Queda entonces preguntarse en qué medida su profesión de fe epicúrea se extiende al tema de la muerte y el destino ulterior del alma, evaluando el particular desde sus trabajos más tempranos y verificando si hay o no variaciones en el tratamiento de este tópico. Por ello no son de desechar las alusiones a la muerte contenidas en su obra primeriza a fin de puntualizar su sentido y alcance.

³ Guillén Cabañero, J. *La Sátira latina*. Madrid, Akal/Clásica, 1991, p. 165. W. Wili precisa que la formación recibida en Atenas antes de la batalla de Filipos abarcó el aristotelismo y el estoicismo, pero fundamentalmente fue académica, como el poeta mismo insinúa en *Epist.* II, 2. La desazón que siguió a la derrota lo habría llevado a aceptar el epicureísmo hedonista de Filodemo, *à la page* entre sus amigos republicanos (*Op. cit.*, p. 41 et ss).

⁴ Cf. Anderson, W. S. “*The Roman Socrates...*”, p. 3 et ss.

1. Los yambos y la muerte

Si se observa con atención esta juvenil colección⁵ de poemas satíricos y amorosos conocido como *Libro de los Epodos*⁶, lo primero que llama la atención es que en sus “*iambos*”⁷, como él prefiere llamarlos en *Epod.* XIV, 7⁸ y en *Epist.* I, 19, 23⁹, no eluden los temas cívicos ni faltan referencias a la muerte, cuya primera imagen aparece en el Epodo V.

En la composición de estos pantallazos críticos de la sociedad, Horacio toma como modelo a Arquíloco de Paros¹⁰, autor de yambos conocido por su gran habilidad para la difamación poética, aunque procura en sus epodos un tono más apaciguado que el de su irascible antecesor¹¹. Su imitación de la métrica arquiloquea, más asimilable a las particularidades del latín que la de los poetas eolios, lo sitúa en una tradición poética bien precisa, la del neoterismo, tributario a su vez del alejandrino calimaqueo y caracterizado tanto por el recurso a composiciones breves de temas poco pretensiosos y de métrica variada, en general en dísticos

⁵ Seguimos no el orden de los códices donde los epodos están puestos después de las odas, sino el orden cronológico que ofrecen Klingner y Turolla en sus ediciones críticas.

⁶ El epodo, del griego *ἔπωδος*, segundo verso de un par desigual respecto del primero que forma un dístico donde se suceden dímetros yámbicos tras trímetros yámbicos, designa acá un dístico formado por dos versos distintos.

⁷ H. G. Liddell y R. Scott, después de definir al *ἴαμβος* como “*a metrical foot consisting of a short and long*”, señalan justamente que el término proviene de (*ἰάπτω* □ assail, attack) “*because iambs were first used by the satiric poets Archilochus and Hipponax.*” Horacio mismo reclama un “*modum*” a sus “*criminosos iambis*” en *Od.* I, 16, 2-3. Aristóteles sostiene que “*la poesía se dividió en diversas ramas, según la naturaleza moral de cada poeta. Los más graves imitaban las acciones bellas y de gente noble, mientras que los más vulgares, las acciones de hombres inferiores, injuriándolos así como los otros los celebraban por himnos y elogios (...)* y aún hoy se lo llama yambo [*ἴαμβεῖον*] porque en este metro se yambizan [*ἴαμβίζον*, injurian] mutuamente” (Cf. *Poet.* 1448 b 20 et ss).

⁸ “*...deus nam me vetat inceptos ... iambos ... adducere.*”

⁹ “*...Parios ego primus iambos ostendi Latio...*”

¹⁰ En *Epíst.* I, 19, 23-25 destaca que a Arquíloco le debe el ritmo y el espíritu, pero no los argumentos particulares (*non res et agentia verba*): “*Horace tell us at Epistles I, xix, 23-5 that he followed the metres and the spirit of Archilochus, the Greek poet who had lived seven centuries before him on the island of Paros (...)* *The Archilochian Epodes of Horace are therefore proto-Augustan in that they create Roman poetry that can stand beside the Greek*” (West, *Horace, The complete Odes and Epodes...*, pp. xi, xiii).

¹¹ Cf. A. P. 79: *Archilochum proprio rabies armauit iambo*. S. Harrison sostiene que Horacio, aunque está más cerca de Arquíloco de lo que la mayoría de los estudiosos creen, manipula y modifica la tradición arquiloquea al punto de que el venusino “*defines his iambic poet as less powerful and forceful than that of Archilochus in a number of ways (...)* *the book's incorporation of and interaction with other poetic genres (especially lyric and love-elegy) comes out as the prime mode of softening and expanding its vigorous and more narrowly focussed prime model in the iambs of Archilochus*” (Harrison, S. J. “Some Generic Problems in Horace’s *Epodes*: or, On (Not) Being Archilochus”. En: *Iambic Ideas: Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the late Roman Empire*. Lanham (Md) and Oxford, Ed. A. Cavarzere et al, 2001, pp. 165-186).

yámbicos de versos desiguales no cultivados antes en Roma, como por la libre presencia de temas y motivos personales no carentes de espíritu crítico respecto de las costumbres de la sociedad¹². El libro de los *Yambos* de Calímaco “*pare aver suggerito a Orazio di riunire diciassette epodi nel suo nuovo libro*”¹³.

Siguiendo la huella neotérica y aún aceptando en general sus exigencias formales, Horacio se diferencia de las novedades catulianas¹⁴, al prescindir del dístico elegíaco de base dactílica¹⁵. Tampoco comparte con Catulo el tono de su poesía amorosa, ya que no aparece en sus epodos el amor apasionado por una mujer precisa ni el odio personal ante la infidelidad como motor de su creación poética¹⁶; sin embargo la diferencia mayor tal vez esté dada por la ausencia del elemento político en Catulo y por la aceptación de su compromiso en Horacio, ya que su experiencia poética tiene en cuenta su intervención personal en la guerra civil contra Julio César y su atención permanente a los acontecimientos públicos luctuosos o prósperos de la *Res Romana*. Respecto de sus modelos griegos, el venusino también toma su correspondiente distancia: no hay invectivas contra personas concretas, sino más bien contra actitudes y comportamientos, y los personajes ridiculizados (como el usurero Alfio, el mal poeta Mevio o la bruja Canidia) son de poca relevancia social o política o bien ignotos anónimos.

¿Se observa también en los *Epodos* algún distanciamiento espiritual de la filosofía epicúrea? Más allá la presencia del tema cívico y de las referencias

¹² En su más reciente volumen, S. Harrison indica que “*the often crude violence of Archilochean invective is not entirely absent from Horace’s collection (Epodes 8 and 12 would be good examples, following Archilochus’ sexually explicit attacks on the daughters of Lycambes in his own Epodes 66), but it is balanced and modified by a post-Callimachean concern with generic diversity and the development of complex literary texture, enriching the iambic genre through consistent contact with other contemporary poetic forms in modal form while remaining perceptibly Archilochean in character*” (*Generic Enrichment...*, p. 135).

¹³ Barchiesi, A. “Ultime difficoltà nella carriera di un poeta giambico: l’epodo XVII” En: *Atti dei Convegni di Venosa, Napoli, Roma*. Venosa, Edizioni Osanna, 1994, p. 208.

¹⁴ A. Alvar Ezquerro (*Op. cit.*, p. 127.) presenta el estado de la cuestión polarizada entre los que ven a los epodos como un producto más del neoterismo, y entre quienes destacan su distancia del mismo. Para W. Willi, el remitirse a Arquíloco en el ambiente neotérico de la época equivalía a una revolución silenciosa, ya que Catulo hacía invectiva con falecios y coliambos pero no con arquiloqueos (*Op. cit.*, p. xiii).

¹⁵ El dístico elegíaco era el metro usado por algunos poetas preneotéricos como Lutacio Cátulo, Porcio Licino o Valerio Aedituo y luego por Catulo en la sección epigramática de su colección, los *carmina* LXIX-CXVI (Cf. Granarollo, J. *D’Ennius à Catulle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 32-59).

¹⁶ Los epodos injuriosos son invectivas demasiado literarias heredadas de Arquíloco o Hiponactes de Éfeso (Cf. *Epod.* VI, 14).

concretas a la muerte en los epodos V, VII y XIII, sin que por esto falten alusiones en el VIII, el X y el XVII¹⁷, no es posible establecer una valoración precisa ni apreciar variaciones sin considerar la fecha de composición de los poemas que tratan el tema. La cuestión no es fácil de resolver al no hallarse un total acuerdo entre los críticos debido a que ni los *Epodos* ni los *Sermones* o *Satirae* preceden en su totalidad a las *Odas*, amén de que la colección entera de los primeros poemas presentados a Mecenas¹⁸ por Virgilio para paliar la difícil situación de Horacio al volver de Filipos, no es la actual, que incluye epodos agregados posteriormente¹⁹.

El hecho de que no todos los epodos formen un *corpus* de redacción inicial, dificulta la posibilidad de fechar con certeza cada composición y obliga a considerar las variaciones métricas, temáticas y estilísticas.

Así, para W. Wili²⁰ la gran variedad de temas y motivos que atraviesan la colección, desde los aspectos irracionales de la magia hasta los políticos y amorosos, denotarían un prolongado período de composición que además deja en evidencia la estrechez del molde yámbico, por lo que los epodos XI y XV, más líricos que yámbicos, serían posiblemente posteriores a otros que muestran un mayor vínculo del poeta a los moldes griegos. Por su parte, K. Quinn²¹ y R. Carrubba²² coinciden en

¹⁷ También hay alusiones al tema en el epodo X, donde se le desea jocosamente a un mal poeta la suerte sufrida por el naufragado Ajax, y en el VIII, “*repulsive*” para E. Fraenkel (*Op. cit.*, p 58), en el que el “sujeto lírico” se burla de una centenaria ramera cuyo cuerpo reseco está más cerca de la muerte que del placer (sé feliz y que estatuas triunfales conduzcan tu cortejo fúnebre):

*esto beata, funus atque imagines
ducant triumphales tuum* (vv. 11-12)

¹⁸ “*This poems (epodes) are sometimes explained in terms of Horace’s own experience of life, as expressions of the bitterness he must have known after the battle of Philippi where his ambition, his importance, and his republican ideals ended in defeat. This view is surely wrong. The poems appeared in 30 BC and as early as 38 BC his past was forgiven and he was accepted into the inner circle of the poets round Maecenas, who was the close confidant of Octavian and one of the most important men in Rome. Instead of finding of some scholars a sensibility irritated by hardship and bitterness, it might be more revealing to examine how the Epodes fit into the policies and ideology of Octavian and his supporters in the thirties BC*” (West, D. *Horace. The complete...*, pp. xi-xii).

¹⁹ J. Griffin sostiene que “*the book was not published until the battle of Actium, but no doubt Horace wrote some of the poems earlier*” (*Op. cit.*, p. 8). Abundan los testimonios en este sentido.

²⁰ Wili, W. *Op. Cit.*, pp. 45-116.

²¹ Quinn, K. F. “Two crises in Horace’s poetical career”. En: *Journal of the Australasian University*, 1956, pp. 34-43.

²² R. W. Carrubba, uno de los autores más dedicados al estudio de esta obra, supone una datación prolongada y aplica el criterio compositivo para su organización los divide en dos mitades de 8 cada una con el epodo actiaco, el IX, en el centro, alternando en la mitad inicial, los políticos (1, 7) con las invectivas (4, 5, 6, 8) y el elogio de la vida rural (2, 3) y en la 2ª parte desaparece la *laus raris* reemplazada por los epodos eróticos (11, 13, 14, 15) con los de crítica de tipos y costumbres (10, 12, 17) con correspondencias entre ambas mitades de orden quiasmático y alternancias entre hombre y

que el alejamiento del modelo arquilóqueo conduce hacia el logro de una voz propia que se va lirizando *in crescendo*. Partiendo de sus orígenes griegos, en que servían principalmente para expresar la invectiva, los epodos habrían ido modulando su *acerbitas* (Quint. X, 1, 96) al pasar por el filtro íntimo del poeta y por la técnica depurada de los neotéricos, y, aún manteniendo el tono de su pesimismo juvenil se habrían vuelto menos agresivos y más propensos al ambiente augusteo de pacificación general evidente en los epodos I y IX.

Según el criterio de Alvar²³, la colección comprendería dos partes que contendrían respectivamente la grandeza de Roma (I y IX) y la visión pesimista de su salida histórica (VII y XVI). Sostiene que “*es difícil encontrar un punto de ordenamiento, pero este contraste existe*” y podría ser un punto de partida para la ordenación de los mismos, además del entrecruzamiento de los epodos cívicos con los de asuntos privados²⁴. Esta organización dual que implica un designio compositivo nada cronológico tiene cierta correspondencia con la métrica, ya que la primera parte está escrita en dísticos compuestos de trímetros y dímetros yámbicos, mientras que en la segunda el poeta da paso a otra variedades (XI, trímetro yámbico más elegíaco; XII, hexámetro más tetrámetro dactílico; XIII, hexámetro más yambielegíaco; otros epodos tienen base de hexámetro dactílico más dímetro o trímetro yámbico; el XVII, escrito con trímetros yámbicos estíquicos, sin formar dísticos).

Sin embargo, al bajar a cada caso las discrepancias entre los eruditos son numerosas y se hace difícil encontrar un criterio uniforme y concluyente, por lo que, sin dejar de lado las discusiones pertinentes, parece prudente tomar como base el criterio de la mayoría para fechar los epodos que nos ocupan. Así, aunque la datación de algunos sea particularmente controvertida, la generalidad de los críticos sostienen que algunos epodos, como el XVI y XIII, a pesar de su lirismo, parecen haber sido compuestos en el mismo campamento de Bruto en Filipos (42 a.C.), lo que

mujer en los destinatarios de los críticos (Carrubba, R. W. *The Epodes of Horace. A study in poetic Arrangement*, Paris, 1969).

²³ Alvar Ezquerro, A. *Op. cit.*, p. 128.

²⁴ El que Horacio, que hace la numeración, lo haya puesto en el centro marca una característica de la teoría augustea de poner dos extremos y el centro (V. Pöschl lo ha estudiado para las *Odas*) en una estructura conocida como de arco de triunfo, donde lo principal va en el centro, como en la *Od.* I, 37, que también celebra Actium con Augusto en el centro identificado con Aquiles.

testimoniaría que esta colección contiene los más antiguos poemas del venusino; otros, como el VII, pueden datarse al reanudarse las hostilidades entre Octavio y Sexto Pompeyo; y finalmente un tercer grupo llevaría la fecha de su composición a la época de Actium (31 a.C.), como el I (que bien podría presentarse como proemio de la colección y redactado al final de la misma), el XIV, dedicado a Mecenas con referencias privadas que suponen una confiada intimidad de larga data, y el IX, que junto a la oda I, 37 hace referencia a la victoria augustea, estos últimos impregnados ya de un fervoroso lirismo individual o civil que da testimonio del giro político²⁵ sufrido por el poeta y prelude buena parte de la poesía augustea posterior.

El caso del Epodo XIII

El caso del epodo XIII, donde le poeta exhorta delicadamente a sus amigos a dejar de lado sus preocupaciones en el marco de una reunión convivial, es tan discutido que S. Commager²⁶ y G. Davis²⁷ prefieren no fecharlo. Por variar levemente el esquema arquoqueo y por su acendrado lirismo, W. Wili²⁸ considera que no puede datarse demasiado tempranamente. D. Mankin²⁹ “*sugiere un tiempo inciertamente posterior a Actium y anterior la guerra alejandrina*”, mientras que L. P. Wilkinson³⁰ lo fecha antes de Actium en virtud de su alejamiento del poeta griego. Por su parte A. Setaioli, que realiza un abarcativo y sistemático *status quaestionis* donde se revisan las interpretaciones y problemas generales y particulares epodo por epodo, se inclina un poco más por la datación tardía en virtud de los criterios estilísticos, aunque admite que sus sostenedores “*non hanno argomenti precisi*”³¹ y menciona una larga serie de autores que datan el epodo en cuestión en fecha muy cercana a la batalla de Filipos (42-41 a.C.), entre ellos Carducci, Rostagni, Castorina,

²⁵ Este giro es claramente visible al comparar el Epodo VII con el IX, donde el poeta pasa de una visión totalmente pesimista sobre el origen de la guerra civil a una visión gozosa producto del triunfo augusteo en Actium.

²⁶ Commager, S. *Op. cit.*, p. 163.

²⁷ Davis, G. *Op. cit.*, pp. 146-154.

²⁸ W. Wili sostiene que su técnica poética puede reconocerse como una forma primigenia (*Urform*) que transparente en su perfección la posterior de las *Odas*; esto impide pensar que la composición más lírica del *corpus* forme parte de las iniciales (Wili, W. *Op. cit.*, cap. VIII).

²⁹ Mankin, D. *Horace. Epodes*. Cambridge, University Press, 1995, 214.

³⁰ Wilkinson, L. P. *Op. cit.*, p. 128.

³¹ Setaioli, A. “Gli Epodi di Orazio nella critica dal 1937 al 1978”, *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt, II Principat*, Band 31, 3 (Horaz), pp.1738 et ss.

D'Anto, R. Kilpatrick, que tiene un artículo específico sobre este punto³², y hasta L. Herrmann, que supone que se trata de una oda incluida por error en la colección de los *Yambos*³³.

E. Turolla, por su parte, reafirma su genuino carácter yámbico y ofrece argumentos léxicos (el *Threicio aquilone*) alegando que el simposio juvenil y la invitación a beber podrían ser indicios de su etapa griega, lo mismo que la alusión al Aquiles joven exhortado a consolarse *vino cantuque* de la segura muerte que lo espera en Troya: “*Il canto insomma per Porfirione è quasi certamente inter arma, e, siccome Orazio non si è trovato che una volta in tale condizione (campagna di Filippi), non ci può esser dubbio, ammessa l'ipotesi, sul luogo dove Orazio si trovava o pensa di trovarsi quando compose la poesia*”³⁴. De ser así el lirismo y las variaciones métricas habrían estado presentes desde el comienzo³⁵ y serían también muestra de su “*gracile esperienza, letteraria e preziosa, (...) quando sia reso voce d'un particolare momento che renda visuta e sofferta quella tetra visione, quel presentimento di morte. Dove mai Orazio poteva adeguare la propria sorte a quella del Pelide, morto giovane in guerra*”³⁶.

De hecho, el tema de la muerte aparece ligado a la posibilidad de hallarla de forma intempestiva en la guerra que, sea civil para el poeta o mítica para el héroe, interrumpe el tejido de las parcas de modo tan irreversible que ni siquiera el hijo de

³² Kilpatrick, R. “An interpretation of Horace’s Epode 13”. En: *C.Q.* 20, 1970, pp. 135-141.

³³ Cf. Herrmann, L. *Horace. Épodes, Édition et Traduction*, Coll. *Latomus XIV*, Bruxelles, 1953. Sin llegar al extremo del comentarista belga, también E. Fraenkel estima que “*If Horrida tempestas has come down to us as one of the carmina of Books I-III, not even the most searching critic would be able to discover in it anything incongruous with the character of that collection*” (*Op. cit.*, p. 66). La métrica nos puede dar un indicio de la zona fronteriza en la que el poeta se está manejando, ya que este dístico es el único empleado en toda su obra formado por un hexámetro dactílico más un yambiegíaco (Un yambielegíaco esta conformado por un primer hemistiquio de cuatro yambos y un segundo con dos dactilos más un pie de una larga o breve acentuada, como el segundo hemistiquio del pentámetro dactílico en el dístico elegíaco), al que sólo le resta el primer hemistiquio con la base de una breve más una larga, es decir de carácter yámbico; no olvidemos que de las 103 odas, sólo dos, la I, 4 y la II, 18 están redactadas con una combinación de senario yámbico cataléctico (Formado por cinco yambos y un medio pie con larga o breve) en segundo lugar; podríamos concluir que el yambo está prácticamente excluido de los *Carmina*, así como la segunda sección de los *Epodos* (11 a 16) presenta siempre la inclusión de un hexámetro dactílico en el primer verso del dístico y una variante de un verso yámbico o combinación de éste más un hemistiquio elegíaco o dactílico.

³⁴ Turolla, E. *Op. cit.*, pp. 45-46.

³⁵ Según F. Villeneuve “*il est certain que les dons lyriques d’Horace se sont affirmés de bonne heure*” (*Op. cit.*, p. 220).

³⁶ Turolla, E. *Op. cit.*, pp. 47, 46. En p. 94 el autor relaciona la *horrida tempestas* con las acaecidas en los días previos a Filipos según Plutarco y Appiano.

la diosa Tetis puede recurrir a su madre para retornarlo al hogar, como se expresa en la advertencia del centauro Quirón en el penúltimo dístico:

*Unde tibi reditum certo subtemine Parcae
rupere nec mater domum caerulea te revehet*³⁷.

El texto se inserta en una secuencia que tiene su unidad y su lógica³⁸. Una imagen tormentosa del invierno abre el poema y sirve para enunciar la *γνώμη* significativa: *rapiamus, amici, occasionem de die*, arrebatemos, amigos, la ocasión al día de hoy, (vv. 3-4), anticipo del famoso *carpe diem* de la oda I, 11, 8 que se traduce en una invitación simposiaca a sus todavía jóvenes compañeros (*dum virent genua*, v.4), y al ignoto anfitrión, tal vez presos de cierto temor a morir en batalla³⁹, a olvidar sus angustias con el gozo del convivio amical. Se vislumbra la solución epicúrea al temor de morir: no hablar del tema, aliviar las cuitas con la lira y beber vino añejo hasta por si quizás un dios (más circunstancial que creíble) torne más benignas las cosas a su quicio.

*Tu vina Torquato move consule pressa meo
Cetera mitte loqui: deus haec fortasse benigna
Reducet in sedem vice*⁴⁰.

Sin embargo, en contraste la primera parte⁴¹ (vv. 1-10), el *carpe diem* aconsejado por el *nobilis Centaurus* al *invictus puer* (v.12), tiene un contenido más trágico⁴², ya que deberá practicarse en la lejana tierra de Asaraco⁴³ (v. 13) con vinos

³⁷ “...de donde [Troya], las Parcas de inmutable urdimbre te han cortado el retorno, ni tu cerúlea madre te devolverá a casa” (vv. 15-16).

³⁸ Cf. Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 66.

³⁹ Para F. Villeneuve “*Horace partage avec tout un group d’amis ou de camarades; et si vraiment pour eux, comme pour Achille, le retour vers la patrie semble coupé, on se demandera si la pièce n’a pas été écrite à la veille ou au lendemain de Philippes*” (*Op. cit.*, p. 220).

⁴⁰ “...tu trae el vino prensado a mi nacimiento bajo el cónsul Torcuato. No hables de esto: quizás un dios, con un cambio favorable, vuelva a poner las cosas en su sitio” (vv. 6-8).

⁴¹ Hemos organizado la composición del epodo en dos partes teniendo como eje el tema de la muerte, pero otros como N. Rudd (“Patterns in Horatian Lyric”. En: *American Journal of Philology* 81, 1960, pp. 373-392), lo hacen en tres arcos: tormenta-calma, juventud-muerte, ansia-alegría, motivos que se entretajan entre sí.

⁴² En un poeta tan cuidadoso de la relación entre fondo y forma, la métrica de la segunda sección delata cambios levisimos de tono que evidencian como insuficiente al paradigma métrico de Arquíloco, estrecho para nuevos contenidos como los de este poema. Jean Coffigniez señala este vínculo como muy deliberado y laborioso para la métrica de las Odas, por lo que este rasgo nace en los *Epodos* (Cf. Coffigniez, J. *Horace. Odes I et II*, Paris, Bordas, 1967, pp. 123-125).

y cantos que alivian las *deformis aegrimoniae* (v. 18) como único consuelo. No le está permitido, no lo quieren las Parcas, que retorne vivo a sus padres y a su Ptía natal. Lo aguarda la muerte innominable, aquí sólo aludida en el *rupere* de las ineluctables divinidades, pues para Aquiles no existe la posibilidad de que su destino terreno tome un giro favorable contra la muerte⁴⁴. Así, el '*rapiamus occasionem de die*' se encuentra todavía bastante lejos de una sinonimia conceptual con su *variatio*, el '*carpe diem*' de la oda I, 11. En el epodo las angustias (*deformis aegrimoniae*) no se asumen con el aprendizaje del dolor, sino que se aventan temporariamente con el vino y la música. El *leit motiv* del epodo está aún muy distante de la sentencia que vertebra la oda: ...*Ut melius quicquid erit pati!* (*¡Cuánto mejor sufrir lo que sea!*), incluida la muerte, aunque no se la mencione.

No le interesa al poeta preguntarse aquí por el más allá, pues ni por dioses capaces de apiadarse; como en Lucrecio⁴⁵, sólo la *Mors immortalis* y nada más.

El Epodo V y el mundo oculto

Ubicado en la sección inicial, es el primer poema donde se presenta el tema de la muerte, de acuerdo a la numeración del libro. En este largo epodo la muerte no aparece como acto terminado, sino como un crimen que se está llevando a cabo en el contexto de un ritual ocultista destinado a conseguir el regreso del amante de la hechicera Canidia⁴⁶. La "voz autoral" del poeta hace las veces de invisible "narrador testigo" que aparenta no abrir juicio, mientras que la del niño cautivo abre y cierra el texto con dos plegarias de intensidad creciente. La primera, su desatendida impetración de piedad⁴⁷ al tomar conciencia de su situación:

⁴³ Asaraco es el bisabuelo de Eneas; la tierra obviamente es Ilión o Troya.

⁴⁴ Este *leit motiv* aparece enunciado otra vez en la distante oda IV, 7, 25-29 donde al amigo Torcuato nada de sus méritos lo restituirá a la vida, ya que ni Diana puede librar de las cadenas leteas al devoto y fiel Hipólito (variante intertextual del motivo de Thetis), ni Teseo al caro Piritho.

⁴⁵ Lucrecio. *De rerum natura* III, 869: "*mortalem vitam mors cum immortalis ademit*".

⁴⁶ Este tipo de sortilegio amoroso también está en Virgilio en la segunda parte de la *Ég.* VIII, vv 62-109, pero sin recurrir a la muerte de nadie y logrando recuperar al amante.

⁴⁷ La invocación corresponde con propiedad porque sólo los dioses *superi*, están en condiciones de frenar esa muerte inocente, pero a su vez W. Wili (*Op. cit.*) señala la expresión *deorum quicquid*, como propia de un epicúreo maduro; a esto se puede añadir que un adepto al Jardín no jura por Júpiter y que el verbo *regit* no es un verbo epicúreo, sino que más bien parece opuesto a dicho credo que vetaba la intromisión de las divinidades en el cosmos y en los asuntos humanos, por contrariar las

*'At o deorum quidquid in caelo regit
 terras et humanum genus,
 quid iste fert tumultus? aut quid omnium
 voltus in unum me truces?
 per liberos te, si vocata partibus
 Lucina veris adfuit,
 per hoc inane purpurae decus precor,
 per improbaturum haec Iovem,
 quid ut noverca me intueris aut uti
 petita ferro belua?'*⁴⁸

Ante el aquelarre le es vano apelar a la piedad (*per liberos*) o a la amenaza del castigo divino (*per improbaturum haec Iovem*) o humano implícito en la mención de sus insignias (*per hoc inane purpura*) de nobleza, pues el niño no es ni un *servus* ni un *libertus*, sino un *puer ingenuus* con *toga praetexta et bulla*. El niño secuestrado está siendo enterrando vivo, en medio de una macabra e inútil ceremonia, al cabo de la cual morirá de hambre con la cabeza fuera y el hígado y la médula extraídos para la infame hechicería. Descriptos los conjuros de la bruja y oídas sus espantosas imprecaciones, el poema se cierra con el segundo discurso del niño. Como nadie aparece para impedir semejante muerte en nombre del derecho romano, la víctima, con una maldición que no podrá ser expiada por ninguna víctima (*dira detestatio nulla expiatur victima*, vv.89-90), promete convertirse en furia nocturna y acosar a sus verdugas con la falta de sueño hasta que sean castigadas popularmente a la vista de los propios padres del niño:

*quin, ubi perire iussus exspiravero,
 nocturnus occurram furor
 petamque voltus umbra curvis unguibus,
 quae vis deorum est Manium,
 et inquietis adsidens praecordiis*

divinas atribuciones. Sin embargo el crimen forjado con tanta maldad puede permitirse una atribulada invocación y estas contradicciones caben en un discurso de niño.

⁴⁸ “Pero, oh lo que de dioses hay en el cielo que rigen la tierra y el género humano! ¿qué significa este tumulto? ¿por qué los feroces rostros de todos están vueltos únicamente hacia mí? Por tus hijos, si, habiendo sido invocada, te asistió Lucina en tus verdaderos partos, por este inútil honor de la púrpura, te lo suplico, por Júpiter que va a reprobador todo esto, ¿por qué me miras como una madrastra o como una fiera acosada por el hierro?” (vv. 1-10).

pavore somnos auferam.
vos turba vicitim hinc et hinc saxis petens
contundet obscaenas anus.
post insepulta membra different lupi
et Esquilinae alites
neque hoc parentes, heu mihi superstites,
*effugerit spectaculum'*⁴⁹.

Al estudiar esta maldición vindicativa, el realismo propio de la especificidad genérica del epodo, sumado al hecho de que la turba esquilea de las Furias deje lugar a una multitud lapidadora en un espectáculo que no escapará a sus padres, ha hecho pensar a algunos críticos⁵⁰ que la apelación del niño a acciones de ultratumba no sería más que una exigencia literaria, interna de un texto que reclama un final vindicativo capaz de darle cierta respuesta al *puer* ante la injusticia de su muerte, transformándolo en furia vengadora y recurriendo a la imaginería heredada del *corpus* mítico del más allá griego (Furias) y romano (Manes) para vengar su muerte y evitar la impunidad.

Si bien S. Eitrem⁵¹ sostiene que el sacrificio de niños no tiene precedentes en las prácticas mágicas griegas ni correspondiente en su literatura, para Villeneuve se trata de algo más que una “fantaisie macabre”⁵²: señala que estos raptos y asesinatos por actos de hechicería están registrados en más de un epitafio recogido en el *C.I.L.*⁵³

⁴⁹ “...cuando obligado a morir haya expirado, como furia nocturna os saldré al encuentro, y, como una sombra, os heriré en el rostro con mis corvas uñas –éste es el poder de los dioses Manes- y, clavado en vuestras inquietas entrañas, a causa del pavor, os quitaré el sueño. La multitud, acosándoos con piedras de aquí para allá, de calle en calle, os aplastará, viejas obscenas; y después, los lobos y los buitres del Esquilino dispersarán vuestros miembros insepultos y no escapará a mis padres, que ¡ay! me habrán sobrevivido, este espectáculo” (vv. 91-102).

⁵⁰ E. Fraenkel, por ejemplo, no trata este epodo en particular, pero al hablar de Canidia se sorprende que Heinze la considere real y diga que “*Horace was shocked by the dangerous practices of sorceresses and therefore pilloried in the fifth epode a prominent member of the guild*”. Cita a Lejay, que la considera “*un jeu littéraire*” y concluye diciendo que “*Horace has mad full use of the fantastic element and has carefully mingled all sorts of gruesome ingredients*” (*Op. cit.*, p. 63).

⁵¹ Eitrem S. “La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains”. En: *Symb. Osl.* 21, 1941, pp. 39-83.

⁵² Villeneuve, F. *Op. cit.*, p. 196. En el mismo sentido J. Bizouard: “*En vain nous dirait-on, que nous vouons prouver l’existence de ces croyances par des fictions sorties de l’imagination des poètes! Les érudits on prouvé tous que les anciens poèmes n’étaient pas de pures fictions, mais des traditions antérieures aux poètes ; les Pères l’avaient dit. Selon Lactance, ‘ils ont transmis des faits réels qu’ils ont taché d’embellir’ (Des rapports de l’homme avec le demon, T.1 éd. Saint-Rémi, pp. 119-134).*”

⁵³ Cf. *C.I.L.*, VI, 19747 el epitafio de un niño llamado Jucundus: “*Eripuit me saga manus crudelis... Vos vestros natos concustodite parentes*”.

y tal vez motivaron el decreto dictado por Agripa de expulsión de magos y hechiceras del 33 a.C. y la reiteración aconsejada por Mecenas en el 29 a.C. de no permitir ninguna actividad de hechicería ni de magas⁵⁴. El detalle de la descripción del ritual, así como la reiteración del tema en el epodo XVII y en la sátira I, 8 dan lugar a pensar también que Horacio haya tenido experiencias directas del mundo oculto⁵⁵ -análogas quizá a las referidas por G. K. Chesterton o F. Dostoiewski-, que lo hayan decidido, tal vez con el apoyo de las esferas dirigentes, a combatir con su pluma no carente de humor⁵⁶ estas prácticas aberrantes en una actitud pareja con la posición asumida en política⁵⁷.

De hecho, para D. Mankin⁵⁸, este epodo permanece como uno de los poemas más misteriosos de la poesía latina; puede interpretarse como una mostración de la actividad de la hechicería romana, lo que es evidente en primera instancia, o como un relato de fantasmas o como algún tipo de narrativa simbólica; el comentarista de los *Epodos* hace entonces un aporte original: si Canidia representase a Roma con sus fuerzas constructivas y destructivas, entonces el niño condenado a una muerte miserable es una imagen que repite y perpetúa el asesinato de Remo, tal como se da en el *Epodo* VII, 19-20, con lo que establece un lazo sutil en la estructura del poemario.

Por otra parte, y amén de que dicho discurso no implique que el poeta necesariamente crea en un lugar ulterior de ese tipo, y de que aquí no se trate de una meditación sobre la muerte ni sobre la inmortalidad, la última imprecación del niño trae una explícita referencia a la supervivencia personal más allá de la muerte encarnada en una furia nocturna que le permite, como una sombra (notar el término homérico para designar la *ψυχή*) hacer justicia en el mundo de los vivos. De hecho, también en el epodo XVII el poeta se queja de que la hechicera Canidia lo torture

⁵⁴ Este último dato lo aporta D. Mankin (*Op. cit.*, p. 109).

⁵⁵ A. Cuatrecasas indica que “en este epodo Horacio nos describe una especie de aquelarre, celebrado en Nápoles...” (*Op. cit.*, p. 143).

⁵⁶ El accionar deshumanizado de las hechiceras debió hacer mella en el espíritu del poeta porque Canidia y sus asociadas aparecen en otro epodo, el XVII, con una ironía más jocosa por la supuesta relación entre ambos y en la sátira I, 8 con un final bufonesco e imprevisible que desarma toda operación brujeril, lo que sería parte del civismo de Horacio para alejar la superstición y las prácticas mágicas.

⁵⁷ Cf. Manning, C. E. “Canidia in the Epode of Horace”. En: *Mnemosyne* IV 23, 1970, pp.393-40; el comentarista sostiene la tesis de que el Epodo V es lisa y llanamente poesía civil.

⁵⁸ Cf. Mankin, D. *Op. cit.*, p. 110.

con sus embrujos hasta el momento en que, “re seca ceniza”, sea dispersado por el ultrajante viento (*donec cinis injuriosis aridus ventis ferar*, vv. 33-34), sin otra alusión al más allá que la dispersión del cuerpo, aunque la adivina le responde a su vez que le aguarda una muerte demasiado lenta (*tardiora fata*, v. 62) y, en intertexto con *Odys.* IX, 576-600, le recuerda los interminables castigos de Tántalo, Prometeo y Sísifo, y le augura que ni la muerte voluntaria desplegada en posibles intentos de suicidio (vv.70-73) lo librarán de su poder capaz incluso de resucitar a los muertos incinerados (*possim crematos excitare mortuos*, v. 79). Más allá de que no se puede excluir una epicúrea burla de la religiosidad popular tan denostada por Rohde⁵⁹, en el epodo V, detrás de la invectiva arquiloquea se vislumbran rastros inconfundibles de las creencias órficas en la metempsicosis, mientras que en el XVII son inocultables las reminiscencias de la supervivencia del alma en el Hades homérico. La jactancia de la bruja, por más burlesca que pueda ser, apunta veladamente al vago anhelo popular de vivificación del cuerpo exánime⁶⁰.

El epodo VII y la muerte como culpa primigenia

Con el epodo VII se pasa al ámbito nada epicúreo de la βασιλικά μέλη⁶¹ por lo que la muerte aparece ligada primeramente con acontecimiento políticos y militares conjeturables de acuerdo con la fecha de composición que se otorgue al poema. Dado que se abre con una terrible invectiva arquiloquea contra los culpables de un nuevo recrudecimiento del *bellum civile*, la obra no puede fecharse más allá de la batalla de Actium que inauguró la paz del principado. Los críticos han propuesto diferentes dataciones que tienen en cuenta la reanudación de las hostilidades entre Octavio y Sexto Pompeyo del año 42 a. C., el *bellum Peruginum* entre Octavio y Lucio Antonio al año siguiente, la invasión de los partos a Siria en el 40

⁵⁹ Rhode, E. *Op. cit.*, p. 202.

⁶⁰ Si bien en *Act.* XVII se ve que los filósofos epicúreos y estoicos (v. 18) del Areópago se burlaron de San Pablo al tocar el tema de la resurrección, ya en el Hades de *Odys.* IX, 227 et ss. se vislumbra la nostalgia del alma por su cuerpo expresada en la misteriosa disposición a tomar la sangre y recuperar los sentidos y el habla. Aristóteles, por su parte, ya había concebido al hombre como una unidad (σύνολον) de alma y cuerpo, en la cual la primera es forma (ἐντελέχεια) de su cuerpo y se ordena a mantenerlo vivo en el ser. El Aquinate se servirá de este argumento para postular un deseo general de recuperar el cuerpo.

⁶¹ “In detail, the war poems (...) celebrate the battle of Actium from the point of view of men engaged in it. The addresses to the Roman people in Epodes vii and xvi chime with the moral tone of later Augustan literature including Horace’s own Odes” (West, D. *The complete Odes and Epodes...*, p. xiii).

aprovechándose de esta misma lucha fratricida, o el fracaso del tratado de Puteoli que provocó un nuevo enfrentamiento con Pompeyo⁶². Más recientemente D. Mankin lo lleva al 32 a.C. y cree que Horacio apostrofa a Antonio y a los senadores antonianos o tal vez a ambos bandos, porque los enemigos externos vuelven a sacar provecho de las querellas intestinas⁶³ derramando no *parum Latini sanguinis*:

*Quo, quo scelesti ruitis? aut cur dexteris
aptantur enses conditi?
Parumne campis atque Neptuno super
fusum est Latini sanguinis,
non ut superbas invidae Carthaginis 5
Romanus arces ureret,
intactus aut Britannus ut descenderet
sacra catenatus via,
sed ut secundum vota Parthorum sua
urbs haec periret dextera? 10
Neque hic lupis mos nec fuit leonibus
umquam nisi in dispar feris.
Furorne caecus an rapit vis acrior
an culpa? responsum date⁶⁴.*

Sin renunciar a considerar las causas históricas y políticas de la antiheroica contienda civil, analizadas por Cicerón y Salustio⁶⁵, el poeta intuye que la dimensión política de esta multitud de muertes fraternales no alcanza a explicar la crueldad y la duración de las mismas, por lo que, denostándolos como *scelesti* o criminales (v.1), increpa lúcidamente a sus conciudadanos con una pregunta que coloca el problema en un marco superior que él mismo desarrollará en las *Odas* y en el *Carmen*

⁶² West, D. *Op. cit.*, p. 135 y Buisel, M.D. “La falta primigenia en la fundación de la ciudad y la estirpe”, *Limes* 18, 2006, p. 131, n. 4.

⁶³ Mankin, D. *Op. cit.*, p. 143.

⁶⁴ *Epod.* VII, 1-14: “¿A dónde, a dónde, impíos os precipitáis? o ¿por qué con la diestra empuñáis sables ya envainados? ¿Poca sangre latina acaso, se ha esparcido sobre los campos y el mar, no para que el romano incendiase las altivas fortalezas de la envidiosa Cartago, o el británico nunca sometido descendiese encadenado por la Vía sacra, sino para que según las promesas de los partos esta Urbe pereciese por su propia diestra? Ni los lobos ni los leones tuvieron jamás esta ferocidad sino contra especies dispares. ¿Acaso un furor ciego os arrebató o una fuerza más ruin o una culpa? Responded?”.

⁶⁵ Horacio no desdeña los antecedentes temporales inmediatos o remotos que acepta en la oda II, 1, 1-8 dedicada a Pollio, redactor de una *Historia de las Guerras Civiles*, hoy desconocida pero de la cual no faltan referencias en otros historiadores latinos o griegos.

saeculare: “¿Acaso un furor ciego os arrebató o una fuerza más ruin o una culpa? Responded”.

Tacent, et albus ora pallor inficit 15
mentesque percussae stupent.
Sic est: acerba fata Romanos agunt
scelusque fraternae necis,
ut inmerentis fluxit in terram Remi
*sacer nepotibus cruor*⁶⁶. 20

Ante el silencio culpable (*tacent et albus ora pallor inficit*) de quienes guerrear sin motivo patriótico, sólo él, revestido tempranamente de la condición de *vates*, ofrece en los versos subsiguientes una respuesta al modo oracular: No está la causa en un *furor caecus*⁶⁷ ni en una *vis acrior*, sino en una *culpa* mucho más grave, la del *scelus fraternae necis* de la fundación de Roma, que hizo correr por la tierra la *inmerentis Remi cruor* y caer sobre todos los romanos una ancestral maldición (*sacer nepotibus*)⁶⁸. Así, el epodo remonta el origen y la causalidad de las guerras fratricidas no sólo al albor de la historia patria, sino al plano religioso: el crimen ancestral de la muerte de Remo a manos de su hermano Rómulo convertida en “culpa primigenia” de la estirpe, o sea, como explica M. D. Buisel, una especie de pecado original análogo al bíblico, pero limitado a la descendencia romana⁶⁹.

El texto limita su respuesta sólo a la causa, sin generar soluciones ni llegar a los extremos pesimistas del epodo XVI. Desde una perspectiva cívica, Horacio

⁶⁶ “Callan, una blanca palidez decolora sus rostros y abatidos los espíritus quedan atónitos. Así es: persiguen a los romanos amargos destinos y el crimen de la matanza fraterna desde que la sangre de Remo inocente por la tierra ha corrido, maldita para sus descendientes”.

⁶⁷ Señala D. Mankin (*Op. cit.*, p.148) que *furor*, *rabies*, *insania* son términos técnicos para la guerra civil; *vis acrior* es el equivalente del término legal *vis maior*, entendido como acción de un dios, el *fatum* o la naturaleza con un matiz colérico.

⁶⁸ Éste es el sentido de *sacer* en dicho verso: si algo consagrado a los dioses por un sacrificio o un castigo, por franquear el límite se vuelve peligroso para los hombres, se convierte en maldición.

⁶⁹ Cf. Buisel, M. D. “El planteo horaciano...”, p. 23. La autora destaca que la noción de culpa está presente en toda la obra poética del autor y presenta diversos matices: *error* (*Sat.* II, 2, 123), *negligentia* o *segnitia* (*Sat.* II, 6, 7), *reprehensio* o *vituperatio* (*Epist.* I, 9, 10), y el más frecuente significado de *delictum* o *peccatum*, para lo cual basta confrontar el *Lexicon Horatianum* de Dominicus Bo (*Op. cit.*, t. I, p. 100.). *Peccatum* se encuentra en los epodos, odas y epístolas, y aún es posible hacer una distinción más, que no está en Bo, entre falta en general y falta primigenia, una especie de “pecado original romano”.

resemantiza y resacraliza el mito⁷⁰, haciendo de una muerte legal un crimen fraterno convertido en paradigma de la guerra civil⁷¹. De este modo presenta a un Rómulo carente de *virtus* fraterna que asesinará a Remo por orgullo y ambición de poder, provocando que la sangre del inocente caiga sobre todos los romanos como la secuela de una falta originaria y origine las muertes sin objetivo ni sentido de las diversas y sucesivas *bella civilia* en virtud de que la principal ofendida es una divinidad, como consta en la oda I, 2: “Scelus y scelesti responsabilizan tanto a Rómulo como a los fratricidas, partícipes, en mayor escala, de las guerras civiles con su ceguera de autodestrucción”⁷². En los poemas posteriores buscará armonizar esta versión con una valoración positiva de Rómulo⁷³, desarrollando finamente el tema con una penetración metafísica de la historia superior a toda crónica⁷⁴.

En lo que atañe al destino del hombre, aún cuando su inquietud por la muerte limite la adscripción del poeta al discipulado del Jardín, la fe epicúrea emerge en la ausencia de toda noticia sobre la inmortalidad, excepción hecha de las alusiones órficas del epodo V y de la mención de los castigos del Tártaro homérico en el XVII, aunque la visión pesimista de la existencia se desprenda también de los líricos

⁷⁰ El mito dice que Remo desobedeció a Rómulo y franqueó el surco delimitador de los espacios sagrado y profano, sacrilegio castigado con la pena capital. Rómulo que la había establecido, debió aplicarla imparcialmente a un miembro de su familia. Sin embargo, con el paso del tiempo la noción de “sacrilegio” fue cediendo lugar a la de “fratricidio” desacralizado y motivado por la mutua ambición de ejercer un poder absoluto, como aparece en Cicerón (*De officiis* 3, 41) y después en Tito Livio (*Ab Urbe condita* I, 6 y 7) y Ovidio (*Fastos* II, 143 y IV, 807-857).

⁷¹ Para D. Mankin no está claro cuándo los romanos comenzaron a interpretar el mito fundacional como un paradigma de la guerra civil, ya que no hay documentos más allá de un discurso de M. Aemilius Lepidus en 78 a.C. registrado en el frag. 55, 5 de la Historia I de Salustio (*Op. cit.*, p.151).

⁷² Buisel, M. D. “El planteo horaciano...”, p. 26.

⁷³ D. Mankin ve una ‘rehabilitación’ horaciana de Rómulo en *Odas* II, 15, 10-12; III, 3; IV, 8, 22-24; *Epistula* II, 1, 5. Nosotros añadimos también ya el *Epodo* XVI, 13-14.

⁷⁴ R. Schilling defiende contra otros autores la originalidad horaciana de este planteo religioso (“Romulus l’élú et Rémus le reprouvé”, *REL* 38, 1960, pp. 182-199). M. D. Buisel destaca “que la interpretación horaciana abrió una perspectiva tal vez no imaginada por él, continuada por Lucano (*Fars. I*, 95) y resemantizada a lo cristiano por distintos S.S.P.P., Justino, Minucio Félix, Tertuliano, Lactancio, Orosio, san Agustín (*Civ. Dei* III, 2-7), quien traza un paralelo entre ambos gemelos con Caín y Abel para referirse a la fundación de las dos ciudades, terrena y celeste, o san León Magno que transfiere la comparación de los hermanos al martirio de san Pedro y san Pablo cuya sangre inocente lavaría el crimen inicial refundando o bautizando a Roma” (“El planteo horaciano...”, p. 27). Para O. Seel existen notorias afinidades entre la concepción horaciana y la Sagrada Escritura en lo referente el tema de la sangre inocente derramada y su transmisión hereditaria hasta que se produzca la expiación (*Römertum und Latinität*, Stuttgart, 1964, pp. 99 ss), lo cual no es de extrañar, sobre todo cuando se considera que la colectividad judía en Roma era de notoria importancia ya en los años de la guerra civil (Grant, M. *The Jews in the Roman World*, New York, Barnes and Noble, 1995). En el caso de Horacio, la expiación cumplida en la oda IV, 15 anticipa un sostén de la idea cristiana de redención entramada en la historia de Roma como lo daría a entender la expresión de *Efesios* I, 10 y *Gálatas* IV, 4 τὸ πλήρωμα τῶν αἰώνων (Cf. también “Roma: de Rómulo y Remo a San Pedro y San Pablo”. En: *Revista Eclesiástica Platense*. Año CV, 2002, pp. 163-180).

arcaicos como Anacreonte. Si bien en la mayoría de los epodos no hay mayores menciones a una existencia ulterior del alma, ni a premios o castigos porque el epicureísmo es el modelo doctrinal del joven poeta en lo referente a su concepción de la vida y de la muerte, de la amistad y del amor, no obstante, la actitud de Horacio tiene un arranque distinto al de un Lucrecio en el que la poesía se subordina a la filosofía⁷⁵, a pesar del gran vigor poético de sus imágenes. Para el venusino, Epicuro es más bien un referente que le ofrece un marco para su reflexión estética:

Ce que nous pouvons seulement constater c'est que les poèmes qu'il compose d'abord font presque tous allusion, directement ou indirectement à la doctrine du Jardin (...) Que faut-il en conclure ? Apparemment qu'Horace, tout en se référant à la doctrine de la secte, ne se sent pas lié par elle. L'épicurisme n'est pour lui qu'un langage, qui lui est commun avec Mécène, mais dont il n'accepte pas les implications⁷⁶.

Dicho marco se revela por cierto insuficiente cuando se consideran las limitaciones que el poeta va descubriendo de a poco, particularmente en lo que se refiere a la política y a la concepción de la poesía⁷⁷, que hacen que su epicureísmo vaya tomando un cariz tan personal como el de su estilo literario y se limite en definitiva al gozar de la vida postulado por Filodemo⁷⁸:

En Roma el gran maestro era Lucrecio, pero el epicúreo de mayor influencia en la juventud romana era Filodemo de Gádara, que había templado el ascetismo del filósofo de Gargeto, con los placeres de la vida, del vino y de los fáciles amores (Cf. Ciceronis In Pis., 28). Horacio suavizó las grandes enseñanzas de Lucrecio con las cómodas licencias de Filodemo. Se ha formado pues un epicureísmo propio por el que se entregaba a los encantos

⁷⁵ A pesar de que, como se vio más arriba, Epicuro había condenado a los poetas como promotores del sensualismo que atiza las pasiones e impide la paz del alma, varios poetas se inspiraron en la doctrina del Jardín, entre los primeros, Lucrecio y Filodemo, que dejó de lado la rigidez del fundador (Cf. Grimal, P. "Recherche sur l'épicurisme d'Horace...", p. 154).

⁷⁶ Grimal, P. "Recherche sur l'épicurisme d'Horace...", pp. 155-156.

⁷⁷ Cf. Plutarco, *Contra Epicuri beatitudinem*. Usener 228, p. 1086 et ss.

⁷⁸ Filodemo es nombrado en *Sat. I, 2, 121*, recomendando y prefiriendo para sí *hanc (...) quae neque magno stet pretio neque cunctetur cum est iussa venire*. Su influjo sobre el poeta es apreciable en *Sat. I, 4, 114 et ss*, donde Horacio por consejo de su padre considera lícitas tales relaciones (*concessa Venere*) a diferencia de las adulterinas, por lo que él mismo se considera *sanus* de vicios que *perniciem ferunt*. Quizá la voz su padre mismo estaría aludiendo implícitamente al filósofo al decir: *sapiens vitatu quidque petitu sit melius, causas reddet tibi*.

*fáciles de la vida tratando de evitar las incomodidades y molestias que traen consigo los tiempos*⁷⁹.

El epodo VII, por su parte, confirma esta postura al enlazar el tema de la muerte no sólo con el marco cívico y político, sino con una interpretación religiosa de la historia que deja en evidencia los primeros pasos de su “*transición de un epicureísmo de moral privada a un estoicismo de moral pública*”⁸⁰ que, sin el rigorismo de este último, irá progresivamente colocando al poeta en el papel de “maestro de la ciudadanía” o gran “*director de conciencia nacional*”⁸¹.

⁷⁹ Guillén Cabañero, J. *La Sátira latina*. Madrid, Akal/Clásica, 1991, p. 165. En consonancia con esta filosofía se puede ubicar al grosero epodo VIII, en el que satiriza cruelmente a la vieja prostituta entre cuyas almohadas duermen libros estoicos (*libelli Stoici inter Sericos iacere puluillos amant*, vv. 15-16).

⁸⁰ Silvestre, H. *Op. cit.*, p.18.

⁸¹ Coffigniez, J. *Op. cit.*, p. 7.

2. El *sermo satyricum* y la filosofía

En las sátiras, género realista que busca “*dar forma a las cambiantes ambigüedades y complejidad de una existencia no idealizada*”⁸², también está presente el tema de la muerte desde el primer poema. En *Sat. I, 1*, aparte de la ya mencionada alusión a los castigos ultraterrenos de Tántalo (v. 68), se habla del comerciante que envidia la *cita mors* del soldado (v. 8), de la muerte violenta de un avaro (vv. 101-102) y de lo raro que resulta encontrar a alguien que muera contento después de haber vivido feliz (vv. 118-119). La *I, 2* se inicia con el duelo popular producido por el fallecimiento del *benignus* cantor Tigelio (v. 3) y sigue con la muerte violenta de un adúltero (v. 42). En *I, 3* menciona la relativa facilidad con que un esclavo podía ser crucificado, y en *I, 4* considera el temor a la muerte como un móvil moral, al menos para corregir la glotonería. Dejando de lado la *I, 5* y *I, 8*, que se tratan más abajo, hay también referencias circunstanciales a la muerte en *I, 7, 35* y *I, 9, 27-28*, donde paródicamente llama *felices* a los familiares difuntos de una compañía fastidiosa. También el segundo libro se abre con una referencia a la Muerte personificada, cuya posible cercanía no le impedirá a Horacio su vocación poética:

...seu me tranquila senectus
expectat seu Mors atris circumvolat alis
dives, inops, Romae seu fors ita iusserit exul,
quisquis erit vitae scribam color...⁸³

Sin embargo, en ninguna se perciben claramente indicios inequívocos de inmortalidad ni tampoco la muerte se encuentra ligada, como en el epodo VII, a una visión religiosa de la historia de netas implicancias políticas. Consagradas más bien “*al perfeccionamiento moral y a la corrección recíproca entre amigos*”⁸⁴, la referencia a los asuntos cívicos, que por cierto existe, se halla más diluida y sólo sale a la luz en la relación a algunos personajes públicos o a ciertas políticas del

⁸² Cf. O'Connor, G. W. “Four approaches to satire”. Cit. por Romano, A. *Op. cit.*, pp. 4-5.

⁸³ *Sat. II, 1, 57-60*: “*si me espera una tranquila vejez o bien si me rodea la muerte con sus negras alas, rico o pobre, en Roma o, si así lo ha dispuesto el destino, desterrado, sea cual fuere el color de mi vida, escribiré*”.

⁸⁴ Cortés Tovar, R. *Op. cit.*, p. 139.

principado, por lo que no aparece entrelazado con la muerte en una composición de nivel superior, fruto de una meditación espiritual sobre la historia condensada en un género abierto a mayor lirismo.

En efecto, el marco genérico de las *Saturae*, tal como las había concebido el aristócrata Lucilio⁸⁵ en sus diatribas contra los políticos de filiación gracana, hubiera implicado para el poeta una *παρρησία* (libertad y franqueza de expresión) del que el Horacio hijo de liberto y derrotado de Filipos carecía por completo⁸⁶, a menos como para ridiculizar con nombre y apellido (*φανερῶς ὀνομαπὶ κωμῳδεῖν*) a personajes relevantes.

Aunque no todas sus sátiras precedan a las odas, las dos colecciones que las agrupan son anteriores a Actium (31 a. C.) y la primera incluso previa al año 34, pues no hay alusiones a la finca Sabina a pesar de que ya sobresale su amistad con Mecenas, quien lo habría presentado al *Princeps* recién en el 27⁸⁷. No es justo entonces reprocharle anacrónicamente a Horacio su falta de *engagement* sociopolítico⁸⁸ o acusarlo de haber guardado silencio respecto de sus nuevas amistades mostrándose inconsecuente con sus convicciones juveniles⁸⁹. De hecho, el poeta tampoco se sirvió de las sátiras para atacar a sus adversarios políticos, como

⁸⁵ Para R. Cortés Tovar, “Horacio evitaría el término *Satura* de Lucilio para no ser confundido con Lucilio y sus imitadores; pues en su renovación del género Horacio siguió a Lucilio en muchos aspectos, pero le hizo pocas concesiones en el terreno de la invectiva. Para él ésta pertenecía a otra tradición distinta, a la yámbica, en la que se encuadran sus epodos. De modo que la causa de que rehusara emplear el término para su obra en un primer momento puede estar en el propósito de marcar distancias con respecto a los que habían reducido la *satura* de Lucilio a mero ataque yámbico” (*Op. cit.*, p. 138).

⁸⁶ Knoche, U. “Über Horazens satirische Dichtung: Witz und Weisheit” en *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 196-219. El autor destaca que para ser hijo de un liberto, Horacio sale a la palestra con una inusual autonomía que hace que en la esfera particular pueda señalar incluso defectos o errores de Mecenas, aunque no en la política, por compartir la misma empresa.

⁸⁷ Anderson, W. S. “The Roman Socrates: Horace and his Satires”. En: *Satire. Critical essays on roman Literature*, ed. by J. P. Sullivan, Bloomington & London, Indiana Univ. Press, 1968, pp. 1-37. Señala el autor que la preocupación por el *labor limae* lo llevó recién a publicar el primer libro con 10 sátiras circa 35 o 34 a.C. (p. 2).

⁸⁸ Libre de toda demagogia o de pretender una forzada distribución de la riqueza, el poeta no obstante en *Sat. II, 2*, 103-105 critica duramente el excesivo enriquecimiento de algunos que no sólo no dan de los suyos a los pobres, sino que no manifiestan ninguna *pietas* respecto de la patria al no colaborar económicamente en sus empresas ni en la mantención del culto divino:

*Cur eget indignus quisquam te divite? Quare
Templa ruunt antiqua deum? Cur, improbe, carae
Non aliquid patriae tanto emetiris acervo?*

⁸⁹ Cf. La Penna, A. *Orazio e la ideologia del Principato*, Torino, Einaudi, 1963.

observa N. Rudd para el caso de Antonio⁹⁰, sino que más bien fue aceptando paulatinamente el designio de pacificación augusteo en el que vio tanto una genuina restauración de las instituciones⁹¹ y las *mores maiorum*⁹² como una ocasión para dejar de lado el pesimismo de épocas más caóticas susceptibles de una más cruda ridiculización.

Así, si bien “*la sátira política queda excluida del proyecto horaciano*”⁹³, el venusino llegaría a darle a esta variedad literaria que Quintiliano consideraba “*tota nostra*”⁹⁴, es decir genuinamente romana, un vuelo propio y un estilo preciso que la diferenciarían tanto del yambo arquiloqueo como de la diatriba cínico-estoica parodiada en *Sat. II, 3*⁹⁵.

Lucilio⁹⁶ había concebido a la sátira hexamétrica como un *proprium opus* romano tanto en el nombre como en sus autores, pero la había dotado a su vez de una extremada envidia correctiva (no sólo persuasiva sino punitiva) respecto de la Urbe⁹⁷, que Horacio en la *Sat. I, 4* considera un exceso de *libertas* al tiempo que acusa a su autor de *garrulus atque piger* para el *recte scribendum* (v. 13). G.

⁹⁰ Rudd, N. *Op. cit.*, p. 152.

⁹¹ En *Sat. I, 6, 15-18* pone en contraste la recta prudencia de Mecenas con la volubilidad del apresurado juicio de la opinión pública, fácilmente manipulable:

*iudice quo nosti populo, qui stultus honores
saepe dat indignis et famae servit ineptus
qui stupet in titulis et imaginibus.*

⁹² En *Sat. I, 4, 116-117* pone como ejemplo a su liberto padre, para quien *mi satis est si traditum ab antiquis morem servare...*

⁹³ Cortés Tovar, R. *Op. cit.*, p. 141.

⁹⁴ Quintilian. *Institutio oratoria*, X, 1, vv. 93-5. Ed. By H. E. Butler, The Loeb Classical Library, 1936, t. IV, cap. 1. El gran retórico se preocupa por destacar las peculiaridades poéticas romanas frente a las helenas, por eso le da un lugar relevante a la *Satura*, que considera sin equivalente griego, pues difiere tanto de la menipea (que al igual que la de Ennio alternaba prosa y verso) como de la comedia ática. Ciertamente que los griegos tenían escritos y escritores satíricos en la comedia o en otras variedades genéricas (Horacio mismo señala en *Sát. I, 4, 6* que de Aristófanes, Eupolis y Cratino, *hinc omnis pendet Lucilius*), pero no sátira al modo y con la perfección de los latinos.

⁹⁵ Allí, Damasipo, interlocutor de Horacio, afirma haber sido salvado del suicidio (v. 36 et ss) por el filósofo estoico Estertinio, quien a su vez lo adscribió a la Estoa y ejemplifica con la enseñanza de Crisipo sobre la insensatez, rica en alusiones a muertes y crímenes de la Tragedia griega.

⁹⁶ Para el texto de Lucilio consultamos: Warmington, M. A. *Remains of old Latin*, vol. III, *Lucilius – The twelve tables*, The Loeb Classical Library, 1957. Es tan fragmentario el estado de sus treinta libros de sátiras, que sólo pueden verificarse las observaciones de vocabulario o métrica hechas por Horacio más que sus apreciaciones de conjunto. El conocimiento horaciano de Lucilio W. Wili lo atribuye a la mediación de la lectura de las obras de Cicerón, por su valoración del círculo de los Escipiones (Cf. Wili, W. *Op. cit.*, Cap. X).

⁹⁷ Esta característica de la sátira luciliana, que la diferencia de la horaciana, ha dado lugar a definiciones que pone el acento en el elemento político, como la de M. Hodgart: “*satire is not only the commonest form of political literature, but, insofar as is tried to influence public behaviour*” (Cit. por Romano, A. *Op. cit.*, p. 10).

D'Anna⁹⁸ precisa que siempre ha llamado la atención de los comentaristas la neta contraposición entre la alabanza a Lucilio como innovador⁹⁹ respecto de la *Satura* de Ennio y la áspera crítica que le formula por su excesiva agresividad y ausencia de *ars* y de *labor limae* (*durus componere versus*, v. 8), usando para ello la imagen del río fangoso que arrastra en su cauce las impurezas de la tierra (*cum flueret lutulentus*, v. 11), tomada del *Himno a Apolo* de Calímaco (vv. 103-4).

Por eso el poeta procuró no sólo corregir el *incomposito pede* del hexámetro luciliano¹⁰⁰, del cual se reconoce no obstante imitador, sino también presentar sus sátiras, o mejor dicho sus *Sermones* como él prefiere llamarlas¹⁰¹, como una especie propia menos violenta, sin llegar a la invectiva, y estilísticamente más depurada y ordenada, al punto de poderse reconocer una disposición arquitectónica de correspondencias entre cada *sermo* dentro del poemario¹⁰².

En tales *sermones* también *Graecis intacti carminis*¹⁰³, si bien Horacio se tiene por *inventore minor*¹⁰⁴, busca precisar su lugar en el concierto genérico en abierta *recusatio*¹⁰⁵ de la *satura* luciliana y enniana. Descartados el *γένος ὑψηλόν* o

⁹⁸ D'Anna, G. *Op. cit.*, pp. 242-243.

⁹⁹ En *Sat.* II, 1, 62-5, Horacio lo considera *primus*, o sea, *inventor*, e incluso *urbanus et limatior* en comparación con el *rudis auctor* de *Sat.* I, 10, 64-66.

¹⁰⁰ *Sat.* I, 10, 1. Si bien Lucilio compone versos prosaicos y defectuosos, advirtió el valor coloquial y satírico del hexámetro. En Horacio el hexámetro adquiere un ritmo único por el manejo de la *callida iunctura*, o sea, por su diestra elección y orden de las palabras para agilizar el *tempo* con el incremento del dáctilo, la multiplicidad de la cesura y el dominio del encabalgamiento.

¹⁰¹ “*Sermo es ‘conversación’ y sus poemas se desarrollan con la aparente casualidad de la misma. La soltura del sermo, que pasa con facilidad, sin artificio perceptible, de un tema a otro, no sólo está presente en cada pieza individual, sino también en las conexiones entre las sátiras que componen el libro*” (Cortés Tovar, R. *Op. cit.*, p. 138).

¹⁰² W. Wili señala que el primer libro de sátiras, aparecido en 35-34, es la primera publicación ordenada de Horacio, a partir del cual ya es reconocible un sentido estructural en la disposición de sus composiciones en cada poemario. Así, de los diez poemas que comprende este primer libro, los tres primeros tratan de la sabiduría moral; los tres siguientes del poeta y los otros tres son historias alegres, mientras que el décimo cierra como epílogo de las tres tríadas. En el segundo libro de sátiras, publicado en 31-30, se encuentra una correspondencia concéntrica entre sus ocho *sermones* en los que se relacionan simétricamente II, 1 y II, 5; II, 2 y II, 6; II, 3 y II, 7; II, 4 y II, 8 (Cf. Wili, W. *Op. cit.*, Cap. X *Satire und Tradition*).

¹⁰³ Según el escolio de Porphyryon, uno de sus comentaristas iniciales junto con Acrón, debe entenderse que *nulli Graecorum hexametris versibus hoc genus operis scripserunt* (cit. por C. A. van Rooy, *Studies in classical satire and related literary theory*, Leiden, Brill, 1966, p. 122).

¹⁰⁴ *Sat.* I, 10, 48.

¹⁰⁵ La *recusatio* implica en general una declaración de incapacidad y un rechazo liso y llano para escribir en una especie o en un género solicitado que no es el del poeta o bien en un tema o materia que no es propio del género o la especie literaria en cuestión. En Horacio se encuentran también otros dos tipos de *recusationes*: la *recusatio* de la elegía amorosa, y la de la épica. La primera, para delimitar distintivamente su propia poesía erótica de la elegía típica de un Tibulo o un Propercio, y tal vez de un Catulo o de un Galo; la de la épica, asumida o variada en los contenidos y límites de su

genus grande (épica y tragedia que exigen *os magna sonatarum* de la cual él mismo dice carecer¹⁰⁶), y el tono sublime del *γένος λεπτόν* (*genus tenue* o *genus humile*), el poeta elige el *genus medium* (didáctico) y la inspiración de la *musa pedestris*¹⁰⁷, deudora también de un texto de Calímaco¹⁰⁸. Por eso, por más que “*el estilo del sermo en el que están escritas las sátiras comporta un nivel estilístico cercano a la prosa*”¹⁰⁹ y que H. J. Mette¹¹⁰ considere que su altura estilística esté por debajo de las *Odas* y *Epodos*, para el venusino la sátira es poesía, es decir *Musa, pedestris* si se quiere, pero siempre poesía, un *iustum poema*¹¹¹, y como tal capaz de volver a su autor acreedor de la corona poética que él mismo no le niega a Lucilio:

...neque ego illi detrahere ausim
haerentem capiti cum multa laude coronam¹¹².

Horacio tiene entonces en perspectiva una doble poética, la del *ingenium* para la alta poesía, aún lejana en tiempos de los epodos y de las sátiras, y la del *ars*, que busca hacer poesía con la conversación y se caracteriza por la *brevitas* expresiva y la perfección formal calimaqueas, como señala la crítica moderna¹¹³: “*né Lucilio avrebbe potuto scrivere le sue Saturae né Orazio i suoi Sermones, se Callimaco, più*

lirica civil. La *recusatio* implica una toma de posición o de ubicación del poeta dentro de un campo genérico o de una especie determinada por rechazo u oposición a otro género o especie, llegando incluso a una cierta autonomía poética con caracterización de rasgos propios que van más allá de un recurso o estrategia (He desarrollado estos temas en mi tesina de Licenciatura *Género Literario y Recusatio en la Lírica Horaciana*, 2002, inédita, así como también en “Horacio y la *recusatio* de la elegía amorosa”. En: *Auster* 14, La Plata, UNLP, CEL, 2009, pp. 47-62). En este sentido, como P. Smith, algunos críticos las consideran una especie poética peculiar: “*It is my view that Horace uses recusatio to depict a unique and ambivalent poetic stance*” (Cf. “Poetic Tensions in the Horatian *recusatio*”. En: *American Journal of Philology* 89, 1968, p. 56).

¹⁰⁶ *Sat.* I, 4, 39-44.

¹⁰⁷ *Sat.* II, 6, 17. En esta sátira parece responder a la pregunta dejada sin respuesta en la I, 4, 63 et ss acerca del carácter poético de este *genus scribendi*. En *Ars Poetica* 95 usa también la expresión *sermo pedestris* referida a la comedia, de la cual se deriva la sátira, según *Sat.* I, 4, 6: *hinc omnes pendet Lucilius*.

¹⁰⁸ D’Anna, G. *Op. cit.*, p. 242. “*scrivere satire significava rifarsi ai Giambi di Callimaco, che l’autore stesso nell’epilogo degli Aitia (fr. 112. Pfeiffer) definisce μουσέον πεζὸς νομὸς*”, que Pfeiffer en la edición citada traduce *musarum pedestrium pascua*.

¹⁰⁹ Cortés Tovar, R. *Op. cit.*, p. 137.

¹¹⁰ Mette, H. J. “Genus tenue” und “mensa tenuis” bei Horaz en *Wege zu Horaz, op. cit.*, p. 220-4.

¹¹¹ *Sat.* I, 4, 63. A. Romano precisa que la sátira fue devaluada genéricamente en el ámbito sajón del s. XIX, pero que la crítica del XX la revalorizó (*Op. cit.*, p. 3). Entre estos últimos es reconocible N. Frye, quien establece como postulado básico la idea de que la sátira es una forma artística unitaria, un género literario autónomo (Cf. “The Nature of Satire”. Toronto, University of Toronto Quarterly, XIV, 1944, pp. 75-89).

¹¹² “...ni yo osaría arrancarle la corona que con mucha gloria se adhiere a su cabeza” (*Sat.* I, 10, 48-9).

¹¹³ D’Anna, G. *Op. cit.*, pp. 241-250.

di un secolo prima di Lucilio, non avesse spianato la via a questo nuovo esperimento letterario col suo libro dei Giambi”¹¹⁴. En realidad, como apunta U. Knoche¹¹⁵, a los *Sermones* tampoco les falta *ingenium*, y la singularidad de la sátira horaciana resulta de su unión con la sabiduría, ya que de ese vínculo resulta una forma artística única, por encima de la agudeza luciliana. Para armonizar su *ars* satírico con tales exigencias y alejarse así de los diatribistas, amoldó sus temas al marco del *sermo*, convirtiendo “*el sermón moral público del predicador estoico o cínico en un discurso moral privado, en un sermo entre amigos proyectado para el perfeccionamiento de los partícipes en el mismo*”¹¹⁶.

Así, si bien al principio se vio tentado de adoptar el método cínico del *σπουδογέλοιον* (*ridentem dicere verum quid vetat?*)¹¹⁷, su discurso satírico se aleja de la pretensión sistemática de un corpus ético o de la poesía didáctica y sobresale más bien por ese humor *saepe iocosus*¹¹⁸ con *mutato nomine de te*¹¹⁹ (pseudónimos, nombres con etimología significativa o míticos, etc.) que atenúa la *acerbitas* sin perder mordacidad al señalar los vicios que deben ser corregidos¹²⁰.

De este modo, en sus sátiras prevalece la ética del sentido común aprendida en la casa paterna¹²¹ y, aunque no se embarque en ninguna escuela filosófica, tanto por su estilo como por el modo de plantear la crítica es evidente una inclinación por el epicureísmo de Filodemo, nombrado en *Sat.* I, 2 y ejercido en I, 5, 83-85. El

¹¹⁴ Serrao, G. “La poetica del ‘nuovo stile’: dalla mimesi aristotelica alla poetica della verità”. En: AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci, 9, La cultura ellenistica*. Milano, 1977, p. 233.

¹¹⁵ Knoche, U. *Op. cit.*, p. 211-2.

¹¹⁶ Cortés Tovar, R. *Op. cit.*, p. 140.

¹¹⁷ *Sat.* I, 1, 24-25. Cf. Moles, J. “Cynicism in Horace, Epistles I”. En: *PLLS* 5, 1985, pp. 33-60.

¹¹⁸ *Sat.* I, 10, 11. N. Frye considera dos elementos como esenciales a las sátiras: “*one is wit or humour, the other an objet of attack (...)* Now these two qualities, it is obvious, are not simply different, but opposite. For satire one needs both pleasure in conflict and determination to win; both the heat of battle and the coolness of calculation. To have too much hatred and to little gaiety will upset the balance of tone” (“Nature of Satire...”, p. 76). En *Anatomy of Criticism* Frye añade otros dos elementos necesarios a la sátira, “*a token of fantasy, a content which the reader recognizes as grotesque*” and some moral standard which is connected to a militant attitude in life (*Op. cit.*, p. 224).

¹¹⁹ *Sat.* I, 1, 69.

¹²⁰ A. Romano precisa que “*the content of satire is criticism, attack, but the emotion must be controlled and the approach indirect and restrained. In the progression from invective to satire there is a gradual rise in intellectual content and in the author’s detachment*” (Cf. Romano, A. *Op. cit.*, p. 7).

¹²¹ *Sat.* I, 4, 104 et ss.

carácter no exclusivo del mismo se vislumbra en la enunciación del principio del justo medio, deudor de la tradición peripatética por su léxico y por sus imágenes¹²²:

*est modus in rebus, sunt certi denique fines,
quos ultra citraque nequit consistere rectum*¹²³.

W. S. Anderson¹²⁴ por su parte observa que en su primer libro de *Sermones*, el joven Horacio busca forjarse una personalidad poética propia de un hombre mayor, experimentado y capaz de auto-ironía, una especie de *magister socraticus*, recurso propio de oradores y actores, para desarmar con su lógica al contrincante y descubrirle una conducta más coherente y ética.

El escepticismo de la Sat. I, 5

El modo ecléctico de su adscripción a la Escuela del jardín¹²⁵ se manifiesta en la sátira I, 5, que, en el marco de un viaje con fines políticos para reconciliar “enemigos enemistados”¹²⁶, contiene una confesión de epicureísmo religioso¹²⁷. Acompañando a Mecenas a Brindis, junto a Virgilio, Plotio y Vario, representantes de Octavio, para negociar con los emisarios de Marco Antonio una posible reconciliación entre los triunviros y dar lugar a una tregua, el Horacio de la sátira se burla no sólo de la falta de moderación de un funcionario provinciano (v. 35), sino

¹²² P. H. Schrivers observa acertadamente que “*cette concentration sur la morale pratique a entraîné et entraîne toujours une revalorisation positive des Ethica Nicomachea d’Aristote, ce qui, du point de vue historique également, ne fait qu’accentuer la pertinence de ces discussions modernes par rapport à notre étude sur Horace, ce dernier ayant propagé la conception aristotélicienne de la ἀρετή (virtus) comme le juste milieu entre deux excès dans tous les domaines de la vie*” (Cf. “Horace moraliste”. En: AA.VV. *Horace. L’œuvre et les imitations. Un siècle d’interprétations*. Entretiens sur L’Antiquité Classique. Tome XXXIX éd. par Walther Ludwig. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1993).

¹²³ “...*hay una medida en las cosas. Existen finalmente límites ciertos, más allá o más acá de los cuales no puede sostenerse lo recto*” (Sat. I, 1, 106-7).

¹²⁴ Anderson, W. S. *Op. cit.*, p. 16 et ss.

¹²⁵ Al plantear la doble perspectiva, política e individual de la poesía de Horacio, K. Büchner destaca el valor limitado del sistema epicúreo para abarcar ambas líneas (Büchner, K. *Horace et Épicure*, Actes du VIII^{ème} Congrès, Ass. G. Bud, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp.457-469).

¹²⁶ I. M. Du Quesnay sostiene que hay en todas las Sátiras “*a political dimension and relevance that have gone unnoticed. Horace shows Maecenas and his associates as worthy successors to the Scipionic Circle*” (Du Quesnay, I. M. *Op. cit.*, p. 19).

¹²⁷ W. Wili señala en el término *sanus* del v. 40 (*nil ego contulerim iucundo sanus amico*) también el reflejo de un epicureísmo caracterizado por el valor de la salud del alma y el goce de la amistad (*Op. cit.*, pp. 39-40).

también del prodigio, referido luego por Plinio el Viejo¹²⁸, de la combustión del incienso sin llama en la ciudad de Gnatia:

... *dein Gnatia Lymphis*
Iratis exstructa dedit risusque iocosque,
dum flamma sine tura liquescere limine sacro
persuadere cupit. Credat Iudaeus Apella
*non ego...*¹²⁹

Amén de la ironía a costa de la credulidad de los judíos, el poeta manifiesta su escepticismo remitiéndose a una enseñanza recibida previamente, tal vez en Grecia, en un tiempo en que la decadencia del paganismo mantenía en boga la filosofía epicúrea, aunque la discusión de sus criterios en los *Diálogos* de Cicerón ya deja entrever que comienza a perder terreno frente al neocademicismo y al estoicismo¹³⁰. Sus razones referentes a la no influencia de los dioses en el mundo humano están formuladas en términos que recuerdan casi literalmente los argumentos lucrecianos¹³¹:

... *namque deos didici securum agere aevum,*
nec si quid miri faciat natura, deos id
*tristis ex alto caeli dimittere tecto*¹³².

La Sat. I, 8 y la parodia del Hades homérico

Si la doctrina recibida lo había formado para rechazar la intervención prodigiosa de los dioses en el aquende, no es de extrañar que también descrea de su influencia en el más allá. Según el *De rerum natura*¹³³ las leyendas griegas concernientes a la tradición infernal son tan inverosímiles como imposibles, por lo

¹²⁸ Cf. Plinio, *Naturalis Historia*, 2240.

¹²⁹ *Sat. I, 5, 97-101*: “luego Egnatia, construida contra el querer de las Ninfas, dio lugar a risas y bromas al querernos persuadir que el incienso se consume en el sagrado umbral sin llama. Que lo crea el judío Apella, no yo...”

¹³⁰ Guillén Cabañero, J. *Op. cit.*, p. 165.

¹³¹ Cf. Lucrecio, *Rerum Natura*, VI, 400.

¹³² *Sat. I, 5, 101-103*: “...pues aprendí que los dioses viven sin preocupaciones y que, si la naturaleza hace un portento, no lo mandan los dioses airados desde su alta morada celestial...”

¹³³ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, III, 978-1023.

que deben ser reducidas al nivel de advertencias morales personificadas: Sísifo, emblema del ambicioso fracasado; las Danaides, paradigma del voluptuoso insaciable. J. Pépin advierte que, al transformar en alegorías morales los mitos homéricos, Lucrecio se aparta de la “*fidelité épicurienne*”¹³⁴ en una línea seguida a veces también por Horacio¹³⁵, en el cual Tántalo puede ser entendido como símbolo de la avaricia en la primera sátira¹³⁶ y el Agamenón que niega de modo impío la sepultura a Áyax puede ser visto como arquetipo del ambicioso sin escrúpulos¹³⁷.

Sin que en nada obste a lo antedicho, es también observable que los *sermones* del venusino están dotados de una fina ironía que hace que el sentido alegórico deje la puerta abierta a la parodia, sobre todo del epos homérico, pues, como indica el agudo estudio de W. S. Anderson¹³⁸, la epopeya es el género más opuesto a la sátira, incluso más que la tragedia, ya que implica una inversión estilística en la que del tópico heroico en noble estilo se pasa a un tema cotidiano en estilo llano y conversacional que rebaja al primero insertándolo en la esfera vulgar. El nexo paródico permanece en el empleo común del hexámetro, que vuelve al *sermo* un “concreto antitipo” del *genus epicum*.

Así en la I, 5 el poeta invoca solemnemente a la Musa para cantar la pugna y la genealogía de un bufón y un lugareño que se insultan en una posada¹³⁹, recurso ya empleado por Lucilio¹⁴⁰ y por la comedia griega¹⁴¹. La II, 5 parece descender intertextualmente al Hades homérico (latinizado en Orco) a reanudar la consulta de

¹³⁴ Pépin, J. *Mythe et Allégorie...*, p. 174. F. Buffière, por su parte, divide la exégesis antigua sobre los mitos homéricos en física, mística y moral, ubicando entre quienes hacen esta última a Plutarco y Máximo de Tiro, para quienes los libros de Homero son ante todo una enseñanza de la virtud. Pero también destaca que Homero “*a, par ailleurs, fourni leurs principes de base à tous les grands esprits qui ont créé une morale : Aristote, Zénon et même Épicure*” (*Op. cit.*, p. 2).

¹³⁵ S. Harrison apunta que “*The De Rerum Natura provided a model for hexameter discussion of philosophical doctrines (though this is only one part of the Satires’ varied content), especially as it was concerned with Horace’s favoured Epicureanism, and a number of important Lucretian passages are echoed in Satires I. This material from Lucretius, working in the Hesiodic tradition of didactic epic, receives suitable modification for transposition into a satiric context*” (*Generic Enrichment...*, p. 80).

¹³⁶ *Sat.* I, 1, 68-72.

¹³⁷ *Sat.* II, 3, 187-223.

¹³⁸ Anderson, W. S. “The Roman Sócrates...”, pp. 11-15.

¹³⁹ *Sat.* I, 5, 52 et ss. S. Harrison señala que “the mock-Homeric nature of their quarrel is brought out by a number of parodic linguistic and thematic echoes of the *Iliad*, appropriating the epic mode for a satirical generic framework” (*Generic Enrichment...*, p. 91).

¹⁴⁰ Lucilio, Frag 109-110 de la edición de E. Warmington, vol III.

¹⁴¹ Lenoir, G. “Remarque sur la permanence de certains faits stylistiques dans la comédie classique”. En: *Caesarodunum* XII, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 21-29.

Ulises a Tiresias iniciada en *Odisea*¹⁴² para romanizar sarcásticamente a unos personajes que al entrar en el *genus medium* han dejado atrás el lenguaje y la *virtus* heroica y suplido el honor por el dinero de los testamentos mal habidos.

Más marcado aún es el contraste paródico entre la *νεκρία* y el sórdido mundo brujeril, verdadero blanco de la sátira, que la grosera voz de la estatua animada de Príapo, dios de la fertilidad, establece en la I, 8. Allí, después de aludir a los entierros de ricos y de pobres, reaparecen las hechiceras Canidia y Sagana en un marco tan macabro como el del epodo V, pero sin la angustia trágica del crimen ritual. Llegadas con la luna al cementerio del Esquilino, las brujas imitan con sus conjuros las religiosas ceremonias y libaciones con que Odiseo convocaba las almas desencarnadas de los héroes para que, al beber la sangre, recobraran el habla y se comunicaran con él: ellas a su vez chorrean sobre una fosa la sangre de una oveja parda despedazada a mordiscos intercambiando aullidos con las *loquentes umbrae* (vv. 40-41) hasta que un final tan burlesco como inesperado vuelve repentinamente al lector a la cotidianeidad conversacional del *sermo*.

Sin embargo, dado que la épica y el mito tienen su ámbito, arrancados del cual tambalean al ser invocados o recordados fuera de su contexto, M. D. Buisel¹⁴³ señala que la sátira horaciana apunta a ridiculizar no la referencia heroica en sí misma, sino la desubicación de su grandilocuencia en el espacio anti-heroico y vulgar de la Roma cotidiana. Homero, en tanto, como diría Borges, permanece alto “*en su épico universo, y casi no tocado por el verso*”; y con él, sus héroes y sus sombras. Ahora bien, cabe preguntarse cuál es para el Horacio satírico el significado de las sombras de los muertos, más allá de la referencia intratextual homérica.

¹⁴² Cf. *Odys.* XI, 100-137. Sin salir del marco oracular, S. Harrison destaca que en *Sat.* I, 9, 29-34 Horacio parodia incluso los oráculos sibilinos inventando un oráculo “sabelino” dado por una vieja hechicera sabina: “*Matching the accuracy of the language of the pseudo-oracle is the pseudo-authoritative description of its source, an old woman with the urn common for drawing lots, whose designation as Sabella (‘Sabine’) clearly recalls by its sound the prophetic Sibylla (‘Sibyl’), usually to be found in the same metrical position at the end of a Latin hexameter.*”⁶⁶ Italy had a number of Sibyls,⁶⁷ and here Horace has invented his own local model for the Sabine country” (*Generic Enrichment...*, pp. 96-97).

¹⁴³ Buisel, M. D. “La sátira horaciana como *genus* literario”. En: *Itinera. Homenaje a Alberto Vaccaro*. La Plata, UNLP, CEL, 2011; pp. 63-78.

Las “*mortalis animas*” de la Sat. II, 6

La Sátira II, 6 *Hoc erat in votis* suele ser presentada a menudo por la crítica como una muestra emblemática de la adhesión del poeta a la ética epicúrea figurada delicadamente en el gozo que le representa la posesión de la ansiada finca en la Sabina, donada por su amigo, ministro de Augusto. El elogio del *otium* y la conversación amical que permite el alejamiento transitorio del Foro aparece sobre el final ilustrado por una recreación propia de la célebre fábula esópica del ratón del campo y el de la ciudad en la que resulta mejor parada la sobria tranquilidad del primero por sobre la peligrosa ostentación del segundo, que no sin cierta presunción le aconseja:

*Carpe viam, mihi crede, comes, terrestria quando
mortalis animas vivunt sortita, neque ulla est
aut magno aut parvo leti fuga: quo, bone, circa,
dum licet, in rebus iucundis vive beatus,
vive memor, quam sis aevi brevis*¹⁴⁴.

En realidad, anota F. Villeneuve¹⁴⁵, el problema planteado es más profundo y apunta directamente a la cuestión capital de la filosofía moral: cuál es el sumo bien, dónde se halla la felicidad, que Aristóteles y los estoicos ponían en la virtud, y los epicúreos en el placer. Pero para esta tesis, el *punctum dolens* reside en el v. 94, donde el ratón urbano exhorta a su anfitrión a vivir feliz *in rebus iucundis* recordando que las criaturas terrestres no pueden escapar a la muerte por haberles tocado en suerte (*terrestria ...sortita*) *mortalis animas*, pasaje que no cuesta relacionar con las ideas atomistas del fundador del Jardín en su carta a Heródoto¹⁴⁶. Amén de que en la fábula sean justamente ratones (y no otros animales más nobles) los que traten estos temas, como los hombres estarían dotados de almas mortales al

¹⁴⁴ “Toma (mi) camino, créeme, compañero, dado que los seres de la tierra viven habiéndoles tocado en suerte almas mortales, no hay fuga alguna de la muerte para el grande o el pequeño: por lo cual, buen amigo, entre cosas agradables vive dichoso, vive memorioso de cuán breve eres en tiempo” (Sat. II, 6, 93-97).

¹⁴⁵ Villeneuve, F. *Horace.Satires...*, pp. 195-196.

¹⁴⁶ Cf. I Πρὸς Ἡρόδοτον, 63. En: Bailey, C. *Epicurus. The Extant Remains*. Oxford, Clarendon Press, 1926. Reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1970, p. 39.

igual que los demás vivientes, la vida feliz sólo podría darse en este mundo mientras uno pueda aprovechar sus goces.

Sin embargo W. Anderson¹⁴⁷ señala que Horacio asume en el segundo libro de *Sermones* la máscara de un *doctor ineptus*, que finge no saber, rasgo del que también E. Fraenkel¹⁴⁸ reconocía su carácter platónico, ya que la voz autoral no se coloca aquí por encima de sus interlocutores como en el primer libro, sino inmersa en una discusión en la que suele aparentar irónicamente ser vencido por su adversario. M. D. Buisel agrega que la observación de los finales muestra que, en la mayoría de estas sátiras la solución del problema “no está en boca del satirista, ni es conclusiva, sino abierta a las inferencias del lector o a largo plazo con sus diversos enfoques desde cada personaje”¹⁴⁹. Siguiendo el modelo del Sócrates presentado por Platón, en la fábula en cuestión el *mus urbanus* representaría la postura epicúrea de Mecenas, mientras que el *agrestis* actuaría como *alter ego* del poeta.

Es de notar que si bien la disputa sobre lo placentero es ganada por el ratón del campo en virtud de que una mayor seguridad y libertad bien valen una vida más frugal y austera, el ratón de la ciudad parece quedarse con la última palabra en el tema de las *mortalis animas*. No obstante la falta de respuesta argumentativa del *mus agrestis* debe contrapesarse con el hecho de que, ante la exhortación del *mus urbanus*, su compañero tomara la apresurada decisión (*haec ubi dicta agrestem pepulere, domo levis exsilit*, vv. 97-98) de aceptar el desafío vital (*vive beatus, vive memor*) e irse a la ciudad, sin que quedara tiempo para formular una respuesta. La misma, sin embargo, se encuentra en el hecho de su fugitivo desengaño y en su terminante conclusión: “no me hace falta esta vida” (*haud mihi vita est opus hac*, vv. 115-116). Como no puede decirse que rechace el vivir a secas, debe entenderse que

¹⁴⁷ Cf. Anderson, W. S. “*The Roman Socrates...*”, pp. 16, 29.

¹⁴⁸ Fraenkel, E. *Op. cit.*, pp. 136-138.

¹⁴⁹ “Este aparente descontrol o falta de dominio de la escena da más indefinición a la verdad, pero utilizados los recursos de la ironía, que obligan a una lectura del contexto de cada sátira en relación con las demás, existe aquí una convicción ético-artística más firme y expeditiva. De allí que en los casos donde el satirista o sus portavoces quedan malparados, deba buscarse dentro de la estructura del libro, un enunciado teórico que contradice el ejemplo práctico (...) La causa del abandono de la mesa en el festín de Nasidieno (*Sát. II, 8*) está en la teoría de la cena enunciada en *Sát. II, 6*” (Buisel, M. D. “Horacio: Las cuatro cenas del Libro II de las Sátiras” En: *Actas de las II Jornadas Clásicas y Medievales. Diálogos Culturales*. La Plata, CEL UNLP, 2009).

la *vita hac* que rechaza es el *modus vivendi* epicúreo¹⁵⁰ y despreocupado de la muerte¹⁵¹ que el ratón de la ciudad le había presentado como *beatus*, sin obviar la controvertida opinión sobre el alma.

Por otra parte, al analizar el discurso del ratón de la ciudad, puede apreciarse que el mismo no sólo no implica, como se vio, que Horacio creyera en la mortalidad del alma humana, sino que tampoco puede deducirse tal conclusión respecto de la voz del *mus urbanus*. En efecto, según se apuntó en el capítulo II, el término *anima* goza de una rica polisemia que no permite interpretar exclusivamente que lo *mortalis* sea el alma humana en el sentido aristotélico¹⁵² de coprincipio espiritual del hombre y forma del cuerpo que además anima (*ἐντελέχεια*). Más aún, Dominicus Bo¹⁵³ precisa que, en el sintagma en cuestión, *animas* no equivale a *spiritus mortuorum*, que es el sentido que la voz tiene en el precitado verso de *Sat.* I, 8, 29, sino al significado más general de *vita* o *facultas qua vivimus*, lo que hace que el pasaje pueda también lícitamente interpretarse como referido simplemente al carácter mortal, no del alma *stricte dictum*, sino de la vida del hombre sobre la tierra. Tal vez por ello en el mismo libro segundo¹⁵⁴, el poeta haya preferido la voz *animus*, que el citado *Lexicon* considera *pars hominis nobilior, que intellegimus, sentimus*, para referirse a la parte espiritual del hombre a la cual los excesos pueden arrastrar impidiendo la virtud, o sea clavando en la tierra (*affigit humo*) esa claramente estoica *divinae particulam aerae*, deudora a su vez del carácter divino (*θεῖον*) y recibido (*θύραθεν*)¹⁵⁵, que Platón¹⁵⁶ y Aristóteles reconocían en el alma humana espiritual¹⁵⁷.

¹⁵⁰ De hecho, en *Sat.* II, 4 Horacio se burla de Catio, posiblemente el escritor epicúreo Tito Catio, famoso por su *ars coenarum* (Silvestre, H. *Op. cit.*, p. 271), y en Ia II, 7 parece él mismo comenzar a simpatizar por las ideas estoicas que parodia (Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. 253).

¹⁵¹ Cf. Epicuro, I Πρὸς Ἡρόδοτον. 82. En: Bailey, *Op. cit.*, p. 53. El hecho de que el poeta alabe la vida sencilla y retirada del campo tampoco implica necesariamente una exclusividad de adscripción a la escuela del Jardín: “Otro principio básico de la moral horaciana, la *αὐτάρκεια* o autosuficiencia e imperturbabilidad de hombre liberado de las preocupaciones superfluas del mundo exterior, era tanto epicúreo como estoico y cínico. Pero Horacio rechazaba el dogmatismo de los estoicos y la agresividad y afán de proselitismo de los cínicos; de ahí que se destaquen sus simpatías hacia el epicureísmo” (Cortés Tovar, *Op. cit.*, p. 140).

¹⁵² Cf. *De An.*, II, 1, 412 a, 10.

¹⁵³ Cf. Bo, D. *Lexicon Horatianum*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.

¹⁵⁴ *Sat.* II, 2, 78-79.

¹⁵⁵ “λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον” (*De gen. An.* II, 3, 736 b, 27-28).

¹⁵⁶ Cf. *Leges* 726 a. H. Silvestre sostiene que los estoicos estaban influidos “por las ideas platónico-pitagóricas de un alma universal a la que vuelven las almas individuales después de su periplo terrestre” (*Op. cit.*, p. 229 et ss).

¹⁵⁷ Según Aristóteles el principio intelectual (*νοῦς*) del hombre, es “algo divino o lo más divino en nosotros” (εἴτε θεῖον ὃν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, *Eth. Nic.* 1177 a 20-21.) “por

Aún admitiendo que el epicureísmo religioso del poeta manifestado puntualmente en *Sat.* I, 5 pudiera extenderse también a la mortalidad del alma, pareciera que no puede afirmarse de modo absoluto otro tanto del Libro II, contemporáneo ya de la composición de las primeras odas, en el que el autor no sólo descubre ciertos rasgos líricos que las van acercando al *genus tenue*, sino que en la misma *Sát.* II, 6 (la menos satírica de ambos libros, como apunta Fraenkel¹⁵⁸), la voz autoral del poeta, por fuera del relato intercalado de la fábula, dedica buenos versos a agradecer a Mercurio e invocar a Jano, mostrándose ya como *vir Mercurialis* en una actitud espiritual vecina a la de los *Carmina*¹⁵⁹.

comparación al hombre” (δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, *Eth. Nic.* 1177 b 30), proviene de fuera (θύραθεν, *De gen. An.* II, 3, 736 b, 27-28) pero a su vez es aquello mismo por la cual la misma alma “piensa y concibe” (*De an.*, III, 4, 429 a 23-4.), dejando en claro, como ya se ha indicado más arriba, que no hay lugar al panteísmo en el estagirita (Cf. Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 224.), como sí lo hay en el primer estoicismo de Zenón (Cf. Dodds, E. R. *Op. cit.*, p. 238).

¹⁵⁸ Cf. Fraenkel, E. *Op. cit.*, pp. 140-142.

¹⁵⁹ Así es como se caracterizará en Odas II, 17, 29-30. Cf. Buisel, M. D. “Horacio, vir Mercurialis”. En: *Auster* 13, La Plata, CEL UNLP, 2008, pp. 51-71. Aunque en *Sat.* II, 3, 26, Damasipo recuerda su sobrenombre de *Mercurialis* por sus dotes comerciales, en el caso del poeta, el acercamiento a Mercurio implicaría más bien una mayor preponderancia del espíritu sobre las pasiones sensibles, pues ya desde Homero la parte racional y prudente del alma estaba representada por las figuras de Hermes y Atenea, mientras que los apetitos irascible y concupiscible lo eran por Ares y Afrodita. Cf. *Odys.* X, 281, donde Hermes advierte y sujeta al héroe ante la peligrosa tentación representada por Circe (Cf. Buffière, F. *Op. cit.*, p. 257, 269, 289 et ss).

IV – La inmortalidad en las obras de madurez

1. La determinación genérica y la inmortalidad inmanente.

La evocación idílica de las ventajas de la vida retirada en la campaña celebrada en la sexta sátira del Libro II, da claros indicios de que el poeta comienza a frecuentar una temática que rebasa el marco de los *Sermones*¹. Si bien es cierto que el motivo ya había sido cantado de entrada en el epodo II *Beatus ille* de final satírico, en *Sat.* II, 6 la discusión sobre los modos de vida urbano y agreste aparece ilustrada en la fábula de los ratones, que incluye la tratada referencia al alma y a la muerte puesta en boca del *mus urbanus*. Más allá de los peligros y de las incomodidades sociales de la ciudad, que sí son objeto del *acetum Italicum*² del venusino, el poema se abre con la expresión de profundo gozo que la posesión de la finca en la Sabina le otorga al poeta en virtud de que tal retiro le permite el *convivium*, es decir la cena bien regada y la verdadera amistad profundizada en una eutrapelia cuyos temas recuerdan a la *Ética Nicomaquea* o a las conversaciones *Tusculanae*:

*sermo oritur, non de villis domibusve alienis,
nec male necne Lepos saltet; sed, quod magis ad nos
pertinet et nescire malum est, agitamus, utrumne
divitiis homines an sint virtute beati,
quidve ad amicitias, usus rectumne, trahat nos
et quae sit natura boni summumque quid eius*³.

Atrás parecen quedar la ironía y la parodia de los excesos estoicos o epicúreos cuando irrumpe la filosofía para tocar aquellos aspectos que más atañen al hombre deseoso de ahondar en los planteos vitales de la amistad, la felicidad y el sumo bien

¹ Para F. Villeneuve ya se vislumbra en ella el moralista de las *Epístolas*, “*et, de fait, nous croyons déjà l’entendre dans la causerie charmante qui s’achève sur l’apologue du rat de ville et du rat des champs*” (Cf. *Horace. Odes et épodes*, p. xxvi).

² Horacio usa la expresión en *Sat.* I, 7, 32 para referirse a la mordacidad del humor itálico.

³ “*Nace luego la conversación, no acerca de fincas o casas ajenas ni sobre si Lepos baila bien o mal, sino que conversamos de lo que más nos atañe y es malo ignorar, si los hombres son felices por las riquezas o por la virtud, qué es lo que nos arrastra a la amistad, si la utilidad o la rectitud, y cuál es la naturaleza del bien y su forma más excelsa*” (*Sat.* II, 5, 71-76).

que podría escribirse con mayúsculas. Sin ir más lejos, la subida a lo divino está presente desde la apertura por la presencia de la plegaria de agradecimiento y súplica.

Horacio poeta lírico

Si se considera la noción aristotélica del *decorum* (τὸ πρεπόν)⁴, que enseña que todo tiene naturalmente su propio lugar y función, resulta evidente que para tratar estos asuntos queda estrecho el ámbito de la *musa pedestris*, por más lirismo que se le agregue y perfección técnica con que se pula⁵ un hexámetro más musical y menos entrecortado que el de la fábula intercalada, cuyo arte llegaría incluso a “*décourager La Fontaine*”⁶. Horacio mismo lo había percibido agudamente y lo dejó admirablemente plasmado en su *Ars Poetica*:

*singula quaeque locum teneant sortita decentem*⁷

La idea llega a lo más profundo de la concepción genérica y encuentra en S. Harrison su reformulación moderna: “*nature and experience teaches poets the naturally appropriate kind of metre for the subject, implying that there is a fundamental connection between topic and type of metre*”⁸. Por ello, tampoco los epodos de su juventud parecen apropiados para expresar las nuevas inquietudes del poeta, pues su metro, el yambo, es el ritmo propio de la invectiva arquiloquea. Si bien algunos epodos, en especial el I, II, IX, XIII y XVI, se caracterizan por una variada dosis de lirismo subrayada por la crítica⁹, e incluso los de la segunda parte relegan el yambo a favor de una métrica mixta de mayor alcance¹⁰, Horacio sólo

⁴ Cf. *Poet.*, 1459 b – 1460 a.

⁵ E. Fraenkel considera la *Sát.* II, 6 como “*the most accomplished of all Horatians satires*” (*Op. cit.*, p. 142).

⁶ Villeneuve, F. *Horace. Satires...*, p. 127.

⁷ “*...que cada uno guarde el lugar que le ha tocado en suerte*” (v. 92). Véase todo el contexto en el que esta idea es usada como criterio de determinación genérica (vv. 73-98).

⁸ Harrison, S. *Generic Enrichment...*, p. 3.

⁹ A. La Penna (*Orazio e la morale...* p. LXIII), K. Büchner (*Die epoden...*, p. 83) y R. W. Carrubba (*The epodes of Horace...*, p. 78 et ss) comparten estos criterios y admiten una progresiva lirización hacia la segunda parte, salvado el carácter lírico del epodo II y de los llamados epodos actíacos (I, y IX). F. Villeneuve agrega por su parte que la poesía yámbica le sirvió para ir progresivamente tomando conciencia de “*ses dons lyriques*” (Cf. *Horace. Odes et épodes*, p. xxvi).

¹⁰ Como se indicó más arriba, el epodo XI está compuesto en trímetro yámbico más elegiambo; el XII, en hexámetro más tetrámetro dactílico; el XIII, en hexámetro más yambielegíaco; otros epodos tienen

volverá a usar el yambo dos veces más, y no en versos puros, sino combinados con otro metro¹¹. Los años previos a la batalla de Actium encuentran al venusino trabajando simultáneamente en epodos, sátiras y ya en algunas odas. Se abre el período capital de su obra poética.

Sin olvidar que no todos los epodos ni las sátiras fueron compuestos antes que las odas, Horacio reunió sus *Carmina*¹² en cuatro libros no publicados individualmente; los tres primeros salieron a la luz en un solo volumen en el 23 a C., mientras que el Libro IV apareció alrededor del 12. O sea que para su edición, el poeta trabajó en los tres primeros libros a la vez ejerciendo el *labor limae* sobre odas de diversa datación, algunas de las cuales se remontan aproximadamente al año 33, período de profundos cambios espirituales que W. Wili¹³ considera ligados a los acontecimientos políticos y al clima espiritual generado por el triunfo de Octavio, más proclive a la reconciliación de los espíritus y a una más esmerada pulcritud estética producto de la paz social.

Se trata de dos estructuras compositivas complejas por la cantidad de odas (88+15=103) y la profusión de temas, más difíciles de relacionar mediante una organización arquitectónica que las 10 églogas de Virgilio o las elegías de Tibulo o Propertio, pero abundantemente estudiadas¹⁴ en virtud de que Horacio mismo recomienda en su *Ars Poetica* seguir un *lucidus ordo* (v. 40), o sea un ordenamiento

base de hexámetro dactílico más dímetero o trímetero yámbico; el XVII está escrito con trímeteros yámbicos estíquicos, sin formar dísticos ni estrofas.

¹¹ Se trata de las odas I, 4 y IV, 7, compuestas en dísticos cuyo segundo verso es un senario yámbico cataléctico.

¹² En *Od.* I, 32, 4 el poeta pide a su lira que le inspire un *Latinum Carmen*. El nombre de oda, supremo modelo de composición lírica de origen griego, se lo otorga Porfirión (comentarista del s. III) quien, refiriéndose a los poemas horacianos, escribe: “*plerumque ad voluptatem suam quisque lyricus poeta metrum sibi fingit: tamen utque sibi ipse initio Odas statuit ordinem necesse habeat ad finem usque custodire*” (*Opera Q. Horatii Flacci cum quattuor commentariis, Acronis, Porphirionis, Anto. Mancinelli, Jodoci Badii*, Paris, 1528, fol. XCI. Cit. por Dauvois, N. “Les commentaires des odes d’Horace et la réinvention de l’ode à la Renaissance”. Paris, 2008).

¹³ Cf. Wili, W. *Op. cit.* pp. 117 et ss.

¹⁴ La bibliografía y la variedad de hipótesis y estructuras relacionales propuestas es en este rubro abundantísima. Entre otras:

- Jensen, J. J. “The secret art of Horace”. En: *Classica et medievalia*. Vol. XXII, fasc. 1 -2, 1966, pp. 208-215.
- Salat, P. “La composition du livre I des Odes d’Horace”. En: *Latomus*. XXIII, 3, 1969, pp. 554-573.
- Perret, J. *Horace*. Paris, 1959.

que ilumine una composición bien trabajada no sólo para alcanzar la elegancia (*lepos*) neotérica¹⁵ sino al servicio del *decus* (dignidad, adecuación, gloria).

En lo que toca más directamente al tema de esta tesis, se debe destacar que en el primer volumen (Libros I a III) tanto la oda I, 1, que hace las veces de prólogo, como la III, 30 que epiloga la colección, tratan igualmente del problema genérico y de la inmortalidad poética, que a su vez constituye el tema del *carmen* central del Libro IV en el que podría reconocerse aquello que G. Blangez llama “composición mesódica”¹⁶ y V. Pöschl “estructura en arco de triunfo”¹⁷, no sólo en odas individuales, sino también en la propia disposición de dicho libro y en la más compleja arquitectura de las 88 odas de los tres primeros.

El *vates* y el canon

En dicha oda de apertura I, 1, luego de pasar filosófica revista a las diversas actividades en las que el hombre busca la felicidad (vv. 3-33), Horacio plantea además el problema de su reconocimiento como poeta del *genus tenue*. El extenso *priamel*¹⁸ alcanza su *climax* en los vv. 29-35, donde el poeta revela que su mayor gloria estriba en ser coronado de hiedra, *doctarum praemia frontium*, y lograr su inserción entre los *lyricis vatibus*:

*me doctarum hederæ præmia frontium
dis miscent superis, me gelidum nemus
nympharumque leves cum Satyris chori
secernunt populo, si neque tibias*

¹⁵ Los poetas neotéricos tenían como objetivo el alcanzar el *lepos* por medio de su poesía, en contraposición a la antigua poesía latina caracterizada por la *acerbitas* despojada de *urbanitas* pero dotada de *sal italica*. El *lepos* es un concepto complejo que implica encanto, finura, gentileza, refinamiento civilizado, adecuación, etc. Tal objetivo se lograba literariamente recurriendo a la *concinntitas* (armonía producto del equilibrio entre la levedad y la energía), a la *ποικιλία* o *variatio* (diversidad fonética, sintáctica o compositiva), a la *urbanitas* (opuesta a la *rusticitas* campesina, y a la *dicacitas* de la coloquialidad ordinaria), y al *labor limæ* (cuidadoso pulimento de la obra que no debe ser notado para dar apariencia de naturalidad) (Cf. Granarollo, J. *Op. cit.*, pp. 289-383).

¹⁶ El autor la define como “*l’arrangement des parties autour d’un centre*” (Cf. Blangez, G. “La composition mésodique et l’Ode d’Horace”. En: *Revue d’études latines*, T. 42, 1964, p. 262).

¹⁷ Pöschl, V. *Horazische Lyrik*, Heidelberg, K. Winter, 1970.

¹⁸ También llamado preámbulo, el *priamel* es una figura retórica clasificada por los eruditos germanos del s. XIX que consiste en ejemplificar con una enumeración cuyo último término se contrapone a los precedentes a la vez que crea en el receptor un grado de expectación creciente.

*Euterpe cohibet nec Polyhymnia
Lesboum refugit tendere barbiton.
quodsi me lyricis vatibus inseres,
sublimi feriam sidera vertice*¹⁹.

Más que un mero pretexto para dedicar la obra a su bienhechor²⁰, la oda deja manifiesto el interés de los poetas latinos por el problema genérico, que en el caso del de Venusa, implica además una clara conciencia no sólo de que depone la sátira *tota nostra*, sino también de que va a asumir una modalidad genérica más excelsa que la epódica, la cual no lo relaciona ya con la herencia arquiloquea, sino que lo introduce en el prestigioso canon de los poetas líricos griegos.

El hecho de que Catulo, en la obertura de sus *Carmina*²¹, también hubiera reclamado para sí la adscripción al *genus tenue* mediante su *lepidum novum libellum*, no significa que Horacio haya considerado a los neotéricos a la altura de los líricos helenos, cuyo repertorio constituía en la época un *numerus clausus* invariable desde los tiempos del escoliasta Aristófanes de Bizancio²². Antes bien, señala D. Feeney, el empleo del sintagma *lyricis vatibus*, que conjuga un término latino (*vates*) con uno griego usado específicamente por los escoliastas en reemplazo del arcaico *melici*, revela la “*marvellous audacity*”²³ del romano que pretende cruzar el umbral lingüístico y formar parte de un canon griego ya consagrado como tal²⁴, es decir, aspirar a cierta forma de inmortalidad, la de los clásicos²⁵.

¹⁹ “A mí las hiedras, premio de las frentes doctas me entremezclan con los dioses superiores, a mí un frío bosque y los suaves coros de las ninfas con los sátiros me apartan del pueblo, si Euterpe no silencia sus flautas ni Polyhymnia deja de tañer su líra lesbica. Porque si me incluyes entre los vates líricos tocaré los astros con lo más alto de mi cabeza” (Od. I, 1, 29-35).

²⁰ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes...*, p. 3.

²¹ La expresión *novum libellum* (I, 1), librito, como llama Catulo a sus *Carmina*, reclama su encanto de haber sido delicadamente pulido (expolitum) con *arido modo pumice* (piedra pómez). A él le desea el poeta una permanencia de más de un siglo perenne “*plus uno maneat perenne saeclo*” (I. 10).

²² Los nombres de Alcmán, Alceo, Safo, Estesícoro, Píndaro, Baquilides, Ibico, Anacreonte y Simónides habían sido establecidos en la Biblioteca de Alejandría y aparecen en un epigrama helenístico como el límite o marco (*πέρας*) del conjunto de la lírica (*Anth. Graec.* 9. 184.9-10), lo cual hace decir a D. Feeney que en la época de Horacio “*the list was closed, fixed for ever*”. Sólo años después de la muerte de Horacio algunos eruditos postularon incluir a la poetisa Corina como décimo lírico de la lista (Feeney, D. “Horace and the Greek Lyric Poets”. En: Rudd, N. *Horace 2000: A Celebration*, London, Duckworth, 1993, p. 41).

²³ Feeney, D. *Op. cit.*, pp. 41-42.

²⁴ Cf. West, D. *Horace Odes I...*, p. x.

²⁵ El verbo *inseres*, usado aquí en su acepción de *adnumero, addo, adscribo*, según D. Bo, traduce al vocablo griego *ἐγκρίνειν*, literalmente incluir en el canon. De aquí que *οἱ ἐγκριθέντες*, los incluidos en el canon, sea la voz normal para referirse a los clásicos.

Más aún, el no buscar la comunidad genérica con un Catulo, hacedor de *nugae*, es decir, pequeñeces, por pulidas que fueran²⁶, sino con el tono elevado de un Alceo o de un Píndaro, indica a la vez una emulación métrica²⁷ y una vecindad temática con el paradigma griego²⁸: la primera reclamada por el mismo Horacio al final del tercer libro²⁹ al proclamarse *princeps* en razón de haber adaptado originalmente³⁰ los modos eolios a la lengua del Latium, la segunda insinuada desde el inicio al apelar al reconocimiento de Mecenas, cuyo refinamiento literario no puede separarse de su descollante papel político como ministro y amigo de Augusto.

La referencia a Mecenas al comienzo y al final de la oda no implica de por sí mengua alguna en la libertad³¹ del poeta, ni puede desprenderse de ello que su poesía forme parte de una insincera “*propaganda de encargo*”, o esté “*puesta servilmente al servicio del emperador*”³², como insinúan entre otros A. La Penna, J. R. Johnson³³ y

²⁶ Así llama Catulo a su *libellum* en comparación con los extensos libros de Cornelio Nepote, que como cultor del género histórico, había desarrollado en tres volúmenes *omne aevum* (*Carmina*, I, 3-7). Igualmente la poesía helenística no dejó de tener cierto influjo en Horacio, como demostró ya en la primera mitad del siglo pasado G. Pasquali en su *Orazio lirico*, en especial en el segundo capítulo.

²⁷ F. Villeneuve precisa que el poeta tuvo en cuenta los principales sistemas de la lírica de Lesbos, adaptados por cierto a la lengua latina y a la ausencia de acompañamiento musical. Así, de 104 odas, 79 están compuestas en estrofas de cuatro versos (alcaicas, sáficas o asclepiadeas), 18 son dísticos y solo 6 son monométricas en asclepiadeos mayores o menores, descartando de plano los ritmos anacreónticos (Cf. *Horace. Odes et épodes...*, pp. xxviii-xxix).

²⁸ R. Nisbet y M. Hubbard señalan que con el adjetivo *doctarum* el poeta remite a la habilidad poética, pero que a su vez alude al *σοφός* pindarico, que implica “*genius rather than technical know-how*” (*A commentary on Horace: odes, Book I*, p. 13).

²⁹ Cf. *Od.* III, 30, 13-14. R. Nisbet y M. Hubbard consideran “odas paralelas” a la I, 1 y a la III, 30, que no sólo están compuestas en el mismo metro asclepiadeo menor, sino que muestran respectivamente el anhelo del poeta y su cumplimiento (*Op. cit.*, p. 1). Véase también *Epist.* I, 19, 32-33.

³⁰ Como precisa D. West “*his Odes used all that earlier poetry, and everything he used he made his own*” (*Horace Odes I...*, p. x).

³¹ Horacio, siempre celoso de su autonomía (Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes...*, p. xx), presenta en el v. 2 a Mecenas como el amigo que lo protege sin someterlo (*praesidium*) ni opacarle la propia gloria (*et dulce decus meum*).

³² F. Villeneuve señala que si bien Horacio debió haber estado largo tiempo a la defensiva en el círculo de Mecenas, “*sans soute, après Actium (723/31), on le sent rallié de coeur, comme il l’était déjà d’intelligence, à l’homme qui a su, après tant d’années d’anarchie et de guerre civile, rétablir la paix et l’ordre publics, et les éloges qu’il lui donne ont, dès lors, une chaleur vraie*” (Cf. *Horace. Odes et épodes*, p. xxiii).

³³ W. R. Johnson da a entender que sólo la “*opositional ideology*” sería sincera y auténtica (Cf. *Op. cit.*, pp. 137-138). M. S. Santirocco en cambio sostiene que Horacio no necesitaba exhibir una ideología opositora para mostrar su independencia ya que la ideología no necesariamente preexiste al acto creativo ni es siempre promulgada desde arriba, sino que es un proceso interactivo en el que suele participar el mismo poeta (Cf. “*Horace and Augustan Ideology...*”, pp. 241-242).

R. Nisbet³⁴ siguiendo a T. Mommsen³⁵, sino que al apelar a su aprobación, Horacio añade a la concepción platónica de la poesía como integración de *πνεῦμα* y *τέχνη* un elemento antes no ignorado, pero tampoco expreso en el *Ion*: se trata del *consensus* o sea la aquiescencia del político para obtener el reconocimiento de la comunidad que tanto costó alcanzar al venusino³⁶.

Por otra parte, las alusiones a la lírica coral³⁷ pindárica preparan asimismo una apertura a la dimensión pública, plasmada en la antes mencionada *στασιωτικά* o *βασιλικά μέλη*, la lírica civil capaz de celebrar la *pax* del Principado sin pérdida de espontaneidad ni carencia de frescura. Frecuentemente medidas con la vara anacrónica del romanticismo decimonónico o los prejuicios ideológicos de comentaristas demasiado urgidos por menoscabarlas frente a la lírica individual o *λυρικά μέλη*, sus odas de reprobación del *bellum civile* o de celebración de la paz del principado fueron tenidas arbitrariamente por meramente convencionales y ajenas a la verdadera experiencia estética³⁸. Como ya se indicó oportunamente, Horacio

³⁴ Para R. Nisbet y M. Hubbard “*the virtues of irony and sense, that distinguish Horace from most poets, desert him in the political odes*” (*Horace: Odes I...*, pp xvii-xviii).

³⁵ La Penna, A. “La lírica civil e l’ideología del principato” en *Orazio e l’ ideologia del principato*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 83-124. Por el contrario, F. Villeneuve concluye sobre Mecenas que “*on aura tort de s’imaginer, bien que cette opinion ait eu ses partisans, qu’il se fût chargé de recruter pour Octave comme un chœur de poètes disposés à chanter les louanges du prince et à servir ses desseins. Il n’eût attiré, par cette sorte d’enrôlement, que des esprits médiocres (...) Mécène se fût gardé d’exiger des pièces de circonstance et un travail de commande*” (*Horace. Odes et épodes*, p. xxiii).

³⁶ Más allá de su fino gusto literario y de sus intentos poéticos, Mecenas era el personaje idóneo para este cometido, pues según F. Villeneuve, a pesar de su desdén por los títulos y la fama, alcanzó una popularidad jamás buscada que pudo redundar a favor de la gloria del poeta (Cf. *Horace. Odes et épodes*, pp. xx-xxi).

³⁷ D. West apunta que, en relación a los vv. 33-35, “*he has already called on Pindar by implication in talking of the pipes of the Muse Euterpe. Monodic (solo) lyric poets accompany themselves on the lyre, but no poet can sing and blow a pipe at the same time. The pipe here is the mark of choral lyric and therefore a statement of Pindaric intent*” (West, D. *Horace Odes I...*, p. 6). F. Villeneuve aclara sin embargo que la comunidad con Píndaro estriba principalmente en los temas y en la inspiración, y que, conciente de sus límites y de los de la lengua, Horacio no intentó llevar a cabo en sus tres primeros libros “*l’entreprise hasardeuse de naturaliser à Rome l’ode pindarique. Celle-ci, d’ailleurs, était œuvre de musicien en même temps que de poète: or, en principe, Horace n’écrivait de vers que pour la lecture*” (Cf. *Horace. Odes et épodes*, p. xxvii). Luego, más allá de la *recusatio* de *Od. IV, 2*, la *IV, 6* tiene varias estrofas a la manera pindárica, sin contar que el *Carmen Saeculare* fue compuesto para ser cantado durante la apertura de los Juegos del año 17.

³⁸ Así, por ejemplo, A Cuatrecasas, en virtud de una supuesta “*falta de emoción, falta de vibración*”, estima que “*las odas civiles de Horacio, a excepción de la I, 37 y de los Epodos VII y IX, se nos antojan muy trabajadas pero un tanto artificiosas y frías, carentes del hábito de frescura y delicadeza que encierran muchas de sus odas meramente líricas*”. (*Op. cit.*, pp. xvi-xvii).

acoge ambas vertientes sin detrimento alguno de su “autenticidad”³⁹, lo cual es reconocido por la crítica más autorizada en posturas que van desde la doble inspiración en tensión⁴⁰ hasta la más sencilla unidad⁴¹, pasando por la contigüidad⁴² y la sucesión⁴³ de dos modalidades igualmente genuinas⁴⁴.

Por lo demás, la referencia a Píndaro⁴⁵ desde la apertura de la colección reafirma la compatibilidad de lírica y diégesis, negada arbitrariamente por ciertos teóricos del formalismo y aceptada por los estudiosos del mundo clásico en un arco tan amplio como el que se extiende desde E. Rohde⁴⁶ y H. Fränkel⁴⁷ hasta la teoría del enriquecimiento genérico de S. Harrison⁴⁸, sin olvidar que, para D. West, la emulación del lírico griego señala la aceptación horaciana no sólo de la “mímesis política” alcaica, sino también de la inclusión en las odas de planteos filosóficos y religiosos:

*Horace showed his reverence by imitating Pindar in points of style and in tackling Pindaric themes: politics, religion, mythology, ethics (...) Horace showed also that he was more than a match for the skill and sophistication of the poets preserved for us in the Palatine Anthology of Greek epigrams*⁴⁹.

³⁹ Cf. *Ars* 83-87, *Od.* I, 19, I, 32, 4-12, etc. De hecho las odas II, 20, III, 30, IV, 3, IV, 8 y IV, 9, reflexionan sobre la lírica misma en armoniosa coherencia con aquellas que tratan temas políticos, sobre todo en lo que hace al planteo de la muerte y de la inmortalidad.

⁴⁰ Cf. Cremona, V. *La poesia civile di Orazio*, Milano, Vita e Pensiero, 1982. El autor reconoce la autenticidad de ambas inspiraciones, aunque sostiene que el poeta no logró integrarlas vitalmente al modo alcaico.

⁴¹ Véase por ejemplo las obras de W. Wili (*Horaz und die augusteische Kultur*, Basel, 1948) y P. Grimal (“Les *Odes Romaines* d’Horace et les causes de la guerre civile”. En : *REL* LIII, 1975, pp. 135-156).

⁴² Pasquali, G. *Orazio lirico*, Firenze, Le Monnier, 1920/1966.

⁴³ Cf. Fraenkel, E. *Horace*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1966.

⁴⁴ Para M. S. Santirocco Horacio problematiza su supuesta sumisión ideológica en ciertas odas que armonizan lo público y lo privado al integrar ambas voces (el bien público posibilita las alegrías privadas) y así definirse como poeta lírico en términos alcaicos. El autor considera que aún en el denominado segundo período augusteo, en que el Princeps juega un rol mayor y directo en su poesía, Horacio “*retains his independence by co-opting Augustus to his own poetic agenda*”, ya que el venusino es un poeta *utilis urbi*, que no sólo procura alabar al Princeps sino “*to make a strong case for the writers of Horace’s own day*” (“Horace and Augustan Ideology...”, p. 243).

⁴⁵ Sobre el vínculo entre la poesía de Horacio y sus precedentes arcaicos, y especialmente para la relación Píndaro-Horacio, véase: Thill, A. *Alter ab illo. Recherches sur l’imitation dans la poésie personnelle à l’époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp. 160-223.

⁴⁶ Rohde, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

⁴⁷ Fränkel, H. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*. Madrid, Visor, 1993.

⁴⁸ Harrison, S. J. *Generic Enrichment in Vergil and Horace*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁴⁹ West, D. *Horace Odes I...*, p. x.

En efecto, en un poema cuya apertura y cierre pindáricos conjugan la estructura del *priamel* con cierta *ring composition*, el primer ejemplo de la lista constituye una clara evocación de los epinicios del gran lírico griego, consagrados a cantar las victorias atléticas en unas competencias (juegos olímpicos, píticos, nemeos, ístmicos) que concertaban admirablemente la faz deportiva con la religiosa: aquel que se esfuerza por recoger el polvo olímpico ansía ser ennoblecido hasta el nivel de los dioses (*evehit ad deos*).

*sunt quos curriculo pulverem Olympicum
collegisse iuvat metaque fervidis
evitata rotis palmaque nobilis
terrarum dominos evehit ad deos*⁵⁰;

Entre medio quedan las referencias a la vida cívica, económica y militar. R. Nisbet y M. Hubbard, basándose en R. Joly⁵¹ encuentran en la catalogación de las actividades donde el hombre busca la felicidad, un tópico⁵² que se abre con Solón y culmina en Platón⁵³, para quien la filosofía otorga más felicidad que cualquier otra ocupación. El desarrollo que Aristóteles le concede en la *Ética a Nicómaco*⁵⁴ excede toda reducción a una mera figura literaria y coloca a la felicidad como el resultado de una actividad de orden superior, la contemplación filosófica.

La figura se encuentra también en Safo⁵⁵ Píndaro⁵⁶ y Baquílides⁵⁷, donde junto al sabio aparece el poeta. No casualmente Horacio anhela desde allí la denominación de *vates*, no usada en sus sátiras y mucho más preciada que el título de *poeta* que ya le había otorgado la *musa pedestris*⁵⁸. Si *ποιεῖν* apunta más a la técnica

⁵⁰ “...hay a quienes les agrada haber recogido con su carro polvo olímpico, y la meta, evitada por las férvidas ruedas, así como la noble palma los eleva hasta los dioses señores de la tierra” (*Od.* I, 1, 3-6).

⁵¹ Cf. Joly, R. *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, 1956.

⁵² Nisbet, R. – Hubbard, M. *Horace: Odes I...*, pp. 1-2.

⁵³ Cf. *Rep.* 581 c.

⁵⁴ Cf. *Ethic.* 1095 b 17 et ss.

⁵⁵ *Frag.* 16.

⁵⁶ *Nem.* VIII, 37 et ss; *Frag.* 221.

⁵⁷ *Epin.* 10, 38 et ss.

⁵⁸ Cf. *Sat.* I, 4 y I, 10.

de escritura⁵⁹, el término *vates* se relaciona con el vidente dador de profecías que, como los oráculos sibilinos, eran escritos en verso. Así, en el período augusteo se usa para describir al poeta en su aspecto inspirado, con cierta afinidad con lo divino⁶⁰, y el venusino lo emplea en su acepción de “*poeta divino instinctu afflatus*”⁶¹.

2. *Non omnis moriar: la inmortalidad del poeta*

El hecho de atribuir su don poético a las musas, en particular a Melpómene bajo cuya mirada tutelar asegura haber nacido⁶², le otorga una nueva filiación capaz también de conferirle, conforme a la naturaleza de las musas, cierto modo de inmortalidad que le hacen decir *non omnis moriar* en la oda III, 30, 5 y *non ego obibo* en la II, 20:

...*non ego, quem vocas,*
dilecte Maecenas, obibo
*nec Stygia cohibebor unda*⁶³

No se trata de una fanfarronería ingenua ni parece ser sólo una broma, como estima D. West al comentar el *dis miscent superis* (v. 30) de la oda inicial⁶⁴. ¿En qué sentido podía un hombre en esta vida entremezclarse con los dioses superiores? Los antiguos distinguían claramente entre el destino del alma más allá de la muerte, de aquella otra forma de pervivencia relativa que confiere la poesía al inmortalizar en cierto modo al cantor y a lo cantado⁶⁵.

⁵⁹ P. Chantraine le da como primer sentido el de “*faire (anglais make), fabriquer, produire, dit d’objets, de constructions, d’œuvres d’art*” y precisa que desde Homero se aplica “à un poète qui compose une œuvre” (*Op. cit.* voz *ποιεῖν*).

⁶⁰ Nisbet, R. - Hubbard, M. *A commentary on Horace: odes, Book I*, p. 15.

⁶¹ Bo, D. *Lexicon Horatianum*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.

⁶² *Od. IV, 3, 1-2: Quem tu, Melpomene, semel / nascentem placido lumine videris...* (“A quien tu, Melpomene, hayas visto nacer con plácida luz”). Melpomene “antes de su adscripción racionalista a la tragedia, es la musa lírica por excelencia”. Se caracteriza por la cítara y una voz límpida como para erigirse en “moduladora de un canto fúnebre”, como se ve en *Od. I, 24, 2-4* (Cf. Buisel, M. D. “Horacio y las Musas”..., p. 30 et ss).

⁶³ *Od. II, 20, 7-9. “...yo, a quien llamas, querido Mecenas, no moriré ni seré retenido por las olas Estigias”.*

⁶⁴ West, D.: “Without a single word of open disapproval or of mockery, Horace succeeds in making all of them, including his own, ridiculous (...) The expectation in the priamel is that the last item is preferred. Horace teases us by means of the details we have just noted but the expectation stands despite the gentle self-mockery” (*Horace Odes I...*, pp. 4, 6).

⁶⁵ Para D. Torres “en sentido amplio, la supervivencia del individuo a través de sus obras, mediante el kléos heroico conferido por el poeta, o mediante la obra poética misma en su condición de memorial,

De la primera no tenían perfectas certezas. Sin embargo, aunque con muchas contradicciones y dificultades, los griegos habían alcanzado a vislumbrar algunas verdades a través de los mitos, los cultos místéricos y la misma filosofía. Ya los primeros poetas, como se vio más arriba, habían acreditado la “continuidad existencial” del hombre después de la muerte en un alma cuya inmaterialidad e inmortalidad, nítidas en Píndaro y en el orfismo, pueden –más allá de la discusión al respecto allí compendiada- vislumbrarse con no poca nitidez en Homero y Hesíodo. Al llegar al mundo romano la idea de la supervivencia personal ya había pasado por los cultos místéricos y por el tamiz racional de la filosofía, que no excluía de por sí referencias religiosas ni míticas, evidentes en Pitágoras y en Platón, aceptadas con matices en la Metafísica de Aristóteles⁶⁶ y reconsideradas por pensadores modernos como J. Pieper⁶⁷. El tema era entonces discutido y discutible, y la carencia de una revelación de origen inequívoco favorecía la fluctuación de opiniones al respecto.

De la segunda, en cambio, sí estaban bastante seguros. Se trata de una “inmortalidad inmanente”, producida por la obra de arte y concretada principalmente en la fama o gloria personal (*magna cum laude notitia*) que puede llegar a conceder la poesía. No debe confundirse con la vanagloria ni con ninguna otra veleidad superficial ni tampoco equipararse con la supervivencia individual⁶⁸: preservar un nombre del olvido dista mucho de impedir su muerte o salvarlo del más allá. No obstante, habida cuenta de la variabilidad de doctrinas acerca del alma y su vida *post mortem*, esta relativa inmortalidad en el aquende era ante todo una consoladora forma de escapar a la muerte que se halla ya también en Homero⁶⁹ y se continúa literariamente hasta volverse una constante en el mundo griego.

En la *νεκρία* de *Odisea* XI la *ψυχή* de Aquiles, que ha debido dejar su cuerpo en el campo de batalla, declara que, aunque en el mundo de los vivos aún permanezca su fama, preferiría una oscura vida de servidumbre en la tierra antes que

son formas de indicar la trascendencia de lo individual, aunque no implican la noción específica de inmortalidad individual” (Op. cit., p. 15).

⁶⁶ Cf. *Met.* I, 2, 982 b.

⁶⁷ Cf. Pieper, J. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984.

⁶⁸ “*Per l'antico che non credeva nell' immortalità dell'anima non c'era vera e propria salvezza della morte: anche la gloria si poneva su un altro piano*” (Cf. La Penna, A. *Orazio e l'ideología del Principato...*, p.138 et ss).

⁶⁹ Cf. *Il VI*, 357-358; *Il XXII*, 305; *Odys.* VIII, 579-580.

reinar sobre los muertos del Hades, donde no llega siquiera la gloria por la cual él había elegido morir joven:

μη δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίοςτος πολὺς εἶη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν⁷⁰

De todos modos, el renombre que alcanza su hijo atempera un tanto la ausencia entre los muertos de una fama debida en la tierra a su muerte gloriosa:

γηθοσύνη, ὃ οἱ υἱὸν ἔφην ἀριδείκετον εἶναι⁷¹.

Más allá de que en su *Olimpica* II Píndaro reconsidere la suerte individual de Aquiles y, en virtud de sus hazañas gloriosas apuntadas por la maternal súplica de Tetis⁷², cambie la triste suerte del Hades por la bienaventuranza de las Islas Afortunadas, el gran lírico distingue además la inmortalidad poética que en la *Pítica* VI él concede a quien canta, de la que a él mismo le confiere la musa, su venerable madre, en *Nemea* III⁷³.

Eso mismo ocurre en la poesía latina desde Ennio, quien no confunde la gloria que su canto dará a los *maxima facta patrum*⁷⁴, con la que obtendrán sus propios poemas⁷⁵ y, por ellos, él mismo más allá de la muerte:

⁷⁰ *Odys.* XI, 488-491: “no pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron”.

⁷¹ *Odys.* XI, 540: “satisfecho de que llamaran excelente a su hijo”.

⁷² *Olymp.* II, 79-83:

Ἀχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ
λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ
Ἐ ὃς Ἔκτορα σφᾶλε, Τροίας
ἄμαχον ἀστραβῆ κίονα, Κύκνον τε θανάτῳ πόρευ,
Ἄοῦς τε παῖδ' Αἰθίοπα...

(“Y después de persuadir con súplicas el corazón de Zeus, su madre llevó a Aquiles. Éste abatió a Héctor, columna imbatible, inquebrantable de Troya, y entregó a la muerte a Cydno, y al etíope hijo de la Aurora”).

⁷³ *Nem.* III, 1: ὦ πότνια Μοῖσα, μᾶτερ ἀμετέρη (“Oh Musa venerable, madre nuestra”).

⁷⁴ *Epig.* frag. 27 (Cf. Quinto Ennio, *Fragmentos*, ed. por M. Segura Moreno, Madrid, C.S.I.C., 1984).

⁷⁵ *Ann.* I, 2: per populos terrasque poemata nostra cluebunt (“nuestros poemas serán celebrados por pueblos y tierras”).

*Nemo me lacrumis decoret nec funera fletu
Faxit. Cur? Volito vivos per ora virum*⁷⁶.

Más cerca del venusino está el deseo de Catulo de que su *libellum* dure “perenne” más de un siglo (*plus uno maneat perenne saeclo*⁷⁷) y el menos explícito de Lucrecio insinuado en su consagración poética⁷⁸.

A pesar de que el origen helénico del tema le era familiar por su conocimiento de Simónides, Baquílides y Píndaro, “*la peculiaridad alertada de Horacio –explica M. D. Buisel- impide una μίμησης sin distancia del modelo; en todo momento añade matices, omite ciertos elementos, precisa algunas asociaciones o juega con imágenes algo equívocas como la del cisne en II, 20*”⁷⁹. Así, el motivo alcanza una nueva elaboración en las *Odas*, donde se insiste desde el comienzo en la figura del poeta con aditamentos propios del contexto augusteo.

Ciertamente el poeta es capaz de asemejarse incluso a los *dis superis*, pero no de entrada, sino sólo en caso de alcanzar la inmortalidad de los clásicos conferida a su nombre y a sus obras por el dictamen de Mecenas, de mayor consenso político y social en cuanto ministro de Octavio⁸⁰ que el del célebre historiador Cornelio Nepote a quien Catulo había dedicado su *libellum*. De hecho la composición y canto de su *Carmen Saeculare* en los juegos públicos del año 17 le proporcionaron al poeta un renombre indiscutido *urbi et orbi*.

⁷⁶ *Epig. frag. 28*: “ninguno me adorne con sus lágrimas ni haga mis exequias con llanto. ¿Por qué? Vivo revoloteo en las bocas de los hombres”.

⁷⁷ *Carm. I, 1, 10*.

⁷⁸ Cf. *De rerum natura I, 921-925; IV, 1-5*.

⁷⁹ “Muerte y Apoteosis...”, p. 56. La discusión acerca de esta enigmática metamorfosis en cisne, de evidente raigambre órfico-pitagórica, no empaña el hecho de que los Libros II y III de odas se clausuren con la afirmación de la inmortalidad del poeta.

⁸⁰ D. Torres señala que ya en Tirteo (*Frag. VIII, 15, 31-34*) existe una relación entre la inmortalidad poética (y la individual) del guerrero épico y la concepción comunitaria de κλέος al prometer la inmortalidad para los guerreros valientes que murieron por la patria: “*La comunidad de la polis asume entonces la función del cantor homérico que alaba la virtud de sus héroes (...) la comunidad garantiza la memoria de los que murieron por ella (...) difiere de la gloria de los héroes homéricos en que la areté del ciudadano se mide, de manera decisiva, en relación con el bien común*” (*Op. cit.*, p. 327).

Según D. Feeney⁸¹, el ser incluido entre los *lyricis vatibus* equivalía a volverse *ἐγκριθέντες*, es decir, comentado y estudiado, mientras que quedar fuera, ser *ἐκκριθέντες*, lo relegaba al despreciado campo de los poetas ignotos como Eumelo, Terpandro o Janto. Ellos y tantos otros se asemejan al vulgo ignoto y mudable del cual es separado el poeta (*secernunt populo*) para alcanzar con su gloria perdurable el brillo de los astros que había obtenido Ennio⁸², y superar casi con una apoteosis (*sublimi feriam sidera vertice*⁸³) la gloria del vencedor olímpico elevado con su palma victoriosa *ad deos*, pero no *in deos*.

Sin embargo, sin la intervención de las Musas⁸⁴, a las que incluso les atribuye la protección en ciertas “experiencias críticas” de su vida⁸⁵, es inútil el dictamen de Mecenas o la amistad con Augusto: *Nil sine te mei prosunt honores*⁸⁶. En I, 1 la mención de Euterpe y Polyhymnia remite a la teoría del *vates* inspirado del *Ion*, indicando que ni el *ars* de su pulida técnica ni el reconocimiento público bastan para consagrarlo. Sin el plectro de las musas ni las hiedras (*me doctarum hederæ præmia frontium*) que simbolizan la acción entusiástica de Baco, el poeta no puede iniciar el itinerario *in deos* que culminará en III, 30 *Exegi monumentum*, clausura de la colección⁸⁷, con su coronación con el laurel de Apolo délfico otorgado por Melpomene, etimológicamente la “moduladora”, aquí su protectora y musa lírica⁸⁸:

⁸¹ Feeney, D. *Op. cit.*, p. 42.

⁸² *Frag.* 31: *si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est, / mi soli caeli máxima porta patet* (“si es lícito a alguno ascender a las zonas celestes, solo para mí se abre de par en par la gran puerta del cielo”).

⁸³ *Od.* I, 1, 36: “heriré las estrellas con mi frente sublime”.

⁸⁴ En Hesíodo, en Píndaro y en Platón –explica C. A. Disandro– “lo que el poeta canta en el orden humano es lo mismo que las Musas cantan en el orden divino”, de lo cual deduce el fundamento más profundo del clasicismo antiguo: “la existencia laudante, traducida a la expresión griega, genera una obra al margen del tiempo, porque está en el nivel de las Musas, de la absoluta rememoración divina (...) el fundamento del clasicismo griego no es pues meramente formal, sino que se vincula con la conciencia religioso-estética de los griegos” (Cf. *Humanismo...*, pp. 223-224).

⁸⁵ Cf. III, 4, 9-20; I, 17, 13-14; II, 13.

⁸⁶ *Od.* I 26, 11-12: “en nada sin ti aprovechan mis honores”.

⁸⁷ La oda II, 20, que cierra el Libro II, representaría una culminación parcial de dicho itinerario desde la inspiración báquica a la coronación apolínea. Si bien ambas se relacionan correlativamente con odas báquicas antecedentes (II, 20 con II, 19, y III, 30 con III, 25), en II, 20 la metamorfosis del cisne que recorre todo el imperio le introduce una dimensión política, que culminará a su vez en el culto público capitolino al que se asocia la inmortalidad poética en III, 30. Para M. Santirocco además, la relación entre II, 19 y II, 20 es de causa y efecto, pues Baco inspira a Horacio en II, 19 con el resultado de que el poeta se vuelve inmortal en II, 20 (Cf. *Unity and Desing in Horace's Odes*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986, pp. 107-108).

⁸⁸ E. Fraenkel precisa que, si bien suele considerarsela musa de la tragedia, “Melpomene here means Muse of my lyrics” (*Op. cit.*, p.306).

...sume superbiam
quaesitam meritis et mihi Delphica
lauro cinge volens, Melpomene, comam⁸⁹.

La consagración poética lo equipara en su ámbito al *Princeps*, como se presenta en el v. 13 y en *Epist.* I, 19⁹⁰, y le concede en su tiempo y en los venideros una inmortalidad inmanente que el poeta sella religiosamente al vincular su gloria a la perennidad del ritual del Capitolio:

*non omnis moriar multaque pars mei
vitabit Libititinam; usque ego postera
crescam laude recens, dum Capitolium
scandet cum tacita virgine pontifex*⁹¹.

De este modo, el poeta y su obra se vuelven tan inmortales como la liturgia romana, a la cual estaría ligada la poesía por ser participación de la infinita belleza divina allí venerada y comunicada por el poeta, *vate* inspirado y *musarum sacerdos*⁹², capaz de transmitir *carmina prius non audita*⁹³. De ser así, la extinción del culto divino en la Urbe acarrearía la consiguiente muerte de la poesía⁹⁴.

⁸⁹ *Od.* III, 30, 14-16: “Asume el orgullo suscitado por mis méritos, y cíñeme de buen grado, oh Melpomene, los cabellos con el lauro de Delfos”.

⁹⁰ En la *Epist.* I, 19, 21-34 aclara que como *princeps* de la poesía romana dejó huellas originales (*libera*) a través de un territorio no hollado antes, el de la lírica latina, y reitera que no puso su pie en huellas ajenas. A partir del v. 23 recuerda que fue el primero que hizo entrar en el Lazio los yambos de Arquíloco, siguiendo su métrica y su espíritu pero no sus temas y su vocabulario. Luego al entrar en las odas, reconoce a Safo y a Alceo como sus modelos, cambiándole a la primera el ritmo y la estructura de su poesía, y siendo el primero en dar a conocer el segundo. De esto justamente se gloria en *Od.* III, 30, 13 donde se califica de *princeps* y no sólo *primus* cronológico, usando audazmente ese título político privativo de Octavio para ser tenido como el Augusto de la poesía lírica: *Princeps Aeolium carmen ad Italos deduxisse modos* (Cf. Putnam, M. “Horace C. 3. 30: The Lyricist as Hero”. En: *Essays on Latin Lyric*..., pp. 133-151).

⁹¹ *Od.* III, 30, 6-9: “no moriré todo y gran parte de mi evitará a Libitina; sin cesar creceré rejuvenecido por la alabanza venidera, mientras el pontífice suba al Capitolio con la virgen silenciosa”.

⁹² *Od.* III, 1, 3.

⁹³ *Od.* III, 1, 2-3. En I, 26, 1 ya se había presentado como *musarum amicus*. El Libro III da cuenta de la reciente intimidad del poeta con las musas que pasa de la amistad al sacerdocio y G. Lieberg estima nacida “*d’une stupeur religieuse*” (“Horace et les Muses”. En: *Latomus* XXXVI, 4, 1977, p. 982).

⁹⁴ F. Buffière establece al respecto una interesante relación entre Homero y Tiresias (*Op. cit.*, pp. 25-31).

En realidad la relación entre la poesía y lo sagrado se encuentra ya insinuada desde el inicio de la oda.

*Exegi monumentum aere perennius
regalique situ pyramidum altius,
quod non imber edax, non Aquilo impotens
possit diruere aut innumerabilis
annorum series et fuga temporum*⁹⁵.

El *monumentum aere perennius* remite no sólo a la exaltación pindárica de la poesía sobre las demás artes esbozada en la *Nemea* V, 1-3, sino también al “tesoro de himnos” que la *Pítica* VI, 5-14 muestra indestructible frente a los embates de la lluvia y la furia de los vientos marinos. Sin que el tebano llegue a asociar la perennidad de su canto al ritual apolíneo, los epinicios que “ha erigido” (*τετείχισται*) “en el valle de Apolo, rico en oro” conforman un *ῥυμνων θησαυρὸς*, figura de aquel tesoro material que originalmente designaba a la pequeña construcción que se levantaba en el interior del templo para que el erario quedase a resguardo de cualquier eventualidad humana o física. Sus cantos, máspreciados que el oro, gozan asimismo de la permanente protección del recinto sacro. En Horacio, la metáfora del *monumentum* funerario que, como las pirámides, sobrevive a su hacedor, refuerza la idea de que su poesía vencerá la serie interminable de los años y la *fuga temporum* e indica que, más allá de la muerte del poeta, será eternizado por la posteridad.

Ya consagrado, podrá con ayuda de la Musa glorificar a otros con su canto, acción prominente pero no privativa del Libro IV, como estima Fraenkel⁹⁶, pues – como ya se dijo- el orden numérico de las odas no necesariamente corresponde al cronológico, por lo que ya “antes” de la consagración de III, 30 es posible hallar en

⁹⁵ *Od.* III, 30, 1-5: “He levantado un monumento más duradero que el bronce y más alto que el emplazamiento real de las pirámides, al cual no podrían destruir ni la lluvia voraz, ni el Aquilón desenfrenado, ni la serie innumerable de los años ni la fuga de los tiempos”.

⁹⁶ Cf. Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 422.

los tres primeros libros ejemplos de hombres y lugares immortalizados por sus versos, entre ellos la fuente de Bandusia⁹⁷ de III, 13 y las gestas romanas de I, 12.

Musa vetat mori: la perennidad del aquende

El Libro IV de las odas, discutido por A. La Penna y la crítica inglesa⁹⁸, que en general soslaya el valor de la *βασιλική μέλη*, es tenido por una culminación por H. Oppermann⁹⁹ y D. Norberg¹⁰⁰, así como entre otros por los citados V. Cremona y E. Fraenkel, para quien las tres odas centrales estructuran el poemario en base a la muerte y la inmortalidad¹⁰¹. M. Putnam explica que la IV, 7 *Diffugere nives* anuncia la inevitabilidad de la muerte para todos los hombres, mientras que IV, 8 *Donarem pateras*, centro del libro, y IV, 9 *Ne forte credas* cantan la capacidad restaurativa del arte o bien el triunfo de la poesía sobre la temporalidad, ya sea en el poeta mismo o en sus creaciones¹⁰². La inmortalidad conferida por la poesía revela además interesantes *variations* en la citada IV, 3 *Quem tu, Melpomene*, y especialmente en IV, 6 *Dive quem proles*.

En IV, 3 la mirada de la misma Musa que lo corona en III, 30, lo consagra aquí al nacer para que llegue a ser *nobilem* en el canto eolio y, libre ya de la envidia (*invido dente*), pueda ser reconocido oficialmente como *vates* por los hijos de Roma, *principis Urbium*, como ocurriría efectivamente en el año 17 con la ejecución pública de su himno religioso, el *Carmen Saeculare*, en los Juegos Seculares destinados a agradecer el fin del *bellum civile* y a celebrar la nueva era de *pax augusta*¹⁰³.

⁹⁷ Testimonio de la immortalización de la oda III, 13 y de su fuente es la bella *aemulatio* renacentista de P. de Ronsard *À la fontaine Bellérie* donde explícitamente retoma la idea del poder immortalizador de la poesía tanto respecto del sujeto como del objeto:

*Je ne sais quoi, qui ta gloire
Enverra par l'univers,
Commandant à la mémoire
Que tu vives par mes vers.*

La oda *À sa muse* toca el mismo tema y constituye una delicada reescritura libre de la III, 30.

⁹⁸ Véase por ejemplo los estudios de S. Commager (*The Odes of Horace. A critical study*, New Haven 1962) y L. P. Wilkinson (*Horace and his lyric poetry*, Cambridge Univ. Press, 1968).

⁹⁹ Oppermann, H. "Maecenas Geburtstag". En: *Gymnasium* 64, 1957, p. 102-111.

¹⁰⁰ Norberg, D. "Le quatrième livre des Odes d' Horace". En: *Emerita* XX, 1952, p. 95-107.

¹⁰¹ Cf. Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 419-426.

¹⁰² Cf. Putnam, M. *Artifices of Eternity...*, p. 170.

¹⁰³ Cf. Villeneuve F., *Op. cit.* p. 157. Tradicionalmente los Juegos Seculares se celebraban cada *saeculum* etrusco de 110 años, conforme a los oráculos sibilinos y a la "duración extrema que podía alcanzar una vida humana", según Zósimo, citado por Villeneuve (pp. 186-187). El comentarista

*sed quae Tibur aquae fertile praefluunt
 et spissae nemorum comae
 fingent Aeolio carmine nobilem.
 Romae, principis urbium,
 dignatur suboles inter amabilis
 vatium ponere me choros,
 et iam dente minus mordeor invido*¹⁰⁴.

El reconocimiento obtenido por el poeta en dicha ocasión es evocado en IV, 6, 44, compuesta igualmente en estrofas sáficas, en donde una joven se gloria de haber formado parte en su adolescencia de aquel coro único que entonó ese *Carmen* grato a los dioses y dócil a las cadencias del *vatis Horatii*. La oda conforma a su vez un verdadero himno a Apolo, protector tanto de Augusto y de la estirpe troyana como de la poesía, a quien atribuye la causa última de la inspiración (*spiritum*) de las Musas, de su propia técnica lírica (*carminis artem*) y del renombre de poeta conferido en lo inmediato por los hijos más preclaros de Roma:

*Spiritum Phoebus mihi, Phoebus artem
 carminis nomenque dedit poetae.*¹⁰⁵

El genitivo *carminis* que determina el *artem* da cuenta de la íntima relación entre inmortalidad y género literario, y es considerado clave para restablecer la concordancia de esta oda con cierto pasaje de *Ars Poetica* que, citando a Demócrito, parece contraponer *ingenium* y *ars*¹⁰⁶, aquí provenientes ambos de Febo Apolo:

precisa que hubo juegos en 456, 346, 236 y 126, de los cuales Tito Livio registra dos. Tenían carácter impetratorio respecto de las divinidades nocturnas e infernales (Plutón, Proserpina, etc.) con sacrificio de animales negros. Augusto, por su parte, añade, con sacrificio de animales blancos, una acción de gracias a las divinidades superiores, en particular a Apolo y Diana, protectores del Principado, y convierte la impetración en plegaria por las buenas cosechas y por la perennidad del Imperio, de cuya gloria el poeta no sólo es perfectamente conciente, sino que dice volver a su casa seguro de que Júpiter y los demás dioses han escuchado la súplica.

¹⁰⁴ *Od. IV, 3, 10-16: “sino que las aguas que bañan el feraz Tibur y la densa espesura de sus bosques le harán ilustre por sus versos eolios. Los hijos de Roma, primera de las ciudades, se dignan colocarme en el amable coro de los poetas inspirados y me siento menos roído por el diente de la envidia”.*

¹⁰⁵ *Oda IV, 6, 29-30: “Febo me ha dado el soplo, Febo el arte del canto y el renombre de poeta”.*

¹⁰⁶ Véase por ejemplo *Ars Poetica*, 295-296, donde el poeta trae a colación la opinión de Demócrito, para quien *Ingenius est fortunatius arte*.

Si carminis es canto en general, sinónimo de poesía, el genitivo es un mero expletivo sin significado especial, pero si alude sólo a las Odas, resulta un especificativo que marca oposición con el resto de la obra horaciana, particularmente Epodos y Sátiras, hijas éstas de una Musa pedestre. Así se comprende que sean dádivas del dios tanto la inspiración como el arte de las odas por su tono elevado, además de su renombre y reconocimiento de poeta en el ámbito del imperio¹⁰⁷.

En realidad la misma *Epístola a los Pisones* deja en claro que no hay tal oposición ya que en el *carmen* horaciano ambos términos son necesarios y se coaligan amigablemente:

*Natura fieret laudabile carmen an arte,
Quaesitum est: ego nec studium sine divite vena
Nec rude quid prosit video ingenium: alterius sic
Altera poscit opem res et coniurat amice¹⁰⁸.*

De este modo, en IV, 8 el triple don de Apolo hace que la poesía lírica sea preferible a las demás artes en virtud de su *pretium* inmaterial que supera con creces el costo inalcanzable de los materiales que fundan la caduca perennidad de los monumentos escultóricos y arquitectónicos¹⁰⁹. Horacio carece de tales materiales, pero a cambio es capaz de *donare carmina* y con perfecta conciencia de su valor puede asignarle un *pretium* al don (*muneri*), el equivalente a la inmortalidad:

Dignum laude virum Musa vetat mori¹¹⁰

La Musa como divinidad personal impide, a través del poeta y la poesía, que muera el hombre meritorio y digno de reconocimiento. Así, con la voz del *vates*, potencia de modo insospechado la *virtus* objetiva del *virum dignum laude*, es decir

¹⁰⁷ Buisel, M. D. "Muerte y Apoteosis...", p. 57 et ss.

¹⁰⁸ *Ars Poetica* 408-411: "Se ha preguntado si el poema se vuelve laudable por naturaleza o por arte; yo no veo qué aprovecha la dedicación sin una rica vena ni con rudeza el talento: por eso uno (el arte) exige la obra del otro y el asunto se resuelve amigablemente".

¹⁰⁹ M. Putnam, en su comentario al Libro IV específica: "The singer of songs is in the end the authentic patron with the most lasting power to enrich. For poems talk, statues and paintings do not. It is the superior quality of poetic speech that provides a more lasting fame" (*Artifices of Eternity. Horace Fourth Book of Odes*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1986, p. 149).

¹¹⁰ *Oda* IV, 8, 28: "La Musa impide que muera el varón digno de alabanza".

no solo del héroe o del mismo Augusto, poseedores de un status de excepción, sino del hombre virtuoso, ya que sólo el canto del poeta es capaz de salvar del olvido la *virtus* de los héroes y hombres muertos al darle resonancia perpetua a sus hazañas y volverlas emblemáticas para las generaciones venideras: nada quedaría sin Homero de las gestas griegas en Troya, ni sin Ennio existiría memoria de Rómulo o de las victorias de Escipión en África:

...*Quid foret Iliae*
Mavortisque puer, si taciturnitas
obstaret meritis invida Romuli?
Ereptum Stygiis fluctibus Aeacum
virtus et favor et lingua potentium
*vatum divitibus consecrat insulis*¹¹¹

El mismo contraste entre la *virtus* y la acción del *vates* que la glorifica es desarrollado *in extenso* en IV, 9, donde aparece un catálogo de poetas que ya han conferido el “vetar la muerte” y salvar del olvido a renombrados héroes y hombres virtuosos griegos y romanos que hubieran fenecido en la sombra de no haber tenido un Homero o un Ennio que canten sus hazañas.

Vixere fortes ante Agamemnona
multi; sed omnes inlacrimabiles
urgentur ignotique longa
*nocte, carent quia vate sacro*¹¹².

La acción del *vates* se vuelve en cierto modo sagrada pues no sólo libra de la *longa nocte* de un destino oscuro y sin llanto (*illacrimabiles*), sino que también impide la permanencia de la injusticia que implica un silencio envidioso (*lividas obliviones*), ya que la virtud escondida poco dista de la cobardía enterrada: *Paulum sepultae distat inertiae celata virtus*¹¹³.

¹¹¹ Oda IV,8,22-27: “¿Qué sería del hijo de Ilia y de Marte, si envidioso el silencio se opusiese a los méritos de Rómulo? A Eaco arrancado de los oleajes estigios, su virtud y el favor y la lengua de los poetas poderosos lo consagran a las Islas Afortunadas”.

¹¹² Oda IV, 9, 25-28: “Vivieron muchos valientes antes de Agamenón; pero todos sin lágrimas e ignotos son oprimidos por una larga noche porque carecen de un sacro poeta”.

¹¹³ Oda IV, 9, 29-30.

En el final Horacio innova incluyendo en el elenco de los beneficiarios a Lolio, ejemplo de hombre virtuoso civil, que teme más al deshonor que a la muerte y no tiembla ante la eventualidad de morir por sus amigos o por su patria (vv. 34-35)¹¹⁴. M. Putnam¹¹⁵ apunta que aquí el poeta elogia la “santidad estoica” de un hombre que se distingue no como soldado sino como *cónsul et iudex*, adornado con las atávicas virtudes romanas condensadas en el *animus prudens* de Régulo, evocado ya en I, 12, 37, célebre por haber vuelto a Cartago para recibir serenamente la muerte en cumplimiento de su deber patriótico y de la palabra empeñada.

.....non ego te meis
chartis inornatum silebo
totve tuos patiar labores

impune, Lolli, carpere lividas
*obliviones*¹¹⁶.

Por supuesto, si el poeta es capaz de realizar la noble obra de transfigurar de este modo al hombre común sin prosapia divina, no sorprende que él mismo sea a su vez máximamente *dignum laude* y pueda también alcanzar el don que la Musa le ha permitido conferir a otros, como se ve en el proemio de la oda, que resume la relación entre inmortalidad y la virtuosismo inspirado:

Ne fortes credas interitura quae
longe sonantem natus ad Aufidum
non ante volgatas per artis
*verba loquor socianda chordis*¹¹⁷.

¹¹⁴ F. Villeneuve deduce que este poder del poeta lo volvía también apto para retribuir con la fama a quienes lo habían ayudado con bienes materiales o influencia terrena, lo cual aplica a Mecenas sin que nada obste a la sincera amistad entre ambos: “*Dissons aussi que, lorsque le poète était grand, il donnait plus encoré qu’il ne recevait: car il immortalisait le bienfaiteur dont il célébrait la générosité et les mérites*” (Horace. *Odes et épodes...*, p. xxiv).

¹¹⁵ Putnam, M. *Artifices of Eternity...*, p. 167-168.

¹¹⁶ Oda IV, 9, 30-34: “*No te silenciaré sin gloria en mis escritos ni permitiré que a tantos trabajos tuyos impunemente, Lolio, los devoren celosos olvidos*”.

¹¹⁷ Oda IV, 9, 1-4: “*No creas por ventura, que morirán las palabras que para ser unidas a mis cuerdas yo nacido junto al Aufido que resuena a lo lejos profiero con un arte antes ignorado*”.

Más allá de que existan un par de menciones en los últimos epodos de la colección, y ambas en un contexto plagado de alusiones míticas y religiosas¹¹⁸, la irrupción misma del *vates* en sus composiciones maduras así como el recurso a Apolo y a la Musa para salvar a los héroes del olvido, deja entrever una nueva concepción de la poesía no carente de reminiscencias místicas que invita a reconsiderar el tema de la religiosidad de Horacio frente a su tan trillado epicureísmo juvenil, tan descuidado de la gloria cívica como de la vida *post mortem*.

¹¹⁸ El término aparece en *Epod.* XVI, 66, donde el poeta se proclama oráculo de una utópica evasión hacia las Islas Afortunadas, aún permanentes en la Edad de Oro y libres de los férreos tiempos del *bellum civile*. En *Epod.* XVII, 44, su voz autoral pide irónicamente clemencia a la hechicera Canidia recurriendo al ejemplo del poeta Estesícoro, a quien Cástor y Pólux, aplacados por las súplicas le habrían devuelto la vista una vez que desagravió en su *Palinodia* a la difamada Helena (*adempta vati redire lumina*).

3. Evolución de la espiritualidad de Horacio:

El nuevo enfoque lírico o su “conversión poética”, tomando prestada la expresión de N. Zumwalt¹¹⁹, se plasma principalmente en las *Odas*, donde el trasfondo epicúreo se revela más complejo y aún más matizado que el de las *Sátiras*. W. Wili remonta a los años 33-30 la realización de tres profundas transformaciones en el alma de Horacio, referidas respectivamente a su actitud frente a los nuevos acontecimientos políticos, a sus cambios en la esfera religiosa y a una decisiva experiencia crítica de la muerte¹²⁰. La primera aparece ligada a un juicio cada vez más positivo de la figura de Octavio y de su papel en la culminación del *bellum civile*, la segunda, implica una nueva valoración del mundo divino y de su intervención en el ámbito terreno, y la tercera deja entrever una nueva concepción del alma, o al menos una resemantización de la misma que asume las experiencias anteriores y deja abierta la puerta al subsiguiente problema de la inmortalidad.

El compromiso político.

El interés por los asuntos públicos jamás abandonó completamente al poeta, ni siquiera en los momentos de su mayor desencanto político que siguieron a la derrota republicana y lo precipitaron en una desesperanzada búsqueda de consuelo en círculos epicúreos que, entre otras, desestimaban la participación cívica¹²¹ en la medida en que ésta se opusiera a la calma interior¹²². La huida pesimista propuesta en el epodo XVI es a pesar de todo una muestra de su amor a la patria desgarrada y la sátira del viaje a Brindis (I, 5) del año 37 lo encuentra lucreciano en religión, pero a la vez parte, junto a Virgilio, de la misión política que Octavio le encomendara a Mecenas a fin de reconciliar a los triunviros y pactar una tregua. Los principios

¹¹⁹ Zumwalt, N. K. “Horace, C. I, 34: Poetic change and political equivocation”. En: *TAPhA* 104, 1975, pp. 435-467.

¹²⁰ Cf. Wili, W. *Op. cit.*, pp. 117 et ss.

¹²¹ E. Rohde explica que el antes mencionado atomismo de la escuela epicúrea regía “*también en lo ético; sólo existen individuos; la naturaleza no conoce una comunidad de los hombres, ni mucho menos una humanidad basada en la esencia misma de las cosas (...) las comunidades políticas, los estados, concebidos y organizados por los hombres, no obligan al sabio*” (*Op. cit.*, p. 274).

¹²² La precisión es de P. Grimal (“*Les Odes Romaines d’Horace...*”, p. 142).

teóricos de la Escuela del Jardín –apunta P. Grimal– no habían prevalecido totalmente sobre su alma romana¹²³.

Su dolor por la suerte de la república ensangrentada se aprecia con nitidez en la oda I, 14 *O navis*, de inspiración alcaica, que, más allá de las interpretaciones intimistas¹²⁴, establece una evidente relación alegórica¹²⁵ entre la patria y la maltrecha nave azotada por un nuevo oleaje, el del recrudecimiento de la guerra civil:

*O navis, referent in mare te novi
fluctus! o quid agis? fortiter occupa
portum! nonne vides ut
nudum remigio latus,
et malus celeri saucius Africo,
antennaeque gemant, ac sine funibus
vix durare carinae
possint imperiosius
aequor? Non tibi sunt integra lintea,
non di quos iterum pressa voces malo*¹²⁶.

Sin remos y con el mástil roto, el poeta no encuentra más solución que apelar a que la nave busque el puerto (*fortiter occupa portum*) y evite los avatares de una nueva contienda fratricida en la que no se distinguen leales ni traidores. Sin embargo, una paulatina toma de partido comienza a vislumbrarse en la I, 15 *Pastor cum traheret*, donde la profecía de las funestas consecuencias que para Troya trajo la

¹²³ Grimal, P. “Recherche sur l’Épicurisme d’Horace...”, p. 156.

¹²⁴ M. Nasta, por ejemplo, estudia la interpretación alegórica civil (“Horacio, *Carm.* I, 14: *Navis pro re publica tantum?*” En: *Argos XXI*, Buenos Aires, 1997, p. 35), y cita a A. J. Woodman, quien prefiere la metáfora erótica (“The craft of Horace in Ode I, 14”). D. West critica la interpretación de Woodman y destaca la pertinencia de la alegoría política reconocida ya por los antiguos comentaristas de Alceo: “*On the contrary, Horace is starting from an Alcean poem about the Ship of State and there is nothing to suggest to the reader that his own poem is going to take a different tack*” (West. D. *Horace Odes I...*, p. 69).

¹²⁵ R. Nisbet y M. Hubbard la remiten ya a Quintiliano, *Inst.* 8, 6, 44 (*A commentary on Horace: odes, Book I...*, p. 179).

¹²⁶ “*¡Oh nave, nuevas olas te devolverán al mar! ¿Qué haces? ¡ocupa esforzadamente el puerto! ¿No ves cómo gime el costado desprovisto de remos, y el mástil herido por el veloz Ábrego, y las antenas, y cómo sin las maromas la quilla apenas puede soportar un océano cada vez más furioso? No tienes las velas enteras ni dioses para invocar, acosada por la catástrofe*” (vv. 1-10).

alianza adúltera de Paris con Helena alude alegóricamente a los inconvenientes que acarreará a Roma el pacto entre Marco Antonio y Cleopatra¹²⁷.

Más allá de las implicancias morales de la alegoría, K. Büchner¹²⁸ destaca la doble perspectiva, política e individual de la poesía de Horacio y señala a su vez el valor limitado del sistema epicúreo para abarcar ambas líneas. El planteo cobra aún más fuerza cuando se considera la última estrofa de I, 14, donde el sujeto lírico confiesa que la *navis*, hasta poco ha *sollicitum taedium*, se ha convertido ahora en una de sus principales preocupaciones:

*Nuper sollicitum quae mihi taedium,
nunc desiderium curaque non levis*¹²⁹

Si a esto se le suma la añoranza de los dioses (*non tibi sunt integra lintea, non di quos iterum pressa voces malo*¹³⁰) que, previa invocación, pudieran salvar a la patria de la catástrofe, y la posible identificación de aquella con Octavio que propone D. West¹³¹, no sería errado conjeturar que ya antes del establecimiento definitivo de la *pax augusta*, estaban en marcha en el venusino aquellas transformaciones que se fueron operando en su alma desde los días de Filipos hasta la entrada en el círculo más íntimo del emperador. La clemencia del príncipe para con sus antiguos enemigos, el triunfo de *Actium* y la pacificación universal subsiguiente acabarían poco a poco el proceso, dando lugar al “descubrimiento por el propio poeta de una zona de la realidad humana para la cual ese contacto, como en el caso análogo de Mecenas, lo ha promovido a un fervor que no puede confundirse con la obsecuencia de un poeta palaciego”¹³².

¹²⁷ Cf. West, D. *Horace Odes I...*, p. 77. R. Nisbet y M. Hubbard, ponen reparos a esta interpretación aceptada por Wili y prefieren subrayar la imitación estilística de Baquilides (Cf. *A commentary on Horace: odes, Book I...*, pp. 189-190).

¹²⁸ Cf. Büchner, K. “Horace et Épicure”..., p. 457 et ss.

¹²⁹ “Tú, hace poco tedio solícito para mí, anhelo y no pequeña preocupación ahora” (vv. 17-18).

¹³⁰ *Od. I*, 14, 10.

¹³¹ D. West sin embargo especula que el final emotivo de la oda podría referirse no sólo al Estado en general, sino a su guardián, Augusto (Cf. *Horace Odes I...*, p. 70).

¹³² Cf. Wili, W. *Op. cit.* Cap. XV *Augustus und Horaz*. La referencia crítica del autor tiene como destinatario a T. Mommsen, que había calificado de “poesía cortesana” (*höfische Gedichte*) a las odas romanas. P. Grimal fustiga el anacronismo de otros críticos que las tacharon de “militaristas” o “imperialistas” (“*Les Odes Romaines d’Horace...*”, p. 143).

Antes bien, como precisa F. Villeneuve, parece ser que al tiempo que Horacio acababa de disciplinar su arte y a la vez comenzaba a reclamar el *status* lírico de *vates*, se le fue haciendo cada vez más evidente la necesidad de una disciplina política y social cuyo olvido había puesto a Roma en peligro de muerte. De la conjunción de ambas vertientes brotarían las grandes odas morales y políticas que tocarían los temas más elevados con la belleza de la forma más exquisita:

*En effet, malgré le gran nombre d'odelettes bachiques ou amoureuses semées dans ces trois livres où elles servent, pour ainsi dire, d'intermèdes, c'est dans ces odas morales, c'est surtout dans ces grandes odas civiques qu'Horace a mis le meilleur de lui-même, c'est à celles-là qu'il tenait le plus, parce qu'on y trouvait des pensées nobles revêtues d'une forme digne d'elles.*¹³³

Vir religiosus: La disputa de la conversión

Ahora bien, cabe preguntarse si esta evolución espiritual que lo llevó a revalorizar el Principado implicó también una suerte de conversión religiosa. La respuesta parece asomar en las odas I, 34 *Parcus deorum cultor* y I, 35 *O diva, gratus quae regis Antium*, himno a la Fortuna, que W. Wili trae a colación para probar esta nueva actitud hacia el mundo divino¹³⁴ que ya se vislumbra en I, 2, donde siguiendo la línea del epodo VII el poeta relaciona muerte y culpa y plantea la necesidad de un expiador político, Augusto, que en IV, 15 será presentado como enviado del cielo¹³⁵. Sin embargo la opinión de la crítica dista mucho de ser unánime, por lo que se impone un análisis más pormenorizado sobre todo de I, 34, la oda que indicaría al menos un cambio filosófico desde un saber equivocado hacia otro más abarcativo, capaz de encuadrar adecuadamente las preguntas fundamentales acerca de la esencia del hombre y su destino, de la existencia de seres espirituales superiores y de su relación con el hombre y el cosmos:

¹³³ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes...*, p. xxxiv.

¹³⁴ Cf. Wili, W. *Op. cit.*, p. 117 et ss.

¹³⁵ Cf. Buisel, M. D. "El planteo horaciano de la historia de Roma". En: *Auster* 3, La Plata, UNLP, CEL, 1998, pp. 19-48.

Parcus deorum cultor et infrequens
insanientis dum sapientiae
consultus erro, nunc retrorsum
vela dare atque iterare cursus
cogor relictos: namque Diespiter, 5
igni corusco nubila dividens
plerumque, per purum tonantis
egit equos volucremque currum,
quo bruta tellus et vaga flumina,
quo Styx et invisi horrida Taenari 10
sedes Atlanteusque finis
concutitur. Valet ima summis
mutare et insignem attenuat deus,
obscura promens; hinc apicem rapax
Fortuna cum stridore acuto 15
sustulit, hic posuisse gaudet¹³⁶.

La voz autoral de poeta comienza revelando en primera persona, sin otras precisiones, que habiendo perdido, como Dante siglos después, el rumbo de su vida por los preceptos de un saber demencial, se ve obligado a desandar el camino y a retomar rutas antes abandonadas. El detonante es la visión de un rayo fulminante en el cielo sereno, lo que no tiene más explicación que el poder de Júpiter para conmover el mundo por encima incluso de las leyes físicas apreciables por la ciencia humana.

¿Plantea el poema una conversión religiosa o al menos filosófica o política, o no se trata más que del abandono de una sabiduría artística o literaria? ¿Puede leerse la oda como una mera acomodación política al intento augusteo de revitalizar la vieja religión romana?¹³⁷ Los comentaristas han dado desde diferentes puntos de vista las

¹³⁶ “Adorador parco y no asiduo de los dioses, mientras me pierdo, perito de una sabiduría insensata, me veo ahora obligado a desplegar hacia atrás mis velas y retomar caminos abandonados pues Diespiter (Júpiter), que a menudo divide las nubes con su fuego relumbrante, ha conducido por el cielo sereno sus estruendosos caballos y su carro alado, con los que la pesada tierra y los errantes ríos, la hórrida morada del oculto Ténaro y los confines de Atlante se conmueven. El dios puede tomar las cosas bajas en las más elevadas, y disminuye al insigne destacando lo ignoto (oscuro): rapaz la Fortuna, con agudo chillido, ha quitado de uno la corona, y a otro se goza de habérsela puesto” (Od. I, 34).

¹³⁷ Cf. Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. xiv.

más disímiles respuestas recurriendo a los diversos niveles de profundización hermenéutica que van desde el análisis literal hasta las lecturas simbólicas admisibles por el texto, sin descartar la posible interrelación de los horizontes discursivos. E. A. Fredericksmeyer, en un artículo específico sobre el particular¹³⁸, señala a la vez la seriedad y la suma importancia de la oda que bien merece el detenerse a considerar “*lo que el poeta está diciendo*” a través de ella.

La indicación de Fredericksmeyer en nada peca de obviedad, sino que más bien apunta a toda una serie de autores que, sorteando el evidente contexto religioso dado entre otros por el sintagma *deorum cultor* y la utilización de la arcaica voz sacra *Diespiter* para referirse a Júpiter, han preferido dejar de lado el sentido literal y avocarse a una lectura puramente simbólica de la oda, negando de plano toda referencia a una posible conversión religiosa del poeta¹³⁹.

El erudito advierte que tanto K. Reckford¹⁴⁰ como N. Zumwalt¹⁴¹ malinterpretan (*a misreading*) la metáfora náutica (*retrosum vela dare atque iterare cursus cogor relictos*), postulando el primero que Horacio, lejos de retomar un camino antes abandonado, se proyecta hacia una “*holy insecurity*”¹⁴², y limitando la segunda todo el cambio espiritual a una “*poetic conversion*” restringida al abandono de “*an encomiastic poem about Caesar*”¹⁴³. Con una pormenorizada argumentación caso por caso Fredericksmeyer observa que Reckford pasa por alto sistemáticamente el adverbio clave *retrosum* (hacia atrás)¹⁴⁴ y que Zumwalt diluye indebidamente el marco religioso argumentando que el poeta también usa las mismas palabras en contextos literarios¹⁴⁵:

¹³⁸ Fredericksmeyer, E. A. “Horace, C.I, 34: The conversión”. En: *TAPhA* 106, 1976, p.156.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 155.

¹⁴⁰ Reckford, K. “Horace, *Odes* I, 34: An Interpretation”. En: *Studies in Philology* 63, 1966, pp. 499-532.

¹⁴¹ Zumwalt, N. K. *Op. cit.*, p. 435 et ss.

¹⁴² Reckford, K. *Op. cit.*, p. 505.

¹⁴³ Zumwalt, N. K. *Op. cit.*, p. 466.

¹⁴⁴ “*In a study of some thirty-two pages, Reckford ignores retrosum entirely. Consequently he introduces into the sailing metaphor a spurious antithesis between land, with its association of security, and the sea, with its insecurity, and then takes the notion land/security as symbol of Horace’s Epicureanism, which he now abandons, and the notion sea/insecurity as symbol of the new life on which he now embarks. In the face of retrosum, however, it is clear that the metaphor does not involve a contrast between land and sea, but only one between two different courses of sailing*” (Fredericksmeyer, E. A. *Op. cit.*, p. 156).

¹⁴⁵ “*...in all remaining cases, the literary context is indicated expresis verbis. In C. I, 34, on the other hand, there is no hint of it. These were, after all, common, non-technical words, not literary terms,*

*According to Professor Reckford's interpretation the poem means almost the opposite of what it appears to mean, and according to Dr. Zumwalt, something radically different. If either interpretation were right, Horace would deserve censure for having written a poem whose real meaning remained undetected for 2000 years*¹⁴⁶.

En efecto, desde el comienzo (*deorum cultor*) aparece la relación de Horacio con la esfera de lo divino como el tema dominante en todo el poema, como ya los comentaristas antiguos, cronológica e intelectualmente más próximos al texto y al contexto, habían reconocido al sostener que “*con esta oda da a conocer que él se arrepiente de que por el hecho de haber seguido a la secta epicúrea se haya mostrado irreligioso*”¹⁴⁷, desautorizando *avant la lettre* aseveraciones de tanta influencia como las de R. Nisbet y M. Hubbard o H. P. Syndikus, quienes impugnan la seriedad denotativa del *carmen*, ya limitándola a los últimos versos¹⁴⁸, ya reduciendo la composición a una supuesta intención irónico-paródica¹⁴⁹.

Quienes creen que el poema no puede tomarse en serio objetan que un epicúreo confeso como Horacio no podría alegar una razón tan pueril para una conversión que lo retrotraería a sus ingenuas creencias de infancia, hecho por demás contradicho por *Epist.* I, 4, 16, posterior a la oda, en la que el poeta, como se vio, se presenta como un “*Epicuri de grege porcum*”. Syndikus va aún más lejos y, tras señalar algunos indicios de autoironía, postula que el venusino no sólo no cree lo que dice en el poema, sino que quiere expresar justamente lo contrario.

Amén de que sería un tanto inverosímil que el poeta pretenda negar algo que declara tan paladinamente o, peor aún, que haya concebido el mismo poema de modo

and their precise force depended wholly on the context in which they were used (...) There is, then, not a single parallel that can be adduced in support of the conception of the voyage in C. I, 34 as a symbol of poetic endeavor” (Fredericksmeyer, E. A. *Op. cit.*, pp. 157-158).

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 159.

¹⁴⁷ La palinodia es expresada así por Porfirion: “*hac oda significat se paenitentiam agere quod Epicuream sectam secutus inreligiosus extiterit*” (Cf. Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 254).

¹⁴⁸ Cf. Nisbet, R. - Hubbard, M.A *commentary on Horace: odes, Book 1*, pp. 376-386.

¹⁴⁹ Cf. Syndikus, H. P. “Die Einheit des Horazischen Lebenswerks”. En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations. Un siècle d'interprétations*. Entretiens sur L'Antiquité Classique. Tome XXXIX éd par Walther Ludwig. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1993, pp. 207-256. Allí retoma su tesis expresada en *Die Lyrik des Horaz I*. Darmstadt, 1972, p 302 et ss.

que su conjunto deba entenderse satíricamente y sólo puedan ser tomados en serio los tres versos finales referidos a la Fortuna, debe subrayarse que esta oda es formalmente única por su carácter de confesión monológica¹⁵⁰. Y si algo tiene de irónico, más parece serlo su evidente alusión al sarcasmo lucreciano¹⁵¹ contra la intervención divina en un mundo que postula regido exclusivamente por fuerzas naturales y sin espacio para la aparición de un rayo en el cielo diáfano¹⁵². El intertexto con *De rerum natura* hace caer el peso de la ironía, más que sobre sí mismo, sobre la *insanis sapientia*, que, como apunta D. West¹⁵³, es el modo ordinario con que Lucrecio designa al epicureísmo¹⁵⁴. Por el contrario, la autoironía aparece con verdadera nitidez en la citada epístola I, 4, 15-16 a su amigo Tibulo, donde expresamente (*cum ridere voles*) Horacio “*is making a joke*”¹⁵⁵ y, lejos de cualquier declaración doctrinal, termina “*riéndose de sí mismo y comparándose por su aspecto, rollizo y lustroso, a un ‘cerdo de la manada de Epicuro*”¹⁵⁶.

Per venire al C. I 34 – tralasciando le molte interpretazioni e soltando accennando a quella ironico-parodistica ripresa dal Sig. Syndikus, intesa a significare una svolta nell’itinerario poetico di Orazio-, una cosa mi pare certa: nella seconda e terza strofa è smentita la concezione casualistica

¹⁵⁰ E. Fredrickmeyer destaca que la rebuscada traducción de *cultor* por “humorous” en el sentido de “rare and grandiloquent” tampoco arguye contra la seriedad o la sinceridad del poeta. Antes bien, podría concordar muy bien con el resto del vocabulario elevado (*Diespiter, coruscus, Taenarus*) ya que “*it is not satisfactory to regard the imagery in this section of the poem as evidence for Horace’s facetiousness, and yet to consider the last stanza, which contains the same kind of traditional imagery, as serious*” (*Op. cit.*, pp. 172-173).

¹⁵¹ “*Il n’en reste pas moins que le poète connu, au cours de sa vie, une période épicurienne, à laquelle il déclare renoncer, un jour que le tonnerre a retenti dans un ciel serein (parcus deorum cultor). Même si l’on fait sa part à l’ironie, dans ce petite poème, où l’allusion est évidente à un argument de Lucrèce (VI, 400), il n’en reste pas moins qu’en 37 av. J.-C., au cours du voyage à Brindes, Horace se refuse à croire à un prodige parce que, dit-il, ‘il a appris que les dieux mènent une vie tranquille’ et ne sont pas les auteurs de tous les phénomènes inhabituels qui peuvent se présenter à nous (Sat. I, 5, 101, et ss)*” (Grimal, P. “Recherche sur l’épicurisme d’Horace...”, p. 155).

¹⁵² F. Villeneuve (*Horace. Odes et Épodes...*, p. 46), así como A. Cuatrecasas (*Op. cit.*, p. 40) y E. Turolla (*Op. cit.*, p. 560) remiten al siguiente pasaje de Lucrecio: “*cur numquam caelo iacit undique puro Iuppiter in terras fulmen?*” (*De rerum natura* VI, 400).

¹⁵³ West, *Horace Odes I...*, pp. 162-163.

¹⁵⁴ Cf. *De rerum natura* V, 9-10. West señala que también *erro* podría contener alguna alusión irónica a II, 6-10. Para E. Turolla “*l’argomento si riferisce a discussioni della scuola epicurea e ad esse si congiunge*” (*Op. cit.*, p. 560).

¹⁵⁵ Fredrickmeyer, E. A. *Op. cit.*, p. 171.

¹⁵⁶ “*me pinguem et nitidum bene curata cute vises, cum ridere voles, Epicuri de grege porcum*” Cf. Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. 274. I. B. Pighi lamenta la facilidad con que ciertos críticos, “*paucis indulgentia quadam notatis*”, deforman la figura del poeta: “*Sequitur ut Epicuri de grege porco libenter assentiamus, sacrum vatem vel sacerdotem aperte se profitenti refragemur, quasi Horatius personam, neque illam fortasse aptam propriamque, susceperit; item Bacchi plenum, cum se dei velit, vino madidum iudicemus*” (“De sacris Horatii carminibus”. En: *Latinitas*, 1962, p. 171).

*epicurea e, a farlo apposto, con immagini che ci riconducano a Lucrezio (la folgore che fa tremare la terra, V 1218)*¹⁵⁷.

Sin embargo, si bien el solo carácter religioso del poema no implicaría de por sí el que haya habido una verdadera conversión, como sostienen E. Fraenkel¹⁵⁸ y S. Harrison¹⁵⁹, la misma ha sido sustentada por numerosos filólogos modernos a partir de V. Ussani¹⁶⁰, como es el caso de A. Delatte¹⁶¹, Th. Zielinski¹⁶², P. Collin¹⁶³ y A. Kiessling junto a R. Heinze¹⁶⁴. Afirmar, como H. Silvestre en su comentario a *Sat. I, 5*, que, puesto que “*el escepticismo de Horacio en materia religiosa debía ser sincero ya que se burla de las creencias astrológicas (Od. I, 11), de los judíos (Sat. I, 5, 100), de las brujas (Sat. I, 8), etc. (...) lo que parece ser una conversión a la creencia (Od. I, 34) no hay que tomarla al pie de la letra*”¹⁶⁵, implicaría negarle al poeta la posibilidad de una evolución religiosa confirmada en numerosos pasajes¹⁶⁶. Además, encerrar bajo el rótulo de “creencias” a la vez a las brujas y a la religiosidad más genuina, o bien reducir arbitrariamente su manifestación al status de mero tópico literario¹⁶⁷ análogo al “aparato de los dioses” de ciertos homeristas¹⁶⁸, equivaldría a

¹⁵⁷ Cf. Cremona, V. Discussion sur la conférence de H. P. Syndikus en el coloquio de homenaje a Horacio organizado por la fundación Hardt en Vandeuves-Genève, del 24 al 29 de agosto de 1992. En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations...*, p. 252.

¹⁵⁸ Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 253.

¹⁵⁹ “*The presentation of divine action in C. I 34 is not an expression of renewed religious fervour on the part of Horace. It rather stresses his status of vates, the divine poet, a status which belongs to the Odes and not to the other genres of Horatian poetry*” (Harrison, S. En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations...*, p. 252).

¹⁶⁰ Ussani, V. *Orazio lirico*. Roma, 1898.

¹⁶¹ Dalatte, A. “La conversión d’Horace Ode I, 34”. En: *L’antiquité classique* 4, 1935, pp. 239-307.

¹⁶² Th. Zielinsky dedica un capítulo al tema en *Horace et la société romaine du temps d’Auguste*. Paris, Col. de l’Institut Français de Varsovie 5, 1934.

¹⁶³ Respecto de I, 34, P. Collin sostiene que “...*des faits, pour lui inexplicables naturellement: un ciel serein balaféré d’éclairs (v. 5-12) ou des renversements soudains de fortune (v. 12-16), ont ramené Horace à une foi plus vivante, à la croyance en l’existence des dieux (...) Sans doute Horace écrira-t-il encore bien des pièces où les dieux ne tiendront aucune place et où s’exprimera la ‘sagesse folle’ d’Épicure. Mais cette ode 34 prouve pourtant qu’à certains moments l’âme d’Horace se sensibilise à l’inquiétude et à l’émotion religieuse*” (*Horace. Odes I-IV*. Liege, Dessain, 1970, pp. 93-95).

¹⁶⁴ Kiessling, A. y Heinze, R. *Op. cit.* Para éstos I, 34 signa la conversión religiosa como I, 14 la política.

¹⁶⁵ Silvestre, H. *Op. cit.*, p. 147.

¹⁶⁶ Véanse por ejemplo las Odas I, 2, 3, 10, 12, 17, 31; II, 7, 17, 19; III, 2, 4, 6, 8 y el *Carmen Saeculare*.

¹⁶⁷ Aunque él no osaría decir que los dioses de las *Odas* son una convención literaria, sino que tienen para H. una profunda significación existencial, H. P. Syndikus considera la presencia de los dioses en las *odas* como “materia poética de invención personal” (“Die Einheit des Horazischen Lebenswerk” en *Horace. L’œuvre et les imitations...*, “Discussion”, p. 248; *Die lyrik des Horaz...*, p. 308). También Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. xiv.

¹⁶⁸ Al estudiar en las *Odas* la relación de Horacio con las musas y sobre todo con Mercurio, M. D. Buisel se plantea “*si estas menciones y su despliegue son meramente retóricas, formales o ficcionales*

congelar su período epicúreo, por demás sumamente *sui generis*¹⁶⁹. Antes bien, la precitada confesión de *Epist.* I, 1, 13 (*Nullius addictus iurare in verba magistri*), así como la estrofa final de *Carmen Saeculare* que contiene la certeza de que Júpiter y los demás dioses escuchan su plegaria al volver al hogar una vez terminados los juegos, invalida todo intento de fosilización espiritual¹⁷⁰ y de reducción de tal convicción a la categoría de tópico literario:

*Haec Iovem sentire deosque cunctos
spem bonam certamque domum reporto,
doctus et Phoebi chorus et Dianae
dicere laudes*¹⁷¹.

En verdad, su período epicúreo se limita “*au début de sa carrière poétique*”¹⁷², cuando el joven tribuno vencido en Filipos comienza a frecuentar los círculos lucrecianos y conoce a Mecenas, por lo que al componer la oda en cuestión (31-30 a. C.) sus fuentes filosóficas distaban mucho de ser homogéneas y la adopción de nuevos temas, sobre todo su teoría poética sobre el *vates* y la inspiración, da testimonio de que el poeta transitaba ya por otros carriles:

*La professione epicurea di S. I 5, 101, di ispirazione lucreziana namque deos didici securum agere aevum, non si ripeterà più nella poesia oraziana, mentre si ripeterà, non solo nelle Odi, ma anche nelle Epistole, il motivo contrario che gli dei o un dio opera nella vita dell'uomo, ma esclusivamente nella vita fisica e fisiologica e nell'ambito dei beni esterni e quasi sempre senza ricorso a clichés letterari*¹⁷³.

u obedecen a una religiosidad que es necesario indagar y caracterizar. La presencia de dioses y héroes helenos y romanos en la lírica del poeta de Venusa plantea múltiples problemas, sobre todo cuando tanto él mismo como sus comentaristas y críticos han hecho un lugar común de su epicureísmo, cuestionador de estas manifestaciones religiosas y han juzgado de un formalismo hueco, según una retórica adocenada, sus textos dedicados a los dioses” (“Horacio, vir Mercurialis”..., pp. 53-54).

¹⁶⁹ Cf. Woodman, A. J. “Horace, Odes II, 3”. En: *AJPh.* n° 91, 1970, pp. 165-180.

¹⁷⁰ Galinsky, K. *Augustan Culture...*, p. 253.

¹⁷¹ *Carmen Saeculare*, 73-76: “Yo, coro docto en entonar las alabanzas de Febo y Diana, traigo a casa una esperanza buena y verdadera, que Júpiter y los demás dioses juntos advierten esto”.

¹⁷² Grimal, P. “Recherche sur l'épicurisme d'Horace...”, p. 155.

¹⁷³ Cf. Cremona, V. Discussion sur la conférence de H. P. Syndikus... En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations...*, pp. 252.

Los versos finales de I, 34 confirman que la concepción epicúrea “è sparita”¹⁷⁴ al retomar el tema de la injerencia divina en los asuntos humanos, que ya había aparecido en el epodo XVI en relación a la historia y al mito de las edades:

*Iuppiter illa piaae secrevit litora genti,
ut inquinavit aere tempus aureum,
aere, dehinc ferro duravit saecula, quorum
piis secunda vate me datur fuga*¹⁷⁵.

Los versos 12-16 de la oda reconocen el poder de Jupiter (*valet deus*) para alterar las suertes de los hombres (*ima summis mutare et insignem attenuat obscura promens*) inclusive en el ámbito político (*hinc apicem rapax Fortuna cum stridore acuto sustulit*), preparando el terreno para la I, 35, donde la propia voz autoral del poeta pide, en su himno a la Fortuna¹⁷⁶, la protección providencial para Augusto en sus nuevas campañas militares:

*Serves iterum Caesarem in últimos
Orbis Britanos et iuvenum recens
Examen Eois timendum
Partibus Oceanoque rubro*¹⁷⁷.

Para E. Fredrickmeyer¹⁷⁸ el contexto de I, 34 indica que la Fortuna del v. 15 se identifica con el *deus* del v. 13, que no es otro que *Diespiter* (v. 5), el Πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε de la tradición helena¹⁷⁹. E. Fraenkel observa que *Diespiter*

¹⁷⁴ Cremona, V. *La lirica civile d’Orazio...*, p. 169.

¹⁷⁵ Cf. *Epod.* XVI, 63-66. “Júpiter reservó estas cosas para una stirpe piadosa cuando corrompió con el bronce la edad de oro; con el bronce, y después con el hierro, endureció los tiempos, de los que a los hombres piadosos se concede la feliz evasión de la que yo soy oráculo”.

¹⁷⁶ F. A. Fredrickmeyer agrega que el carácter de confesión de conversión que tiene la oda I, 34 está reforzado estilísticamente por la anáfora de los *quo*, que “*unmistakable evoke the traditional form of a hymn. Thus the poem constitutes a sacrifice, an act of worship and praise of the deity*” (*Op. cit.*, p. 168).

¹⁷⁷ “*Que guardes al César [que se dispone a marchar] hasta los último confines Britanos, y a la reciente leva de jóvenes, temible para las regiones de la Aurora y del Océano Rojo*” (*Od.* I, 15, 29-32).

¹⁷⁸ Fredrickmeyer, E. A. *Op. cit.* p. 168-170.

¹⁷⁹ Homero también suele identificarlos: habla de *μοῖρα Διός* (*Il.* XV, 117) y de *Ζεὺς καὶ Μοῖρα* (*Il.* XIX, 87). No debe extrañar que un hombre culto como Horacio identifique aquí a la fuerza providente de Fortuna con *Diespiter*, el máximo Dios y a la vez se renonozca *parcus deorum cultor*, “de los dioses”, en plural. *Dei* y *θεοί* no eran nombres propios sino términos genéricos para designar seres de naturaleza espiritual superiores al hombre y con poder sobre el mundo material. Así, no se excluye la

significa Dios, sin otra especificación que su obrar omnipotente identificado con la Τύχη, como la Fortuna de *Od.* I, 35 y el Júpiter de *Epist.* I, 18, 111 (*sed satis est orare Jovem quae ponit et aufert*)¹⁸⁰. Así la Fortuna, en Píndaro hija de Zeus (παῖ Ζηρός)¹⁸¹, representaría un aspecto particular de la divinidad, el de lo inesperado y lo inescrutable que se entrevé en el uso de *fors* en el papel de *deus* en *Od.* I, 9, 14 y de acoplarle al mismo sujeto *deus* el verbo *fortunaverit* en *Epist.* I, 11, 23.

Si bien puede aparecer como caprichosa a la luz del limitadísimo conocimiento humano, no se trata de una fuerza impersonal sino personal. Tampoco es irracional y malévolasino inteligente y benévola. El adjetivo *rapax* intensifica por cierto el sentimiento de la ansiedad del hombre que experimenta la dureza, a sus ojos caprichosa, de verse a veces despojado de algún bien, sin embargo, el carácter racional y principalmente benigno de la divinidad que suele elevar lo humilde (*obscura promens*) está claramente indicado en la palabra que cierra la oda, *gaudet*¹⁸², de quien no depende *sustulit* sino *posuisse*: la Fortuna propiamente se goza “*in her beneficent more than in her harmful effects on men*”¹⁸³. En suma coincide bastante con el Júpiter providente de la tradición estoica¹⁸⁴, y al parecer, con más elementos típicos de la Τύχη pindárica que de la helenística¹⁸⁵.

jerarquía *deorum*, o sea el principio y gobierno de uno que es a la vez “padre de dioses y de hombres”, lo cual no sólo está en Homero y Hesíodo sino también en el mundo bíblico, como por ejemplo en el *Ps.* LXXXI donde el término es referido en plural a los ángeles (*Deus stetit in sinagoga deorum, et in medio autem deos dijudicat*) e incluso a los hombres (*Ego dixi: ‘dii estis’, et filii excelsi omnes. Vos autem sicut hominis moriemini*).

¹⁸⁰ Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 253.

¹⁸¹ *Olymp.* XII, 1.

¹⁸² En *Od.* III, 29, 49-56 la Fortuna expresa parecidos sentimientos que aluden a su carácter personal y benigno, trasladando al hombre el cambiar según se sienta o no favorecido por ella:

*Fortuna saevo laeta negotio et
ludum insolentem ludere pertinax
transmutat incertos honores,
nunc mihi, nunc alii benigna.*

*laudo manentem; si celeris quatit
pennas, resigno quae dedit et mea
virtute me involvo probamque
pauperiem sine dote quaero.*

“*Fortuna, alegre en su asunto cruel y pertinaz en jugar su caprichoso juego, cambia sus inciertos honores, ya benigna para mí, ya para otro. La alabo si permanece; si agita sus rápidas plumas, resigno lo que me concedió y me refugio en la virtud y busco sin ventaja la honrada pobreza*”.

¹⁸³ Fredrickmeyer *Op. cit.*, p. 167.

¹⁸⁴ Para L. A. Moritz, “*so even if he [iuppiter] is not present in I, 35, he is at least not far away*” (“Some ‘central’ thoughts on Horace *Odes*”..., p. 125).

¹⁸⁵ En *Olímpica* XII de Píndaro Τύχη hija de Zeus (παῖ Ζηρός) es a la vez salvadora (Ζώτεια); por el contrario para el helenismo, y también para Epicuro (*Frag. Vat. coll. 47*), es una fuerza ciega,

A pesar de que el Horacio satírico se había burlado en varias oportunidades de algunos estoicos destacando la parte ridícula de sus afirmaciones y la incongruencia entre su vida y sus principios, no le fue indiferente la vertiente latina de esta corriente que tan bien se compaginaba con cualidades atávicas del ciudadano romano así como con sus ideales de patriotismo y de virtud personal. Procurando hacerse “dignos de la *pax deorum*, comunicaban también a la patria la próspera vida de la *pax romana*”¹⁸⁶. Ya desde el primer libro de *Sátiras*, sobre todo a partir de *Sat. I, 3, 77*, “*il avait traité le stoïcisme de façon cavalière*” -explica F. Villeneuve- y en el segundo, más allá de algunas ironías a las exageraciones de ciertos estoicos “*on sent qu’il est entré avec une sympathie intelligente dans l’esprit de la doctrine*”¹⁸⁷. Si se considera la insuficiencia del epicureísmo para conformar el alma de un Horacio tan imbricado en lo político¹⁸⁸, no es asombroso que M. Courbaud haya postulado su “*conversion*” a la filosofía del pórtico¹⁸⁹. U. von Balthasar dio un paso más y sostuvo que “*el mismo Horacio que alcanza el perfecto equilibrio y transparencia de la forma, no ha avanzado en su evolución más que de Epicuro a los estoicos*”¹⁹⁰.

No es esta la opinión de N. Rudd¹⁹¹ y de A. La Penna que, aunque admiten la licitud de “*buscar en un poeta los rastros de su cultura filosófica*” consideran “*ilegítimo tratar de fijar su experiencia en fórmulas filosóficas, definiéndola en acuerdo con ésta o aquella*”¹⁹². Aquí los dioses, la inspiración poética y la política rebasan el esquemático marco del Jardín, a la vez que el universo divino presente en las *Odas* no encuadra absolutamente con la *estoa*¹⁹³, como se aprecia en *I, 35 O diva*,

caprichosa e incluso cruel. En cambio, en *Od. I, 35* aparecen bien distinguidas la *Fortuna* y la *Necessitas* que la precede, la cual sí es calificada de *saeva* y se relaciona con la *sors* común de todo hombre, el morir. En *III, 14-15 sortitur* aparece como predicado de *Necessitas*, relacionando ambos términos.

¹⁸⁶ Guillén Cabañero, *Op. cit.*, p. 166.

¹⁸⁷ Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, p. xxvi.

¹⁸⁸ Grimal, P. *Horace*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 53.

¹⁸⁹ Cf. Courbaud, M. *Horace: sa vie et sa pensée à l’époque des épîtres*. Paris, 1914, p. 35 et ss (Cit. por Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, p. xxxv).

¹⁹⁰ Von Balthasar, H. U. *Op. cit.*, p. 226.

¹⁹¹ Rudd, N. “Horace like a moralist”. En: AA.VV *Horace 2000. A Celebration...*, p. 67.

¹⁹² Cf. La Penna, A. “Schizzo di una interpretazione di Orazio partendo dal primo libro delle *Epistole*”. En: *ASNP* 18, 1949, pp. 14-48.

¹⁹³ Cf. Buisel, M. D. “Horacio, vir Mercurialis”...p. 55 et ss.

gratus quae regis Antium, himno a la Fortuna¹⁹⁴. Tampoco su lento proceso de aceptación se explica por una conveniencia política oportunista o por la “fuerza social” del Principado:

*Il ne traitait point avec sufficence ou légèreté le mystère qui nous enveloppe; il semble même, plus d'une fois, s'accorder avec les stoïciens pour admettre une providence divine. L'ensemble de son recueil lyrique nous laisse sous une impression non seulement de décence (dont Horace, on le voit trop bien, se souciait peu en écrivant ses plus anciennes épodes et ses premières satires) et de tenue, mais de gravité*¹⁹⁵.

Ahora bien, si las afirmaciones de I, 34 superan los límites de una “conversión del epicureísmo al estoicismo”, que, dicho sea de paso, no era una religión¹⁹⁶, tampoco puede negarse su influencia. Y esto basta para no malentender el *retrorsum vela dare atque iterare cursus cogor relictos* como una infantil regresión a un paganismo ya en crisis e incompatible con un espíritu cultivado¹⁹⁷. Su recuperación de la fe religiosa ha sido intelectualmente madurada: puede reconocerse *parcus deorum cultor et infrequens* justamente porque ha experimentado el carácter *insanis* del escepticismo epicúreo. Su conversión no es tanto una nueva adscripción filosófica como una renovada actitud espiritual: es el paso del desprecio del mundo divino¹⁹⁸ a la tradicional *pietas romana* que reconoce el poder celeste sobre el hombre y el cosmos, de *cultor infrequens* a “*homo religiosus*”¹⁹⁹. Como dice I. B. Pighi, en la misma lengua del *vates*:

¹⁹⁴ A. J. Festugière explica que tanto los cínicos como los epicúreos y estoicos tenían en común el buscar que el hombre se baste a sí mismo y se emancipe de la Fortuna. Epicuro habla de “reírse de Τύχη” (*Ep.* III, 133. En: *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires, Eudeba, 1963, p. 7).

¹⁹⁵ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes*, p. xxxiv.

¹⁹⁶ P. Grimal dice que Horacio era demasiado dueño de sí como para abandonarse a las angustias y a las delicias de una conversión a una religión establecida: “*c'est pour lui la réponse à une inquiétude, une réserve de force contre les accidents de Fortune, et contre le premier de tous, la fuite du temps*” (*Horace...*, p. 53).

¹⁹⁷ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes*, p. xxxiv.

¹⁹⁸ L. A. Moritz dice que en el centro I, 34 “*the phenomenon that has converted the atheist is the power of Disposer to wield his thunderbolts even in a clear sky*” (“Some ‘central’ thoughts on Horace *Odes*”..., p. 125).

¹⁹⁹ Cf. Fredrickmeyer, E. A. *Op. cit.*, pp. 159, 170-171. Véase también Altheim, F. A. *History of Roman Religion*. London, 1938, p. 372. V. Cremona precisa: “*Entro questi precisi limiti si potrebbe parlare di conversione religiosa, riconoscendo cioè che nella sfera della coscienza Orazio si sente padrone di sé e non debitore alla divinità. Sotto questo profilo Orazio è rimasto sempre lo stesso dal tempo della composizione delle Satire a quello delle Epistole, e proprio per questo sarebbe sbagliato non voler parlare di conversione a proposito della nostra ode (...) solo perché negli ultimi componimenti ricorrono principi epicurei pertinenti alla sfera etica personale*” (*Op. cit.*, pp. 251-2).

*Quam nobis Horatii imaginem finximus, ea similiter a veritate aberrat atque vulgata veteris religionis notitia: maiores nostros religiosissimos eosdemque superstitiosissimos hominum fuisse (...) Horatius non solum apertissime, sed verissime religiosum se fassus est*²⁰⁰.

En ese interesantísimo artículo, escrito y expuesto en latín, el autor reprocha a quienes “*divinae praeparationis imprudenter oblit*”²⁰¹ no reconocen en Horacio los *semina Verbi* que sí aprecian en Virgilio, para el venusino “*animae dimidium meae*”²⁰² no sólo en la amistad sino también en la poética. Pighi va recogiendo esas simientes en un agudo análisis de ciertas odas, en particular de las romanas, y llega a la conclusión de que Horacio, “*divinae voluntatis interpret*” y maestro del arte poética, fue un verdadero *vates* inspirado por Dios para revelar *como poeta lírico* a sus conciudadanos las verdades divinas y humanas (“*ut lyricus vates humana divinaque civibus nuntiaret*”²⁰³) que él resume así:

*Nunc vero ut ordo ac filum totius carminis appareat, oracula colligimus: Maximum rerum atque unum magnum esse Deum. Omnes homines morte aequari. Mortem condicionemque humanam virtute superari. Vim consili expertem vi temperata sive sapientia vinci. Deos pie caste colendos. Mores corrigendos mentesque renovandas*²⁰⁴.

El autor señala además que al menos tres veces Horacio se mostró públicamente como *vates* inspirado con don profético en asuntos referidos a la política y a la historia romana: primero, en el año 40 a. C. “*cum civilis belli finis videretur esse nulla suisque viribus Roma ruitura*²⁰⁵ (...) *Romam propter inexpiabile*

²⁰⁰ Pighi, I. B. “De sacris Horatii carminibus”. En: *Latinitas*, 1962, pp. 171, 174.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 172.

²⁰² *Od.* I, 3, 8.

²⁰³ Pighi, I. B. *Op. cit.*, p. 175: “*cum denique lyricus unus sit de multis, vates vero dei sacer homo sit, quasi dei verbum: sequitur ut Horatius, divinae voluntatis interpret, antiquissimae custos disciplinae, certi cuiusdam artificii magister, optimo iure sacerdos nominetur et vates: qui Graecorum doctus litteris atque artibus hoc sibi sumpserit, ut lyricus vates humana divinaque civibus nuntiaret*”.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 180. El autor va fundamentando cada una de sus conclusiones en textos horacianos. Que existe un máximo Dios por encima de todo lo demás lo encuentra en *Od.* III, 1, 1-8; que todos hemos de morir, lo ejemplifica con *Epist.* I, 16, 79; que la condición mortal del hombre se supera por la virtud lo encuentra en *Od.* III, 2 y III, 3; que la fuerza sin consejo es vencida por la virtud de la templanza y la sabiduría, en III, 4 y III, 5; la piedad hacia el mundo divino, en III, 6; y la necesidad de corregir las costumbres y renovar las mentes, en III, 25.

²⁰⁵ *Epod.* XVI, 2.

*scelus, quasi originale peccatum, perituram vates intelligit*²⁰⁶, como se ve en *Epodos XVI* y *VII*; segundo, en el año 28, cuando vio que la esperanza de salvación para Roma estaba en Augusto, “*vir divinus*”, lo cual aparece en las odas romanas (*III*, 1-6), en *II*, 19 y *III*, 25; tercero, en el año 17, cuando comprendió que el mundo estaba en el *tempore sacro*²⁰⁷, “*quo saecula iterum decurrere inciperent aurea*”²⁰⁸, como canta en el *Carmen Saeculare*.

Como podrá apreciarse, la *conversio* horaciana no consiste en efecto en un vago retorno a una religiosidad sentimental²⁰⁹ ni en un redescubrimiento meramente simbólico del mito²¹⁰, sino en una recuperación lúcida del sentido religioso de la existencia que le permite apreciar con renovado interés poético las grandes verdades tradicionales sobre el hombre y Dios²¹¹: la trascendencia divina, su intervención providencial, su justicia ultraterrena y la necesidad de un orden moral que funde la ley positiva²¹²: “*Sicuramente, dietro l’allegoria del fulmine, Orazio ha avvertito la*

²⁰⁶ Véase también Buisel, M. D. “La falta primigenia en la fundación de la ciudad y de la estirpe”. En: *Limes* 18, Santiago de Chile, 2006, pp. 128-152.

²⁰⁷ *Carm. Saec.*, 4.

²⁰⁸ Pighi, I, B. *op. cit.*, p. 175. Este regreso de los tiempos aureos no debe interpretarse como un retorno fatídico o mecánico de la edad de oro. Intervienen la libertad y la *virtus*. En *I*, 2 se ve la necesidad de un expiador y en *IV*, 15 aparece la expiación cumplida por la voluntad virtuosa de Augusto. En *IV*, 2, 37-40, Horacio escribe que los *fata* y los dioses no darán a la tierra nada más grande y mejor que Augusto, aunque vuelvan al oro primigenio los tiempos:

*quo nihil maius meliusve terris
fata donavere bonique divi
nec dabunt, quamvis redeant in aurum
tempora priscum;*

“*Nada mayor o mejor que éste [Augusto] los hados dieron y los dioses bondados darán a la tierra, aunque retornen los tiempos al oro primigenio*”.

²⁰⁹ Parece ser esta la posición de S. Schrivvers: “*En ce qui concerne la ‘religiosité’ d’Horace, il faut distinguer, je crois, entre la religion comme institution culturelle ou comme ensemble de doctrines concernant les dieux, et le sentiment religieux, qui, loin d’être lié aux rites, est un état plus flou, suscité par tous les phénomènes en quelque sorte hors de la portée humaine. Je tiens à mon interprétation selon laquelle les dieux, dans les Odes, figurent surtout la contingence, qui est aussi ambivalente que les émotions provoquées par elle*” (En: AA.VV. *Horace. L’œuvre et les imitations...*, p. 251).

²¹⁰ “*Le mythe, pour les Grecs, est un fruit savoureux, caché sous une enveloppe trompeuse : il faut en percer le secret et tirer l’idée de l’image, comme de la grappe on exprime le vin*” (Buffière, F. *Op. cit.*, p. 2).

²¹¹ Cf. Oppermann, H. “Das Goettliche im Spiegel der Dichtung der Horaz” en *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp.167- 182.

²¹² A. Caponnetto llega a decir que quizá a Horacio le cabe “*aquella conocida lamentación de Ovidio en sus Metamorfosis (VII, 20): Video meliora, proboque, deteriora sequor*” y que “*expresó como pocos los males de su época. Males resumidos en uno solo, el de la desacralización. A partir de él, y como de un encadenamiento fatal, sobrevienen siempre la impiedad y la ingratitud hacia el pasado, el desánimo y la indiferencia frente a los grandes amores, el relajamiento moral y la corrupción en todos los órdenes*” (“El sentido de la lucha en Grecia y Roma”. En: *Gladius* 18. Buenos Aires, 1989, pp.109-170).

presenza di una mano misteriosa che si fa sentire nelle manifestazioni più imprevedibili della vita umana. E la presenza del divino, τὸ θεῖον”²¹³.

Friedericksmeyer²¹⁴ además encuentra dicha actitud de piedad religiosa más concorde con la tradición de la poesía lírica así como el escepticismo parece serlo con el *sermo satiricus*. Igualmente, no debe olvidarse que su renovado interés por el estado, también presentado con la metáfora náutica en I, 14, contribuyó decididamente a la ampliación de su perspectiva espiritual y al reconocimiento de la injerencia divina en los asuntos humanos, lo cual aparecerá aún con más vehemencia en las referencias a ciertos acontecimientos vitales capaces de enfrentarlo cara a cara con la muerte y con el deseo de la inmortalidad.

Vir moriturus: La muerte en las Odas

El carácter no excluyente de esta triple *conversio* horaciana que abarca los aspectos político, filosófico y religioso, se ve reafirmado en el tercer motivo entrevisto por W. Wili²¹⁵, el de las experiencias de la muerte (*Todeserlebnis*), como la de aquel suceso del 1 de marzo del año 30 a. C. en que el poeta estuvo a punto de perecer bajo el derrumbe de un árbol. Las cuatro odas que aluden a este suceso son de lo más refinado del arte horaciano: II, 13 *Ille et nefasto te posuit die*, III, 8 *Martiis caelebs*, II, 17 *Cur me querellis examinas tuis*, III, 4 *Descende coelo*. En esta última además se refiere a los riesgos corridos en la huída de Filipos (41 a. C.) y en el mar Adriático en las cercanías del cabo Palinuro, en el 36 a. C., según la estimación de R. Nisbet y N. Rudd²¹⁶:

vestris amicum fontibus et choris

²¹³ Cf. Cremona, V. Discussion sur la conférence de H. P. Syndikus... En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations...*, p. 252. Horacio reconoce en la naturaleza lo que Platón y Aristóteles, y con ellos algunos estoicos, ya habían visto en el origen del alma humana intelectual (*Timeo* 90 b-c; *Eth. Nic.* 1177 a 12-21; *De gen. An.* II, 3, 736 b, 27-28). Como se ha visto anteriormente en el capítulo II no es ajeno a los grandes espíritus, ya sean filosóficos, ya poetas, el reconocimiento de la realidad divina en el cosmos y en el hombre.

²¹⁴ Fredrickmeyer, E. A. *Op. cit.*, p. 175. Cuanto más lírico es Horacio, más parece alejarse del esquematismo de la doctrina del Jardín.

²¹⁵ Wili, W. *Op. cit.*, cap. XIV.

²¹⁶ Nisbet, R. - Rudd, N. *A Commentary on Horace: Odes III*, Oxford, University Press, 2004, pp. 65-66.

*non me Philippis versa acies retro,
devota non extinxit arbor
nec Sicula Palinurus unda*²¹⁷.

Sin dejar de lado el hecho de que su observación cotidiana de la situación política le fue permitiendo entrever una acción providencial en el paulatino restablecimiento de la paz y el orden²¹⁸, es señaladamente significativo el valor que V. Cremona otorga a estas “experiencias límites”, como les llama H. Opperman²¹⁹, en la conversión del mundo interior horaciano, ya que ellas le permitieron palpar la existencia de una presencia divina cuya realidad, más allá de sus variadas manifestaciones míticas, no puede circunscribirse al estrecho margen del motivo literario:

*Certamente -a mio avviso- expressionsi come di, dei, deus, rientrano nell'armamentario -dirò così- della tradizione letteraria e di, dei, non sono solo la somma dei singoli dei, ma corrispondono al concetto di divinità e deus va inteso come astrazione generica più che con riferimento a un dio personale, come dal resto già in Omero. Ma a un certo punto il poeta attribuisce a Mercurio, a Fauno, alle Muse la salvezza in circostanze critiche della propria vita (la battaglia di Filippi, la caduta dell'albero, l'avventura marinare di capo Palinuro). Ci domandiamo: Orazio sentiva la presenza di una forza misteriosa dietro a quei nomi? E quando egli dichiara: di me tuentur, dis Pietas mea / et Musa cordi est? Qui non si può parlare di tradizione letteraria nè di motivazioni estetiche*²²⁰.

En efecto, la presencia de dicha fuerza misteriosa que se la hace patente en los momentos más críticos para librarlo de la muerte es atribuida por el poeta a la protección de divinidades vinculadas con la poesía, como en III, 4 las Camenas, en

²¹⁷ “Amigo de vuestras fuentes y danzas, ni el ejército en la huida de Filipos, ni el maldito árbol, ni el Palinuro en el mar de Sicilia, acabaron conmigo” (Od. III, 4, 25-28).

²¹⁸ Buisel, M. D. “Horacio, vir Mercurialis”..., p. 55 et ss. P. Grimal apunta que en la oda III, 4 Octavio victorioso aparece como un hombre “providentiel” (Cf. “Les Odes Romaines d’Horace...”, p. 151).

²¹⁹ Oppermann, H. “Das Goettliche im Spiegel der Dichtung der Horaz”..., p.168 et ss.

²²⁰ Cf. Cremona, V. Discussion sur la conférence de H. P. Syndikus... En: AA.VV. Horace. L’œuvre et les imitations..., p. 252.

especial la Musa Calíope, la “bella palabra” nacida de Zeus según Hesíodo²²¹, en III, 8, 7 Liber-Baco²²² y en II, 17, 28-30 Fauno, *Mercurialium custos virorum*, “el equivalente del Pan arcadio, hijo de Hermes”²²³.

Muerte y religiosidad, así como su revalorización de la política, van marcando poco a poco un alejamiento del epicureísmo que no afecta su amistad con quien lo había vinculado a esta corriente en la cual no ha hallado el prometido secreto de la felicidad²²⁴. Antes bien, es posible que incluso Mecenas pueda haberlo llevado a reconsiderar el tratamiento del tema, pues su amigo, amén de no adscribirse al dogmatismo de la escuela, vivía con un confeso temor a la muerte²²⁵.

Al advertir que la filosofía no se reduce a meras fórmulas razonadas, sino que ella es útil en cuanto se revela capaz de intervenir en la vida interior del hombre, el venusino abandona la recomendación de la *Epistula ad Menoeceum*, en la que Epicuro sostenía el olvido de la muerte era lo único que podía volver gozosa nuestra condición mortal en virtud de que “la muerte nada tiene que ver con nosotros” ya que “todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es privación de sensación”²²⁶. En las odas, en cambio, Horacio parece convivir con la muerte, y su

²²¹ Haes. *Teog.*, 78-79. Calíope (et. *καλὸν ἔπος*), la musa de la poesía, es en Hesíodo la “bella palabra” engendrada por Zeus. M. D. Buisel señala que “ya *Alkman* (14a y 27), *Estesícoro* (63 y 101) *Safo* (127 y 128), *Píndaro* (*Nem.* III,1) invocan a *Calíope* con toda propiedad lírica” (“Horacio y las musas”..., p. 33).

²²² Liber es uno de los nombres de Dionysos, Baco para los latinos, que también se relaciona con las Musas y la inspiración poética, ya que bailó en el seno materno y por ello enseña a cantar y danzar a ninfas, sátiros y poetas. En algunas tradiciones se lo denomina con atributos propios de Apolo: *Μελπόμενος* (modulador), *Χορεῖς* (danzarín), *Μουσαγέτης* (guía de las Musas); este rasgo no es ciertamente el más frecuente en su caracterización helena, pero debe tenerse en cuenta porque es desarrollado por Horacio hasta un límite no previsto por el mito griego (Cf. Buisel, M. D. “La divinidad de Baco en la lírica horaciana”..., p. 86).

²²³ Después de considerar que Horacio podría haberse atribuido el carácter de *vir Mercurialis* por quizá “haber nacido bajo el influjo astrológico de Mercurio, inventor de la lira, lo que lo haría inclinado a la literatura”, o en razón de la posible pertenencia de su padre al *Collegium* patrocinado por el dios en el Aventino, M. D. Buisel estima que la razón estriba en “una motivación más entrañable y personal que va más allá de lo astral o de una hipotética membresía, Horacio se siente consustanciado con la ‘idiosincracia’ del dios, con su capacidad de acercamiento a las tribulaciones humanas, con su humor y su lira, con la cercanía de su patronato...” (“Horacio, vir Mercurialis”..., pp. 63-64).

²²⁴ Grimal, P. “Recherche sur l’épicurisme d’Horace...”, p. 159.

²²⁵ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes*..., p. xxi.

²²⁶ Cf. *Epistula ad Menoeceum*, 124: “Συνέθιξε δέ” ἐν τῷ νομίζειν μηδέν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γνώσις ὀρθῆ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον” (“ten la costumbre de pensar que la muerte nada tiene que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal

redescubrimiento de la piedad tradicional, de la moral y de los dioses le permite mirarla cara a cara sin desesperarse por su ineluctabilidad:

*Eheu fugaces, Postume, Postume,
labuntur anni nec pietas moram
 rugis et instanti senectae
 adferet indomitaque morti,
.....
linquenda tellus et domus et placens
uxor, neque harum quas colis arborum
 te praeter invisas cupressos
 ulla brevem dominum sequetur²²⁷*

Incluso en aquellas odas en que, siguiendo la tradición del género, canta al vino, a la primavera o al amor, suelen aparecer versos que evocan la suerte mortal del hombre, no para intentar otorgarle al placer un vanguardista aditamento artificial, sino para mover al lector a la prudencia y a una mesurada resignación respecto del mañana²²⁸, como se ve en la oda II, 3 *Aequam memento*:

*huc vina et unguenta et nimium brevis
flores amoenae ferre iube rosae,
 dum res et aetas et sororum
 fila trium patiuntur atra
.....
 victima nil miserantis Orci:
omnes eodem cogimur, omnium
versatur urna serius ocius
 sors exitura et nos in aeternum
 exilium inpositura cumbae²²⁹.*

radica en la sensación, y la muerte es privación de sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte nada tiene que ver con nosotros vuelve gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad”).

²²⁷ Od. II, 14, 1-4, 21-24: “Ay, Póstumo, Póstumo! Los años pasan fugaces y la piedad no ofrece dilación a las arrugas ni a la inminente vejez ni a la implacable muerte (...) hemos de dejar la tierra y la casa, y la amable esposa, y ni uno de estos árboles que cultivas te seguirá, efímero amo, excepto los odiosos cipreses”.

²²⁸ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes*, p. xxxiv.

²²⁹ “Manda traer aquí vinos y perfumes y rosas, flores demasiado efímeras, mientras que tu situación y tu edad y el hilo funesto de las tres hermanas te lo permitan (...) víctima del Orco que de nada se

Teniendo siempre presente que el tiempo huye sin parar un instante y que “*al igual golpea la pálida Muerte las moradas de los pobres y los palacios de los reyes*”²³⁰, Horacio insiste en la I, 28 *Te mari* acerca del carácter *moriturus* de todo hombre, lo cual debe entenderse teniendo en cuenta las implicancias gramaticales que ofrece el participio futuro, inmediatez y finalidad: el hombre no sólo “está a punto de morir”, sino que “está destinado” a ello²³¹. Siguiendo el ejemplo homérico²³², el poeta especifica que de la muerte no escapan ni sabios como Pitágoras ni héroes de doble naturaleza como Tántalo o Minos.

¿Cuál debe ser entonces la actitud del hombre ante esta oscura circunstancia? No ciertamente la de quien, *sepulcri inmemor*, no planea sino acumular riquezas en este mundo aún encontrándose al borde de la muerte (*sub ipsum funus*)²³³. El poeta en cambio le recuerda a su amigo Virgilio, dolido por el fallecimiento de Quintilio Varo, que el aprender a soportar lo que no es posible cambiar vuelve más leve la aceptación de tan dura ley:

*Durum: sed levius fit patientia
quidquid corrigere est nefas*²³⁴.

En el epodo XIII *Horrida tempestas*, la respuesta al envejecimiento y a la muerte se había limitado al *rapiamus occasionem de die*²³⁵ con canto y vino, dulce consuelo de una preocupación deformante (*deformis aegrimoniae*) y el consejo allí referido del centauro Quirón al joven Aquiles destinado a no volver de Troya parece coincidir en líneas generales con aquel *carpe viam, mihi crede* del ratón urbano de *Sat. II, 6, 93*.

apiada todos somos igualmente constreñidos; de todos se agita la suerte que tarde o temprano saldrá de la urna y nos pondrá en la barca hacia el eterno exilio” (Od. II, 3, 13-16 y 21-28).

²³⁰ *Od. I, 4, 13-14: “Pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas regumque turris”.*

²³¹ En *Od. II, 3, 4* llama *moriture* a Delio.

²³² Cf. *II, XXI, 110*.

²³³ *Od. II, 18, 18-19*.

²³⁴ *Od. I, 24, 19-20: “Es duro, pero la paciencia vuelve más leve lo que es sacrílego corregir”.*

²³⁵ *Epod. XIII, 3-4: “arrebateemos la ocasión al día”*, entendiéndose por ocasión el *καίρῶς*, el momento propicio.

Del mismo modo, en la oda I, 9 *Vides ut alta*, también la llegada del invierno, de la estación y de la vida, lo incita a usufructuar de los dulces amores y las danzas, antes de que la vejez merme las fuerzas juveniles²³⁶. Al abrigo de tormentas y preocupaciones, la voz poética llama a no inquirir el futuro, sino más bien tener por una ganancia los días otorgados por la Fortuna:

*Quid sit futurum cras, fuge quaerere, et
quem fors dierum cumque dabit, lucro
adpone...*²³⁷

Sin embargo, aparece un nuevo elemento que amplía los horizontes del *carpe diem* epicúreo: la esfera de lo divino. Al decir *permitte divis cetera* (v. 9), la oda llama a dejar el resto a los dioses, capaces de calmar los vientos (v. 10), es decir ceder lo que el hombre no puede dominar a aquellos que pueden incidir en el mundo de los mortales.

La oda I, 11 *Tu ne quaesieris* especifica que el hombre no escapa a esa incidencia: si bien el rechazo a la astrología es ciertamente de raigambre epicúrea²³⁸, aquí se precisa concretamente que aquello que no debe indagarse es el día de la muerte dispuesto por los dioses, no necesariamente porque después de dicho término no deba haber nada, sino porque hacerlo implicaría a su vez un sacrilegio (*scire nefas*):

*Tu ne quaesieris (scire nefas) quem mihi, quem tibi
finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios
temptaris numeros. Ut melius, quidquid erit pati!*²³⁹

²³⁶ También en la oda IV, 12, 25-28 la llegada de la primavera le hace aconsejar a un comerciante que deje un tanto su afán de lucro para gozar del momento presente, acordándose de las negras llamas de la muerte (*nigrorum memor ignium*).

²³⁷ *Od. I, 9, 13-15: "Deja de indagar qué ocurrirá mañana, y cada día que la suerte te conceda ponlo en tu haber"*.

²³⁸ Nisbet, R. - Hubbard, M., *A commentary on Horace: odes, Book I...*, pp. 134-142. El tema de las convergencias y divergencias con el epicureísmo en esta oda, está tratado en Traina, A. "Semantica del *carpe diem*". En: *RFIC* 101, 1973, pp. 5-21.

²³⁹ "No indagues (sacrílego es saberlo) qué término a ti y a mí los dioses nos han concedido, Leuconoe, ni ensayes horóscopos babilonios. ¡Cuánto mejor soportar lo que sea!" (*Od. I, 11, 1-3*).

La injerencia divina en el término de la vida (*quem tibi finem di dederint*) y la aceptación paciente de lo que haya de sobrevenir (*ut melius quidquid erit pati*), recomendada también en II, 3 (*Aequam memento rebus in arduis servare mentem*²⁴⁰), muestran ya su alejamiento de aquel materialismo hedonista heredado de Aristipo o de Filodemo que lo había llevado más de una vez a pretender someter la realidad a su antojo²⁴¹. En el mismo sentido, la epístola I, 11 revela que el alejamiento de las preocupaciones no se alcanza por el vino o el canto, ni tampoco huyendo a costas lejanas, sino mediante la razón y la prudencia que permiten ser agradecidos (*grata sume manu*) al *deus* que otorga (*fortunaverit*) cada hora.

*tu quamcumque deus tibi fortunaverit horam
grata sume manu neu dulcia differ in annum,
ut quocumque loco fueris, vixisse libenter
te dicas: nam si ratio et prudentia curas,
non locus effusi late maris arbiter aufert,
caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt*²⁴².

Por eso P. Grimal insiste en que el *carpe diem* del v. 8 de la oda “*ne consiste pas à cuellir les plaisirs du corps mais à libérer notre conscience des angoisses du devenir*”²⁴³. Ajena a ciertos reduccionismos posteriores, la expresión no significa sólo “saber vivir y disfrutar el día de hoy sin amargarse e inquietarse por lo que pueda suceder un mañana que no sabemos cuándo ni cómo ha de llegar”²⁴⁴ sino principalmente, como se desprende del sentido original de *carpo* (“tomar, atrapar, arrancar”²⁴⁵), “apresar el instante concedido desde el cielo aceptándolo tal cual

²⁴⁰ *Od.* II, 3, 1: “*Acuérdate de mantener en los momentos difíciles un espíritu ecuánime*”. A. J. Woodman (“*Horace, II, 3*”..., pp. 168-169) y F. Villeneuve (*Horace, Odes et Épodes*..., p. 60) destacan el carácter vívido de esta recomendación a Quinto Delio, sumamente inquieto y mutable, lo que complicaba sus alianzas políticas.

²⁴¹ *Epist.* I, 1, 19.

²⁴² “*Tu, cualquier hora que un dios afortunadamente te haya concedido, tómala con mano agradecida y no difieras de año en año sus dulzuras, de modo que en cualquier lugar en que estés puedas decir que has vivido de buena gana; pues si la razón y la prudencia, no el espacio ampliamente extendido del mar, pueden alejar las preocupaciones, quienes escapan más allá del mar cambian de cielo pero no de ánimo*” (*Epist.* I, 11, 23-27).

²⁴³ Grimal, P. “*Recherche sur l'épicurisme d'Horace*...”, p. 159. Véase también el artículo, menos preciso, de R. E. Grimm “*Horace's Carpe Diem*”. En: *CJ* 58, 1962-1963, pp. 313-317.

²⁴⁴ Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. xxii.

²⁴⁵ El *Lexicon* de D. Bo precisa que en *Od.* I, 11, 8 el sentido de *carpo* es *arripio* (“tomar con prisa o violencia”), derivado de *rapió*, el verbo que se usa con el mismo sentido en el epodo XIII. El significado de *gozar* sería posterior y dependiente de su objeto. A. Traina destaca a su vez que Horacio usa también como expresiones similares al *carpe diem* (*capiro* tomar para poseer, recoger, está

viene, es decir, con su carga de dolor incluída”²⁴⁶. De hecho, su contexto es la fugacidad del tiempo y la proximidad incalculable de la muerte que no se vence por el solo hecho de no pensar en ella:

... *sapias, vina liques, et spatio brevi
spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invida
aetas: carpe diem quam mínimum credula postero...*²⁴⁷

A. Traina precisa que *aetas* y *diem* constituyen dos polos entre los que se da el movimiento del *carpe*, significando *aetas* el tiempo en su continuidad (tiene la misma raíz que *aeternus* y que la voz griega *αἰεί*, siempre) por oposición al *tempus* (el tiempo segmentado, de *τέμνω* cortar), mientras que *diem* significa un tiempo puntual (al igual que *occasio*, *hora*, *praesens*, *quod ades*) con los que Horacio trata de neutralizar la fuga de la *aetas*. Esto reforzaría la idea de que no hay que confiarse a un futuro incierto cuya única certeza es la muerte²⁴⁸.

El tema del *carpe diem*, con sus distintos matices a lo largo de los *carmina*, indica la plena conciencia del poeta acerca de la vanidad de concebir una *spem longam* en la tierra, donde la muerte es la última línea de las cosas²⁴⁹.

en la frontera entre *capio* y *rapio*. Es el verbo que se usa para cosechar la vid. Implicaría velocidad pero no violencia. El significado secundario sería gustar o gozar) los verbos *rapio* (tomar con rapidez y violencia: *rapiamus, amici, occasionem de die*), y *sumo* (tomar como asumir), pero no *tollo* (tomar levantando) ni *prehendo* (tomar y tener firme) (“Semántica del *carpe diem*”. En: *RFIC* 101, 1973, pp. 6-10).

²⁴⁶ Buisel, M. D. “Muerte y apoteosis...”, p. 47.

²⁴⁷ *Od.* I, 11, 7-8: “*Sé prudente, filtra tus vinos, recorta una esperanza prolongada en breve espacio; mientras hablamos habrá huído la edad envidiosa. Atrapa el instante, en lo más mínimo te confíes al siguiente*”.

²⁴⁸ Traina, A. *Op. cit.*, p. 19.

²⁴⁹ *Epist.* I, 16, 79: *mors ultima linea rerum est*.

4. El camino a la trascendencia

Al abordar en Horacio el problema de la supervivencia e inmortalidad del alma individual una vez concluido el curso de la vida terrena, cierta crítica ha hecho casi un lugar común de su negación sin matices a partir de algunos pasajes repetidos frecuentemente sin demasiada profundidad: “No preguntes” sobre el más allá (*Tu ne quaesieris*, *Od.* I, 11), “la muerte es la última línea de las cosas” (*mors ultima linea rerum est*, *Epist.* I, 16, 79) y por lo tanto “no esperes nada inmortal” (*immortalia ne speres*, *Od.* IV, 7). A. Cuatrecasas sintetiza perfectamente esta opinión:

Horacio niega decididamente, en cambio, todo tipo de inmortalidad que no se base en la gloria, en la fama que pervive en la posteridad; por ello, precisamente, considera que el vehículo que conduce a los héroes y a los hombres a la inmortalidad es el buen poeta que, al cantarlos con su imperecedera poesía, perpetúa el recuerdo de su fama. Por lo demás –nos lo repite hasta la saciedad-, la muerte es el fin de todo, absolutamente de todo, para todos los hombres, insignes y humildes, ricos y pobres, buenos y malos²⁵⁰.

Como se analizó más arriba, Horacio ciertamente desatiende los consejos de Epicuro e insiste incansablemente sobre la ineluctabilidad de una muerte a la que no pueden sustraerse ni siquiera los héroes y los hijos de Zeus²⁵¹. En *Od.* I, 28, después de ejemplificar con Tántalo y Minos, se concluye sin rodeos que “a todos nos aguarda una misma noche y deberemos una vez recorrer el camino de la muerte”: *sed omnis una manet nox et calcanda semel via leti*²⁵². En efecto, el tema está presente desde el principio, despunta en *Epodos* y *Sátiras*, pero se desarrolla primordialmente en las *Odas*, reflejo nítido de sus renovadas inquietudes políticas y religiosas.

Aún así, el hecho de que el segundo volumen de los *Carmina* sea llamado el “*Todesbuch*” por W. Wili - en su opinión el libro de la muerte de la literatura

²⁵⁰ Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, pp. xiv-xv.

²⁵¹ Setaioli, A. “L’âme et son destin...”, p. 51.

²⁵² *Od.* I, 28, 16-17.

romana²⁵³-, no basta para inferir que en el venusino la muerte sea absolutamente “el fin de todo para los hombres”, o que las *Odas* nieguen “todo tipo de inmortalidad que no se base en la gloria, en la fama que pervive en la posteridad”, cuya expresión, dicho sea de paso, no es tomada muy en serio por D. West²⁵⁴. Los profundos cambios espirituales experimentados en la madurez del poeta y reconocidos entre otros por los citados análisis de E. A. Fredrickmeyer²⁵⁵ y V. Cremona²⁵⁶ a la oda I, 34, así como el progresivo atemperamiento del temor a la muerte que se refleja en la *sapientia* de sus últimas obras²⁵⁷, no pueden sino sembrar dudas acerca del carácter definitivo de semejante opinión, aún en el caso de que pueda llegar a haberla sostenido alguna vez.

La supervivencia del alma

Si se tiene en cuenta que desde los albores de la Antigüedad era admitida la supervivencia consciente de una *ψυχή* separada del cuerpo cuya interrelación con el mundo de los vivientes se plasmaba en los diversos modos de culto a las almas de los difuntos²⁵⁸, resulta más que sorprendente el afán de algunos especialistas por apuntalar su negación con afirmaciones tan genéricas y carentes de matices como las referidas a “*l’antico che non credeva nell’immortalità dell’anima*”²⁵⁹. Como se indicó en su momento, a lo largo del capítulo segundo acerca de la naturaleza e inmortalidad del alma en los poetas y filósofos que conformaban el universo intelectual de un hombre culto como Horacio, los únicos negadores crasos de la inmortalidad personal eran Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Del primero casi no hay rastros en Horacio, y del segundo el conocimiento de sus tesis le venía

²⁵³ Wili, W. *Op. cit.*, p.232.

²⁵⁴ “*How serious is Horace about poetry? He certainly deploys the same devices in his own case. He exaggerates when he says that he mingles with the gods. He picks on amusing details when he visualizes nymphs with satyrs (...) he uses the same terms for his own aspiration as he used for the aspirations of the others. He may win a crown of ivy as the charioteer wins the palm and each is raised to the gods, Horace even to the stars*” (West, D. *Horace Odes I...*, p. 5).

²⁵⁵ Cf. Fredericksmeyer, E. A. “Horace, C.I, 34: The conversion”. En: *TAPhA* 106, 1976, p.156.

²⁵⁶ Cf. Cremona, V. *La poesia civile di Orazio*, Milano, Vita e Pensiero, 1982. Véase también su intervención en la discusión que siguió a la ponencia de H. P. Syndikus en el coloquio de homenaje a Horacio organizado por la fundación Hardt en Vandeuves-Genève, del 24 al 29 de agosto de 1992. En: AA.VV. *Horace. L’œuvre et les imitations...*, p. 252.

²⁵⁷ Wili, W. *Op. cit.*, p. 232. El autor señala este atemperamiento en las *Epístolas*, obras del último período, cuya madurez y *sapientia* aventan el temor a la muerte en momentos en que la desesperación suele crecer con la proximidad de la hora.

²⁵⁸ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 59.

²⁵⁹ Cf. La Penna, A. *Orazio e l’ideología del Principato...*, p.138.

principalmente a través del *De Rerum Natura*²⁶⁰, lo que no le impidió en sus *Epístolas* citarlo en desacuerdo²⁶¹ y hasta ironizar sobre su materialismo atomista al decir que el *animus* sin el cuerpo del filósofo anda veloz lejos de las ocupaciones terrenas²⁶².

Con respecto a la *vexata quaestio* de su adscripción a la Escuela del Jardín, baste aquí recordar que, como oportunamente han señalado A. J. Festugière²⁶³, P. Grimal²⁶⁴, K. Büchner²⁶⁵, y W. Anderson²⁶⁶, lo que en las odas queda de epicureísmo carece de rigor sistemático; A. J. Woodman²⁶⁷ prefiere calificarlo de “*popular Epicureanism*” y O. Immish²⁶⁸ de “ecléctico”. No faltan, claro está, motivos epicúreos en las *Odas*, pero de ningún modo llegan a conformar el plan general de la colección como en el caso de Lucrecio. Además de su insistencia en el tema de la muerte y de la resignación que se recomienda ante ella, tampoco se avienen a la ortodoxia de la escuela el reconocimiento de la intervención providente de una Fortuna personal deificada en la historia, la relación entre culpa, muerte y expiación, o incluso su misma concepción de la poesía y del poeta. Hasta la inmortalidad de la fama que confiere el *vates*, no se alcanza sin el concurso divino ni la inspiración de la musa, de quien Horacio se reconoce *sacerdos*. Son demasiados elementos como para no tomar en serio la *conversio* del poeta y descartar de antemano toda referencia a lo divino o a la vida de ultratumba so capa de nota irónica o tópico literario de origen mítico que no excedería la realidad intratextual: “*Horatius non solum apertissime, sed verissime religiosum se fassus est*”²⁶⁹.

Por otra parte, en un poemario donde se subraya insistentemente el anhelo de una gloria que perdure más allá de esta vida, plasmada en la hermosa idea de que una

²⁶⁰ Cf. Mac Gann, M. J. *Studies in Horace's First Book of Epistles*. Brussels, 1969.

²⁶¹ *Ars Poetica*, 295-296.

²⁶² *Epist.* I, XII, 13: *dum peregre est animus sine corpore velox*.

²⁶³ Festugière, A. J. *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires, Eudeba, 1960.

²⁶⁴ Grimal, P. “Recherche sur l'épicurisme d'Horace”. En: *REL LXXI*, 1993, pp. 154-160. Es de notar que este artículo corrige su postura de 1975 que sostenía la tesis de un epicureísmo constante en Horacio (Cf. “*Les Odes Romaines d'Horace...*”, pp. 141-149).

²⁶⁵ Büchner, K. *Horace et Épicure. Actes du VIII ème Congrès*, Ass. G. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. 457-469.

²⁶⁶ Anderson, W. S. “The Roman Socrates: Horace and his Satire”. En: *Satire*. Ed. by J.-P. Sullivan, Bloomington, Indiana University Press, 1968, pp.1-37.

²⁶⁷ Cf. Woodman, A. J. “Horace, Odes II, 3”. En: *AJPh* 91, 1970, pp. 165-180.

²⁶⁸ Citado por Woodman, A. J. *Ibidem*.

²⁶⁹ Pighi, I. B. “De sacris Horatii carminibus”. En: *Latinitas*, 1962, p 174.

parte del *vates* evitará a la diosa de las incineraciones funerarias (“*non omnis moriar multaue pars mei vitabit Libitinam*”²⁷⁰), al tiempo que se reiteran las alusiones dramáticas a experiencias personales de vecindad con la muerte, no parece conveniente hipertrofiar el epicureísmo juvenil horaciano²⁷¹ y negar *a priori* que el poeta, como tantos célebres autores por él admirados, haya podido concebir seriamente el tema de la supervivencia *post mortem* del alma o al menos abrigar la esperanza de que la vida continúe en un más allá.

Horacio confirmó con su entrada en batalla la disposición generosa que exigía el proverbial patriotismo romano, fundado ante todo sobre el principio religioso de la *pietas* reconocido expresamente por el poeta²⁷². Sin menoscabo de la valía del honor y del desprecio del soldado por la muerte, el morir por la patria no le hubiera parecido tan *dulce et decorum*²⁷³ si no existiera al menos una lejana esperanza de recoger la gloria de un acto tan virtuoso. Como certifica el testimonio vivido de Cicerón “¿Acaso crees, para hablar también de mí, como es costumbre entre viejos, que iba yo a soportar tantos trabajos, día y noche, en paz y en guerra, si hubiera de concluir la gloria con la vida?”²⁷⁴

La citada expresión *mors ultima linea rerum est* de la *Epist.* I, 16, 79 no significa propiamente “la muerte es el final de todo”, como dice A. Setaioli²⁷⁵, sino

²⁷⁰ *Od.* III, 30, 6-7: “no moriré todo y parte de mí evitará a Libitina”. Libitina era la diosa itálica de la muerte.

²⁷¹ El hecho de que subsistan elementos epicúreos en sus obras de madurez no alcanza –sostiene V. Cremona– para negar su *conversio*: “*sarebbe sbagliato non voler parlare di conversione (...) solo perché negli ultimi componimenti ricorrono principi epicurei pertinenti alla sfera etica personale*” (*Op. cit.*, pp. 251-2).

²⁷² *Od.* III, 6, 5: *Dis te minorem quod geris, imperas*. “Porque te conduces como inferior a los dioses, ¡oh romano!, dominas”. P. Grimal, nota además que el origen de la concepción moral del célebre verso es la *Ética Nicomaquea* III, 12, 1117 b et ss (Cf. “*Les Odes Romaines d’Horace...*”, p. 148).

²⁷³ *Od.* III, 2, 13: *dulce et decorum est pro patria mori*. A. Caponnetto destaca las virtudes horacianas y elogia al “poeta preocupado y severo que lamenta los extravíos, el moralista que condena al epicureísmo, el sarcástico que protesta contra los excesos, el profeta que anuncia males irrefrenables de no volverse al orden, es también un noble romano que nos enseña por contraste cómo hacer del hombre un combatiente de la tierra y del cielo. Con perseverancia en la búsqueda de la justicia, con resignación en la pobreza y desdén por las ambiciones vulgares. Con respeto hacia sí mismo y hacia las cosas egregias. Con amor a la patria hasta la pérdida del temor a la muerte” (“El sentido de la lucha en Grecia y Roma”. En: *Gladius* 18. Buenos Aires, 1989, p. 163).

²⁷⁴ *De Senectute*, XXIII: “...an censes, ut de me ipse aliquid more senum glorier, me tantos labores diurnos nocturnosque domi militiaeque suscepturum fuisse, si isdem finibus gloriam meam quibus vitam essem terminaturus?”

²⁷⁵ Cf. Setaioli, A. “L’âme et son destin...”, p. 59. También así traduce A. Cuatrecasas, para quien “esta epístola, impregnada de ideas estoicas, representa el largo camino recorrido por el poeta desde el epicureísmo de sus odas y epodos” (*Op. cit.*, p. 294).

que es “la última línea de las cosas”. La imagen proviene de la línea de tiza que se pintaba en la pista para señalar la meta, el final de la carrera. Lejos de enseñar que el espíritu humano se cuente entre esas “cosas” que fenecen, “*Horacio juega con el doble sentido de la palabra identificando texto y vida*”²⁷⁶ e indicando que aquello que termina con la muerte no es sino el curso (“la carrera”) de esta vida terrena²⁷⁷, en perfecta consonancia con el sentido de la *Sat.* II, 6 y la problemática traducción de las *mortales animas* del ya estudiado v. 94.

Ya se apuntó que en I, 11 no se afirma que después de la muerte no haya nada²⁷⁸, sino que la expresión *carpe diem* se orienta más bien a desalentar la fijación de la esperanza en el breve espacio de la vida terrena (*spatio brevi spem longam reseces*) y a aceptar con serena resignación lo que Júpiter haya dispuesto (*quidquid erit pati*), sin que quede eliminada en el texto la posibilidad de un más allá. De igual modo, también en I, 4, *Solvitur acris hiems* se precisa que es “la suma de nuestra breve vida” la que “nos impide albergar una larga esperanza” (*vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam*, v. 16) antes de que la noche de la muerte nos apremie a descender con los antepasados a las moradas infernales en donde la continuidad existencial del destinatario, en este caso Sestio, está indicada por la prolongación del uso de la segunda persona para referirse a las acciones que el mismo sujeto hará o dejará de hacer al estar privado del cuerpo y de la luz:

*iam te premet nox fabulaeque Manes
et domus exilis Plutonia; quo simul mearis,
nec regna vini sortiere talis
nec tenerum Lycidan mirabere...*²⁷⁹

²⁷⁶ Silvestre, H. *Op. cit.*, p. 443.

²⁷⁷ En el contexto estoico de la epístola, donde se habla de la felicidad y del hombre verdaderamente libre, se hace mención al carácter liberador que la muerte tiene para el hombre virtuoso. E. Turolla trae a colación las palabras de Catón de Utica al disponerse a morir (*νῦν ἐμὸς εἶμι*) y las de Séneca en su epístola a Lucilio: ‘*Meditare mortem*’, *qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, serviré didicit* (*Op. cit.*, p. 1014).

²⁷⁸ E. Turolla explica que con el sintagma *quem finem* él hace referencia a la curiosidad sacrílega (*nefas*) de Leuconœ que, tentando los oráculos babilonios, “*voleva sapere quanto sarebbe durata la vita di lei e di lui che si amavano*” (*Op. cit.*, p. 490).

²⁷⁹ *Od.* I, 4, 16-20: “*pronto te apremiará la noche y los mentados Manes y la incorpórea morada de Plutón, adonde apenas llegues no echarás a suertes con dados los reinos del vino ni admirarás al tierno Lycias...*”. Es de notar que hasta A. Setaioli, que niega toda trascendencia al alma en Horacio, debe admitir, al estudiar este pasaje, que “*si la partie rationnelle d’Horace est convaincue que la mort équivaut à l’anéantissement total soit du corps soit de l’âme, il y a aussi une partie obscure, qui ne réussit pas à accepter cet anéantissement avec la sérénité d’Épicure et considère la mort non pas*

Un cuadro similar puede encontrarse en IV, 7 *Diffugere nives*²⁸⁰, donde el poeta recuerda que la inmortalidad no puede alcanzarse en el curso de la vida presente (*Immortalia ne speres, monet annus et alium quae rapit hora diem*²⁸¹) y a la vez menciona un desierto más allá cuyas tinieblas infernales (*infernis tenebris*, v. 25) el alma del hombre comparte, al llegarle la muerte (*ubi decidimus*), con Eneas y otras *umbrae* que han dejado su antiguo cuerpo en el polvo:

*nos ubi decidimus
quo pater Aeneas, quo dives Tullus et Ancus,
pulvis et umbra sumus*²⁸².

Más aún, Horacio suele asociar la muerte con el más allá, expresamente negado por Epicuro y luego por Lucrecio, como si ambos se vieran mutuamente

comme un tranquille port de paix, mais bien comme un saut vers l'inconnu (“L’âme et son destin...”, p. 62).

²⁸⁰ E. Fraenkel considera la oda *Diffugere nives* superior en perfección a su precursora (*forerunner*) *Solvitur acris hiems*, pues más allá de los motivos, imágenes y estructura comunes, hay mayor fineza conceptual (*Op. cit.*, p. 419). A. J. Woodman por el contrario inclina sus preferencias por I, 4 por hallarla más unificada en virtud de la constante presencia del tema de la muerte, lo cual no ocurriría en IV, 7 a causa del *break* que representa el tema del cambio en la naturaleza (“Horace’s Odes *Diffugere nives* and *Solvitur acris hiems*”). En: *Latomus* XXXI, fasc. 3, 1972, p. 752 et ss). A nuestro juicio dicho cambio no introduciría una partición estructural ya que muestra el contraste, reconocido por D. Norberg, entre la ciclicidad de la naturaleza y la vida del hombre, que nace y muere una sola vez (“Le quatrième livre des odes d’Horace”. En: *Emerita* XX, Semestre 1, 1952, p. 107).

²⁸¹ *Od. IV, 7, 7-8*: “no esperes nada inmortal, nos advierte el año y la hora que se lleva al benéfico día”. Es clara la referencia a Píndaro en su *Pith.* III, 61-62: *μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεύδῃ* (“no te afanes, alma mía, por una vida inmortal”). D. Norberg precisa que lo perecerero es “la vie humaine” y que sólo el poeta podría darle al hombre “une gloire éternelle” por su poesía (“Le quatrième livre des odes d’Horace”..., p. 101).

²⁸² *Od. IV, 7, 14-16*: “nosotros cuando caemos a donde [está] el padre Eneas, a donde el rico Tulo y Anco, somos polvo y sombra”. E. Turolla (*Op. cit.*, p. 811) prefiere en lugar de *pater Aeneas* la lección *pius Aeneas* consignada en varios manuscritos y de clara reminiscencia virgiliana. También H. Wagenwoort (“Horace and Virgil”. En: *Studies in Roman Literature*, Leiden, 1956, pp. 80-83), pero distingue entre ‘*pietas*’ virgiliana y horaciana. La de Virgilio derivaría de la de Cicerón y significaría ‘the obedient devotion to duty of the individual towards the divinity, inducing him to subordinate his own interests to the welfare of the republica’. La de Horacio, en sentido epicúreo, debería entenderse como ‘the peace of mind emanating from a proper conception of the gods’. De allí que interpreta que el ‘*pius Aeneas*’ tenga un ‘*ironical meaning*’, ya que la *pietas* ‘is of absolutely no avail against the necitas moriendi’ (en v. 23 la ‘*pietas*’ no le sirve a Torcuato para ‘*restituere*’ ni a Postumo en II, 14). Sin embargo puede observarse que es el crítico, y no el poeta, quien le estaría exigiendo a la *pietas* el restituir a Torcuato de la muerte, cosa contraria al orden natural entre los gentiles, donde tal virtud ayuda a vivir como se debe en la tierra y a estar en buen lugar *post mortem*. F. Villeneuve (*Op. cit.*, p. 167) y A. Kiessling estiman en cambio más apropiada la variante *pater* por relacionarse mejor con la idea de realeza presente también en *Tullus et Ancus* (*Horaz. Oden...*, p. 426), amén de que también está tomada de la *Eneida* (I, 699). Para A. J. Woodman, además, la referencia a los reyes reafirma el carácter mortal de hombres y héroes que ya había desarrollado Ennio con el mismo ejemplo de Anco (*postquam lumina sis oculis bonus Ancus reliquit*, “después que el buen Anco perdió la lumbre de sus ojos”) en *Anal. Frag.* 149 (“Horace’s Odes *Diffugere nives* and *Solvitur acris hiems*”..., p. 752 et ss).

implicados, según puede apreciarse en II, 20 (*Non ego obibo nec Stygia cohibebor unda*²⁸³), en II, 13, cuando la caída de un árbol estuvo a punto de hacerle ver los *furvae regna Proserpinae*²⁸⁴, y en III, 4, donde la Tierra llora a sus hijos a la vez sepultados en ella y enviados por el rayo al lívido Orco:

*iniecta monstris Terra dolet suis
maeretque partus fulmine luridum
missos ad Orcum*²⁸⁵.

También en II, 3 la muerte a todos obligatoria nos coloca “en la barca hacia el eterno exilio”, con evidentes alusiones a la nave de Caronte, el barquero de la laguna Estigia:

*omnes eodem cogimur, omnium
versatur urna serius ocius
sors exitura et nos in aeternum
exilium impositura cumbae*²⁸⁶.

Y en la oda II, 17 es el propio poeta el que afirma con juramento (*dixi sacramentum*, v. 10) que si a su amigo Mecenas, parte de su alma (*meae partem animae*) la muerte lo lleva primero que a él, lo acompañará sin demora como compañero del *supremum iter* (vv. 11-12):

*...Non ego perfidum
dixi sacramentum: ibimus, ibimus,
utcumque praecedes, supremum
carpere iter comites parati*²⁸⁷.

²⁸³ *Od. II, 20, 7-9*. “...yo (...) no moriré ni seré retenido por las olas Estigias”.

²⁸⁴ *Od. II, 13, 21*: “los reinos de la sombría Proserpina”.

²⁸⁵ *Od. III, 4, 73-75*: “La Tierra llora a sus monstruos en ella sepultados y se duele por sus hijos enviados por el rayo al lívido Orco”.

²⁸⁶ *Od. II, 3, 25-28*: “Todos somos empujados al mismo lugar [Orco], se agita más lenta o más rápidamente la suerte de todos que habrá de salir de la urna y que nos pondrá en la barca hacia el eterno exilio”.

²⁸⁷ *Od. II, 17, 9-12*: “No hice un falso juramento: iremos, iremos, apenas me precedas, dispuestos a asumir como compañeros el viaje supremo”. En su comentario, R. Nisbet y M. Hubbard, precisan que tal vez por una enfermedad Mecenas inquietó al poeta al estimar próxima su propia muerte. Horacio no dejó de cumplir su profético juramento y siguió a su amigo apenas dos meses después de la muerte de Mecenas en 8 a. C. (*Op. cit.* pp. 271-287).

La antes mencionada oda, I, 28 *Te mari*, considerada por F. Buffière “*sa propre oraison funèbre*”²⁸⁸, aparece dedicada al pitagórico Arquitas, contemporáneo de Platón. A fin de resaltar el carácter *moriturus* del hombre y del héroe, se distancia irónicamente de la metempsicosis órfica citando el caso de Euforbo²⁸⁹, hijo de Pantho, del cual Pitágoras, según su propia afirmación, habría sido su reencarnación²⁹⁰ y por lo tanto habría muerto dos veces. El poeta, que se aleja del filósofo griego al señalar que el camino de la muerte, donde les aguarda una noche perpetua, se pisa una sola vez (*sed omnes una manet nox et calcanda semel via leti*, vv. 15-16)²⁹¹, admite concederle sin embargo que a la muerte se le entrega sólo la materia (*nervos atque cutem morti concesserat atri* en v. 13 y *ossibus et capiti*, en el v. 24), pues si bien el hombre es de *animo morituro*²⁹² (vv. 5-6), su alma (para Porfirión, la del mismo Arquitas²⁹³) sigue viva y se le aparece a un marinero para pedirle el entierro de los despojos que reconoce como pertenecientes a su cuerpo, so pena de terribles castigos para sus hijos inocentes²⁹⁴.

*at tu, nauta, vagae ne parce malignus harenae
ossibus et capiti inhumato
particulam dare...*²⁹⁵

²⁸⁸ Buffière, F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, Belles Lettres, 1956, p. 500. El autor encuentra reminiscencias pitagóricas a la reencarnación y a la vasta comunidad con la naturaleza animada.

²⁸⁹ Cf. *Il* XVII, 51-60.

²⁹⁰ Como se recordará Pitágoras sostenía que el alma humana tenía origen divino y sufría encerrada dentro del cuerpo como de una tumba hasta que lograba purificarse en un ciclo de reencarnaciones.

²⁹¹ La misma idea de que se muere una sola vez es reafirmada en *IV*, 7, 21 al decirle a Torcuato *cum semel occideris...* R. Nisbet y M. Hubbard descartan absolutamente en *I*, 28, 16 la alternativa no testimoniada *simul* (Cf. *Horace: Odes I...*, p. 329).

²⁹² D. Bo señala que aquí *animo* está en su acepción de *ingenio* porque se refiere a la contemplación científica realizada por Arquitas en su vida mortal. También caben reminiscencias del *θυμός* homérico, usado para indicar el ánimo como aliento vital que deja el cuerpo al morir (Cf. *Il* V, 696-698): *animus* no supe aquí ni por “alma” ni por “coraje”, como en *II*, 10, sino más bien por “vida” o “*élan vital*”, como traduce A. Gómez Robledo (*Op. cit.*, p. 305).

²⁹³ Para F. Villeneuve se trata del espectro de un marinero que reflexiona ante el cuerpo insepulto de Arquitas y luego le pide a otro marinero que lo entierre (*Horace. Odes et Épodes...*, p. 40). E. Turolla, por su parte especula que un marinero vivo reconoce desde un barco el cuerpo insepulto de Arquitas cuyo espectro le responde al marinero (*Op. cit.*, p. 544).

²⁹⁴ La relevancia de tal aparición es soslayada por A. Setaioli, que concluye que en el sintagma *animo morituro* se halla “*la position la plus sincère d'Horace sur ce qui nous attend après la mort: l'anéantissement total, qu'on ne peut pas empêcher par aucune mérite, soit philosophique ou scientifique, soit morale*” (“*L'âme et son destin...*”, p. 56).

²⁹⁵ *Od. I*, 28, 23-25: “*más tu, marinero, no olvides, maligno, dar un poco de ligera arena a mis huesos y cabeza insepulta*”.

Además de que, como observa Ehnmark, “*el culto mortuorio y las provisiones para salvaguardar el cuerpo*” implican ya la idea de que de algún modo “*el alma sigue con el cuerpo, esto es, que la segunda vida es una continuación*”²⁹⁶, esta oda de explícito contenido filosófico²⁹⁷ da cuenta de la antigua tradición, recogida en Homero y luego por Virgilio²⁹⁸, de que aún después de la muerte sigue existiendo una misteriosa relación entre el cuerpo del difunto y su alma, que conserva su identidad personal y que sin embargo no puede descender a las “mansiones del Hades” (εἰν ᾿Αΐδαο δόμοισι)²⁹⁹ ni encontrar descanso mientras sus despojos permanezcan insepultos.

En un célebre pasaje de *Ilíada* de notables implicancias para entender la psicología homérica y antigua en general³⁰⁰, el alma de Patroclo se aparece en sueños a Aquiles para suplicarle que lo entierre cuanto antes porque quiere cruzar las puertas del Hades y no se lo permiten las demás almas hasta tanto no se realicen convenientemente sus exequias:

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλήρος δειλοῖο 65
 πάντ' αὐτῷ μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ' εἰκυῖα
 καὶ φωνήν, καὶ τοῖα περὶ χροῖ εἴματα ἔστο·
 στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς καί μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν·
 εὔδεις, αὐτὰρ ἐμεῖο λελασμένος ἔπλευ Ἄχιλλεῦ.
 οὐ μὲν μευ ζῶοντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος· 70
 θάπτέ με ὅττι τάχιστα πύλας ᾿Αΐδαο περήσω.
 τῆλέ με εἶργουσι ψυχαὶ εἰδῶλα καμώντων,
 οὐδέ με πω μίσησθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν,
 ἀλλ' αὐτως ἀλάλημαι ἂν' εὐρυπυλῆς ᾿Αΐδος δῶ.
 καί μοι δὸς τὴν χεῖρ' ὀλοφύρομαι, οὐ γὰρ ἔτ' αὖτις 75

²⁹⁶ Cit. por D. Torres (*La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 324).

²⁹⁷ “...the poem starts with twenty lines of philosophizing. It is not till line 22 that we realize that a dead is speaking” (West, D. *Horace Odes I...*, p. 132).

²⁹⁸ Véase el episodio de Palinuro, cuya alma encuentra Eneas lamentando su carencia de sepultura para sus restos, en *Aen.* 362-383.

²⁹⁹ *Il XXIII*, 103.

³⁰⁰ Así, para E. Turolla “*il mondo antico ci offre, espresso chiaramente, un profilo caratteristico; preparato già e quasi preannunziato nel canto dei grandi poeti, Omero in modo particolare, il profilo riceve i segni definitivi per opera dei filosofi, specie posteriori a Socrate che, divisi per accenti particolari, hanno in comune premesse e risoluzioni*” (*Op. cit.*, p. 417).

νίσομαι ἐξ Ἄϊδαο, ἐπὴν με πυρὸς λελάχητε³⁰¹.

Del texto se desprende que, para la tradición helena, malinterpretada frecuentemente por cierta crítica anclada más arriba, ya mucho antes de los diálogos platónicos o de las formulaciones sistemáticas del *De Anima* de Aristóteles³⁰² y su *σύνολον*, el hombre detenta alma y cuerpo propios (vv. 65, 67, 76), y que, una vez rota dicha unión por la muerte (v. 70), su alma sobrevive a la disgregación corpórea conservando el núcleo consciente de la personalidad (vv. 70-71) para descender a un lugar a ellas destinado que le es incluso preferible a la eventualidad de continuar vagando fuera del mismo (vv. 71-74). Además, el alma supérstite no sólo conserva los rasgos distintivos (en este caso, de Patroclo v. 65-67), sino que también asume la representación del compuesto (vv. 69-71, 75-76) aunque deba sufrir el carecer de su cuerpo y ya no pueda animarlo:

Ὡς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλησιν
οὐδ' ἔλαβε· ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἥϋτε καπνὸς
ᾧχετο τετριγυῖα³⁰³

Amén de distinguir por una parte la realidad propia y por otra el término figurado que se usa para compararla (*ἥϋτε καπνὸς*, “como el humo”), las almas sobrevivientes son llamadas indistintamente en un mismo verso, el 72, con su término propio de *ψυχαὶ* y apositivamente con el metafórico de *εἶδωλα* (forma,

³⁰¹ Cf. *Il* XXIII, 65-76: “Y llegó el alma del mísero Patroclo, en todo parecida a él, en la talla, en los bellos ojos, en la voz y en las ropas que vestía en torno a su cuerpo. Se detuvo sobre su cabeza y le dijo estas palabras: duermes y apareces ya olvidado de mí, Aquiles. En vida nunca te descuidaste, pero sí ahora que estoy muerto. Entiérrame para que atraviere lo más rápido posible las puertas del Hades. Alejado me retienen las almas, las sombras de los difuntos y todavía no están unidas a mí del otro lado del río, sino que inútilmente vago por la mansión de vastas puertas de Hades. Dame también la mano, te lo pido por piedad, pues ya no volveré a regresar del Hades cuando me hagáis partícipe del fuego”.

³⁰² “...Vediamo in tanto in Omero. È certo che la poesia, quand'è vera, nel suo ineffabile linguaggio, non solo precorre l'esperienza razionale, più tarda e più limitata, ma folle illuminata per luce interiore, arriva a cogliere in profondità significazioni definitive che poi a fatica le generazioni venturose acqueriranno per proprio conto; e al termine di un lungo cammino osserveranno stupite che nelle origini dei secoli i poeti avevano già detto ciò che razionalizzando ora esse trovano per via riflessa...” (Turolla, E. *Op. cit.*, p. 417). C. A. Disandro da un paso más y pone a Homero como “fundamento de la filosofía (...) Sin Homero no hay lenguaje filosófico, no hay filosofía griega, ya que él propone el espacio espiritual en el que se dará la meditación”. Dice que “no es filósofo” en el sentido de que “su certeza no es una certeza técnico-racional, sino que es la certeza inicial y misteriosa que la razón no puede alcanzar”, pero sí lo es en cuanto “ha puesto los fundamentos de todo el lenguaje especulativo, que siempre parte de él” (*Humanismo...*, pp. 200-201).

³⁰³ *Il* XXIII, 99-101: “Así hablo y tendió los brazos hacia él, pero no lo pudo tocar; el alma, como el humo, bajo tierra se desvaneció entre leves susurros”.

figura, sombra, imagen), sin que quede lugar a tomar este último en sentido literal físico y reducir la *ψυχή* a una mera imagen evanescente. Lejos de disolverse en la nada, el alma humana, junto con su identidad, conserva su memoria, su inteligencia y su voluntad, al punto tal de recordar precisos acontecimientos pasados y dar indicaciones sobre los mismos, así como de conocer e incluso profetizar sobre un futuro desconocido en la vida terrena:

*καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
τείχει ὑπο Τρώων εὐηφενέων ἀπολέσθαι*³⁰⁴.

Lejos del racionalismo que algunos de sus críticos posteriores tratarían de atribuirle, Homero cierra este episodio con una reflexión filosófica puesta en boca de Aquiles, en este caso heraldo de la voz autoral del poeta, para quien el alma en el más allá no se ha desvanecido en la nada³⁰⁵, sino que es algo, o mejor, alguien (*τίς*), que en su triste condición, continúa su existencia personal en el Hades:

*ὃ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἶν' Αἴδαο δόμοισι
ψυχή καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν*³⁰⁶.

En el caso de Horacio, el fragmento mencionado cobra especial relevancia pues su proyección en la oda a Arquitas ha sido expresamente reconocida por la crítica³⁰⁷. Sin embargo, la influencia de *Ilíada* o de *Odisea* es patente también en muchas otras, y en el tema del alma en el más allá A. J. Woodman observa “ecos homéricos”³⁰⁸ en las ya aludidas II, 3 y II, 13 así como en I, 24, y II, 14. S. T. Kelly³⁰⁹ los halla a su vez en la citada IV, 7 y su célebre *pulvis et umbra sumus*, donde el más simple análisis léxico remite a las “sombras” de la *νεκρία*³¹⁰ que ya

³⁰⁴ II XXIII, 80-81: “también tu propio destino, Aquiles semejante a los dioses, es perecer al pie de la muralla de los acaudalados troyanos”.

³⁰⁵ Más allá de los matices y particularidades, ésta suele ser la opinión general de autores de tendencias tan diversas como E. Rodhe, Th. Gomperz, F. Buffière, G. Kirk, J. Raven e incluso A. Gómez Robledo y C. Fabro, cuyos argumentos se discutieron oportunamente.

³⁰⁶ II XXIII, 103-104: “Ah, entonces es alguien el alma y la sombra en las mansiones del Hades, pero de ningún modo hay en ella vísceras”.

³⁰⁷ Cf. Turolla, E. *Op. cit.*, p. 542.

³⁰⁸ Cf. Woodman, A. J. “Eheu fugaces”. En: *Latomus* XXVI, fasc. 2, 1967, p. 383. Véase también Woodman, A. J. “Horace, Odes II, 3”. En: *AJPh* 91, 1970, p. 179.

³⁰⁹ Kelly, S. T. “The shackles of forgetfulness: Horace, C. IV, 7”. En: *Latomus* XLI, 1982, p. 816.

³¹⁰ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, p. 168.

Virgilio había interpretado como *tenuis sine corpore vitas*³¹¹ depositarias de la psicología remanente³¹².

En I, 24 *Quis desiderio*, canto fúnebre o *ἐπικεθήδιον* por la muerte de Quintilio Varo, el alma exangüe del difunto amigo de Virgilio, abrumada por un *sopor perpetuus*, eufemismo homérico por *mors*³¹³ que sugiere la perdurabilidad de las almas en el más allá³¹⁴, es calificada de *vana imago* (*εἶδωλον*) en el v. 15³¹⁵ y llevada por Mercurio hacia su negro rebaño, como en *Odisea XXIV*.

En la oda II, 13, Horacio usa la palabra *umbrae* para referirse a aquellas almas que, arrebatadas por “los imprevistos golpes de la muerte”, admiran cómo Safo y Alceo entonan en el más allá “cantos dignos de sacro silencio”:

*Utrumque sacro digna silentio
mirantur umbrae dicere, sed magis
pugnas et exactos tyrannos
densum umeris bibit aure volgus*³¹⁶

A pesar de ser considerada “pesimista” por Woodman³¹⁷, la oda IV, 7 reafirma con el *pulvis et umbra sumus* del v. 16 su definitivo alejamiento de la concepción epicúrea de la muerte como mera dispersión atómica en la nada³¹⁸. En un contexto donde el contraste entre el continuo fluir de las estaciones, cuyo ciclo no deja de fenecer y renacer, y la vida del hombre, que nace y muere una sola vez

³¹¹ “...*tenuis vidae sine corpore*” (*Aen.* VI, 293).

³¹² Claro ejemplo de la conservación de las características psicológicas en las *umbrae* del más allá es el ya citado caso de la actitud de Dido en su encuentro con Eneas en *Aen.* 469-474. A. Setaioli, sin embargo, cree encontrar allí una prueba de que en Horacio “*après la mort il n’y a plus rien*” (“L’âme et son destin...”, p. 59).

³¹³ Cf. *Il* XI, 241 y su “sueño de bronce” (*χάλκεον ὕπνον*) retomado por Virgilio con su *ferreus somnus* de *Aen.* X, 745.

³¹⁴ En el mismo sentido Catulo la llama *nox perpetua* en *Carm.* V, 6.

³¹⁵ *Od.* I, 24, 15: *num vanae redeat sanguis imagini?* “¿acaso podría volver la sangre a su vana sombra?”.

³¹⁶ *Od.* II, 13, 29-32: “*Cantos dignos de sacro silencio, las sombras los admiran entonar, pero más aún los combates y los tiranos expulsados hombro con hombro la turba los bebe de oído*”.

³¹⁷ Cf. Woodman, A. J. “Horace’s odes *Diffugere nives* and *Solvitur acris hiems*”..., p. 752 et ss.

³¹⁸ De hecho el *Lexicon* de D. Bo cita este pasaje en la cuarta acepción, equivalente a *Manes, lemures*, descartando la acepción de sombra en sentido físico.

(*semel*), recuerda la irreversibilidad de la muerte³¹⁹, la oda muestra que, mientras del cuerpo no queda más que polvo, el hombre subsiste en la menguada condición de *umbra*³²⁰ destinada a las *infernis tenebris* y sujeta a las *Lethaea vincula*, las cadenas del Leteo, que han llevado a plantear la cuestión del olvido y la memoria en el Hades.

*cum semel occideris et de te splendida Minos
fecerit arbitria,
non, Torquate, genus, non te facundia, non te
restituēt pietas.
infernīs neque enim tenebris Diana pudicūm
liberat Hippolytūm
nec Lethaea valet Theseus abrumpere caro
vincula Pirithoo*³²¹.

Sin estimar suficientemente el hecho de que la clave de bóveda de la oda resida en que una vez pronunciada la diáfana sentencia de Minos, ni el linaje, ni la elocuencia ni la piedad, así como tampoco el favor de una diosa o la amistad de un héroe, alcanzan para restituir al hombre a la tierra de los vivientes, S. T. Kelly ha querido ver en los *Lethaeae vincula* la prueba de que “*Pirito, y todos los muertos, parecen haber olvidado todo lo que hicieron y conocieron junto a nosotros, como aquel guerrero muerto de Homero, λελασμένος ἵπποσυνάων, olvidado del arte de la equitación*”³²². La referencia corresponde al v. 40 del canto XXIV de *Odisea*, cuyos primeros 200 versos transcurren en el más allá, cuando Hermes *ψυχοπομπός* reúne a las almas de los héroes en el prado de Asfódelos. Allí, lejos de aparecer como reflejos sin identidad ni recuerdo de su vida anterior, el texto presenta a las

³¹⁹ D. Norberg señala que es justamente en el libro IV donde el arte de Horacio se expresa particularmente en la contraposición de diferentes motivos (“Le quatrième livre des odes d’Horace”. En: *Emerita* XX, Semestre 1, 1952, p. 107).

³²⁰ Para M. D. Buisel “*la inanidad de las cosas mortales en un contexto que admite el más allá no puede tener sentido de aniquilación absoluta; es cierto que el paso aborrecido del tiempo destruye en el aquende todas las realidades, pero debemos hacer una restricción: permanece una umbra de lo que fuimos, aminorada y empobrecida, y muy distante de la plenitud de la ψυχή platónica*” (“Muerte y apoteosis...”, pp. 54-55).

³²¹ *Od. IV, 7, 21-28*: “*Cuando hayas muerto, por única vez, y Minos haya pronunciado su diáfana sentencia, no te devolverá a la vida, Torcuato, ni el linaje, ni la elocuencia, ni la piedad. Ni Diana libra de las tinieblas inferiores al casto Hipólito ni Teseo puede romper las cadenas leteas a su querido Piríto*”.

³²² Kelly, S. T. *Op. cit.*, p. 816.

ψυχαί como “imágenes de hombres exhaustos” (εἶδωλα καμόντων) perfectamente identificados y platicando sobre los tristes acontecimientos que los hicieron morir:

εὔρον δε ψυχὴν Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
καὶ Πατροκλῆος καὶ ἀμύμονος Ἀντιλόχοιο
Αἴαντός θ', ὃς ἄριστος ἔην εἰδός τε δέμας τε
τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλείωνα.
ὣς οἱ μεν περὶ κείνον ὀμίλειον· ἀγκίμολον δε
ἦλυθ' ἔπι ψυχῇ Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο
ἀχνυμένη· περὶ δ' ἄλλαι ἀγηγέραθ', ὅσσοι ἄμ' αὐτῷ
οἴκῳ ἐν Αἰγίσθοιο θάνον καὶ πότμον ἐπέσπον³²³.

En ese contexto, la expresión citada es parte del diálogo en el que Agamenón y Aquiles se recuerdan mutuamente las circunstancias de sus respectivas muertes. El Atrida describe minuciosamente la pelea por el cuerpo inerte del Périda, y a él se refiere, y no a su alma en el Hades, cuando dice: “Tú allí bajo tal polvareda imponente en grandeza yacías, olvidado de conducir caballos” (σὺ δ' ἐν στροφάλιγγι κόνιης κείσο μέγας μεγαλωστί, λελασμένος ἵπποσυνάων)³²⁴. La imagen, tal vez con algo de fina ironía, significa simplemente que el héroe yaciente ya no podía conducir ni al carro ni a su cabalgadura, y no ofrece de por sí lugar para concluir a partir de ella la pérdida de la memoria de todas las almas en los poemas homéricos y en los horacianos.

Los *Lethaea vincula* de IV, 7, 27-28 remiten a las tradiciones órfico-pitagóricas de la metempsicosis³²⁵, en las cuales el Leteo era el río del que debían beber las almas antes de entrar en la vida, y no al salir de ella, para de olvidar las vidas anteriores. Así aparece también en el mito de Er, empleado por Platón con el fin de que “consideremos al alma inmortal y capaz de soportar todos los bienes y todos los males”³²⁶. En un autor que en el mismo *carmen* insiste acerca del carácter

³²³ *Odys.* XXIV, 15-22: “Encontráronse allí con las almas de Aquiles, hijo de Peleo, de Patroclo, de Antíloco, el héroe sin mengua, y con ellas la de Áyax, en cuerpo y belleza el mejor de todos los argivos después del Périda intachable. Agrupados junto a Aquiles hablaban los otros cuatro, y, en esto, se acercó al Atrida Agamenón; llegaba sumido en tristeza, y en torno reuníanse las almas de aquellos que su sino cumplieron en las casas de Egisto”.

³²⁴ *Odys.* XXIV, 39-40.

³²⁵ Jowett, B – Campbell, L. *Plato's Republic*. Oxford, 1984, T. III, p. 467.

³²⁶ *Rep.* X, 621 d. El relato del mundo de las almas a cargo de este soldado al que se le prohibió beber del Leteo antes de volver a la vida empieza en 614 a.

único (*cum semel occideris*, v. 21) e irreversible de la muerte (*non, Torquate, genus, non te facundia, non te restituet pietas*, vv. 23-24), dichos *vincula* no pueden entenderse referidos a ningún rito previo a la reencarnación, sino más bien como explicaciones de la idea central del poema: la imposibilidad de desandar el camino de la muerte³²⁷. Sin soslayar la carga semántica de *Laethea*, puede inferirse con M. Putnam que la expresión en cuestión “*remind us of our forgetfulness, and of the forgetting of us in death*”³²⁸, es decir el olvido que habitualmente produce la no presencia, el que los vivos olviden al difunto y viceversa, como aquel que el alma de Patroclo le reprocha a Aquiles en *Ilíada XXIII*³²⁹.

5. Más allá y mitología

Ahora bien, si es cierto que la supervivencia de las almas después de la muerte está en Horacio ligada a la existencia de un más allá, no lo es menos que dicho “espacio de ultratumba”, como el presente en I, 28, II, 3, II, 13 y II, 14 entre otras, reviste de características bien concretas que, sin menoscabo de las *variationes* de configuraciones y personajes, representan un universo de cierta coherencia y de notables lazos armónicos con el Hades homérico y el Orco pindárico, así como con las *umbrae* que allí moran.

La aparición de un más allá configurado a imitación de poetas anteriores ha hecho pensar a algunos filólogos modernos que su expresión no corresponde a una

³²⁷ En contraste con *Aen.* VI, 117-124, en que Eneas invoca el ejemplo de Teseo y Pirítoo como precedente para volver de los *inferi*, en Horacio la afirmación de la irreversibilidad de la muerte es incluso tan fuerte que alcanza para contradecir intertextualmente la versión virgiliana del mito. Por otra parte, desde el punto de vista estilístico, la imposibilidad de romper los *Lethaea vincula* y de liberar de las *infernis tenebris* también se liga con la imposibilidad de ser devuelto a la vida (*restituet*) por medio de la triple repetición del coordinante negativo (*non, neque, nec*). El ritmo ternario de las ideas hizo, como se indicó más arriba, preferir a A. Kiessling la lección *pater* para asimilar por esta nota a Eneas con los otros dos reyes (*Op. cit.*, p. 426). También A. J. Woodman justifica la inclusión del *dives Tullus* en virtud de la necesidad de incluir un tercer elemento para corresponder a la triple pérdida que sufrirá Torcuato: *genus, facundia, pietas* (“Horace’s Odes *Diffugere nives* and *Solvitur acris hiems*”..., p. 752 et ss).

³²⁸ Putnam, M. *Artifices of Eternity: Horace’s Fourth Book of Odes*..., p. 144.

³²⁹ *Il XXIII*, 69-70: εὕδεις, ἀπὲρ ἐμεῖο λελασμένος ἔπλευ Ἀχιλλεῦ. οὐ μὲν μευ ζῶοντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος. (“duermes, y apareces ya olvidado de mí, Aquiles. En vida nunca te descuidaste, pero sí ahora que estoy muerto”).

convicción verdadera del poeta, sino a una acomodación retórica al género³³⁰. Sin embargo, la atención que Horacio le presta al tema revela un interés y una profundidad que excede a tales posturas³³¹.

Por otra parte, de la presencia de referencias intertextuales a las composiciones arcaicas no se desprende necesariamente que el contenido de las alusiones al mundo de los difuntos deba ser tenido por puramente ficcional: el uso de un código común, observa D. Torres, “*implica obviamente que es compartido también por el poeta*”, y el hecho de que la poesía haya transmitido valores ético-religiosos constituidos ya en *topoi* “*no les quita realidad*” a dichas tradiciones³³²:

*Hemos visto que también Hesíodo, como Píndaro, está modernamente expuesto a la etiqueta de la ‘convención’. La crítica sostiene ese término con la misma vehemencia con que los poetas antiguos sostenían ser vehículos de una verdad (...) Así el poeta antiguo entiende que en el ejercicio de su función proporciona un conocimiento acerca de la verdad (...) de ahí el recurso a acreditarlo mediante la invocación de la Musa. Esta ‘convención’ –si se quiere– deviene el sello de la autoridad poética, condicionada por la preexistencia del dato que debe conocer, por la realidad del objeto que debe aprehender para representar, ya se trate del objeto natural (esto es, de la realidad externa al poeta), o de otro objeto poético, que a su vez representa datos que en el pasado fueron naturales y que conservan un grado de realidad en virtud de su ingreso a la cadena de transmisión poética*³³³.

³³⁰ Cf. Syndikus, H. P. *Die Lyrik des Horaz...*, pp. 70-78. También comparten esta postura F. Plessis y P. Lejay (*Horace. Œuvres*, Paris, Hachette, 1959, p. 71) y P. Collin en su comentario (*Horace. Odes I-IV...*, Liège-Paris, H. Dessain, 1970, p. 63). Se aparta en cambio de esta línea H. Hommel (*Horaz. Der Mensch und das Werk*, Heidelberg, F. H. Kerle, 1950).

³³¹ Con documentada argumentación, D. Torres refuta a cierta crítica que pretendía reducir el componente escatológico pindárico a meros *topoi* retóricos de ocasión, negando “*consecuentemente el significado que los distintos elementos de una oda puedan tener en sí mismos: una gnome, un ejemplo mítico, un relato mitológico, así como las intervenciones de la primera persona poética con sus alusiones al contexto histórico pierden significación propia (...) Todo queda reducido a recurso*”. Así se transfieren anacrónicamente al mundo clásico “*las corrientes pragmáticas de nuestro tiempo*” (*Op. cit.*, pp. 15-16, 58-59). *Mutatis mutandis*, estas observaciones son también válidas para el caso de Horacio.

³³² Cf. Torres, D. *Op. cit.*, pp. 59-60. Refiriéndose a la opinión de M. L. West sobre el mencionado proemio de la *Teogonía* (*Hesiod. Theogony*. Oxford, 1966) dice: “*nos interesa subrayar que el atribuido carácter convencional de la expresión hesiódica no se toma como un impedimento para la realidad de lo expresado*” (p. 81).

³³³ *Ibidem*, pp. 82-83.

Si es cierto que “*la epopeya griega contiene ya en germen la filosofía griega*”³³⁴ también lo es, como se estudió más arriba, que quienes la plasmaron en versos admirables, así como quienes la transmitieron como base de su *paideia*, no consideraron sus hexámetros un mero divertimento literario ni un producto subjetivo de la sola imaginación creadora³³⁵.

En lo que al alma se refiere, F. Buffière reconoce que *Ilíada* y *Odisea* ilustran convenientemente la psicología platónica³³⁶ y D. Torres señala que tanto “*la idea de continuidad existencial, que implica la concepción de un estado póstumo, representado temporal y espacialmente*” como “*el paso a la concepción de la ψυχή con responsabilidad religiosa y moral*” ya estaban prefigurados “*en el ámbito de la épica homérica*”³³⁷ y de ella se hicieron eco los filósofos.

La clave está no en el talento singular de uno o más poetas excepcionales, sino en el hecho de que las intuiciones homéricas, hesiódicas o pindáricas del más allá develan, según H. Fränkel “*un modo de ser que, a su manera, está completo y es capaz de dar sentido a la vida y la muerte de los hombres*”³³⁸. Es decir, reflejan bellamente el mito, un depósito a la vez heredado y respetable.

Después de los diligentes estudios de W. Otto³³⁹, B. Snell³⁴⁰ y J. Pépin³⁴¹, el mito no puede reducirse alegremente “*a una ‘mentira útil’ para ‘acunar al niño’ que todos conservamos en algún lugar del corazón, a un síntoma, en suma, de debilidad moral*”³⁴², ni tampoco a primitivas “*fantasías forjadas por la antigua fe popular*”,

³³⁴ Jaeger, W. *Paideia*..., p. 63. Para que no queden dudas, en la página siguiente afirma que la *Odisea* pertenece “*a una época cuyo pensamiento se hallaba ya en alto grado ordenado racional y sistemáticamente*”.

³³⁵ Cf. Pépin, J. *Idées grecques*..., p. 112. Véase por ejemplo el caso de Proclo, quien toma muy en serio los ritos funerarios presentes en *Ilíada* (II XXIII, XXIV), como señal de la convicción de los helenos acerca de la inmortalidad del alma que él estudia en Platón (Cf. *In Rempublicam*, I, 152, 7 et ss).

³³⁶ Cf. Buffière, F. *Op. cit.*, pp. 277-278.

³³⁷ Torres, D. *Op. cit.*, pp. 323-324.

³³⁸ Fränkel, H. *Poesía y Filosofía en la Grecia Arcaica*..., p. 471.

³³⁹ Otto, W. *Theoponia. Der Geist der altgriechischen Religio*. Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1956. Ed. argentina de Eudeba, 1968.

³⁴⁰ Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, Claassen Verlag, 1955. Ed. española de 1965.

³⁴¹ Pépin, J. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris, Études Augustiniennes, 1976.

³⁴² Sequeiros, O. A. “Un cielo de utilería en la *República* platónica”..., p. 61.

entre las que E. Rhode, y en general la crítica racionalista³⁴³, colocan “*la existencia de la psique dentro del cuerpo animado*”³⁴⁴.

La discutida cuestión de la verdad contenida en los mitos ya había sido planteada en fechas tan tempranas como el s. VI a. C. cuando comienzan las interpretaciones alegóricas³⁴⁵ de Homero y Hesíodo, que luego continuarían cínicos, platónicos y estoicos, para alcanzar su culmen en el helenismo, cuando los gramáticos comenzaron a revalorizar la interpretación literal. Heródoto considera a ambos poetas los autores de la teogonía griega (*οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλησι*)³⁴⁶ y por ello los responsables de los epítetos, figuras y atributos de los dioses, no necesariamente por haberlos inventado sino más bien por haber ordenado y explicitado una realidad preexistente³⁴⁷. En el *Eutifrón* Platón los encontró incapaces de fundar la religión verdadera y juzgó insuficiente el revestimiento alegórico de Homero; sin embargo no desdeñó recurrir profusamente a los mitos que halló aptos para expresar plásticamente verdades de contenido intelectual de enunciación difícil. El epicureísmo desechó tanto la religiosidad popular como el alegorismo estoico y, en algunos casos, hasta los mitos platónicos³⁴⁸.

En el ámbito latino Ennio interpretó los viejos mitos al modo historicista de Evehemero y, mas tarde, Lucrecio disolvió la realidad de las leyendas griegas

³⁴³ Si bien los antecedentes se remontan al s. XVI, y su origen filológico a E. Zeller y Th. Gomperz, el representante más señalado en este ámbito fue U. von Wilamowitz, que plasmó sus ideas en *Der Glaube der Hellenen*, Basel, Schwabe, 1956 (1ra ed. 1931). Entre esta postura y la de W. Otto se ubicarían los ya citados W. Nestle, W. Jaeger y H. Fränkel.

³⁴⁴ Rhode, E. *Op. cit.*, pp. 261-262. Es también, aunque con matices, la postura de E. Kearns, (Cf. “The Gods in Homeric Epics”. En: *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge University Press, 2004, pp. 59-73).

³⁴⁵ La interpretación alegórica supone la existencia tras el sentido aparente de un sentido oculto que debe ser sacado a la luz. J. Pépin distingue varias clases: histórica (Evehemero, para quien los dioses oficiales serían sólo seres humanos elevados en apoteosis, lo cual supone una historia previa al mito), física (atribuida al estoicismo; la mitología sería una versión religiosa de los fenómenos naturales), moral (los dioses serían símbolos de vicios y virtudes), metafísica (del neoplatonismo, para el cual los mitos ocultarían ideas filosóficas), psicológica (al igual que los sueños, los mitos serían producto, para Freud, del disfraz con el que la ‘censura’ presenta travestido el dinamismo sexual del inconsciente. Jung agrega que los mitos no describen objetivamente la naturaleza, sino que la acaparan para transformarla en símbolos cargados de significación subjetiva, explicando su carácter común por el ‘inconsciente colectivo’) y religiosa (de R. Bultmann, para quien el mensaje neotestamentario estaría revestido de formas míticas y antropomórficas que habría que demitificar). “*Sans aucun doute, bien des pages homériques ont fait l’objet d’une exégèse allégorique sans qu’Homère lui-même l’ait jamais souhaité, ni envisagé*” (Cf. *Mythe et allégorie...*, pp. 50-78).

³⁴⁶ Herodoto, *Hist.* II, 53, 5-8.

³⁴⁷ Cf. Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, p. 43.

³⁴⁸ Cf. Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, pp. 95-137.

concernientes a los *infern* al considerarlas inverosímiles y reducirlas a meras advertencias morales presentadas como retratos: Tántalo encarnaría así el terror supersticioso, por temer que se le caiga la enorme roca que está suspendida sobre su cabeza³⁴⁹, mientras que Sísifo sería el ambicioso que fracasa y que siempre se levanta. Los castigos que la tradición mítica coloca en las profundidades del Aqueronte, para el autor del *De Rerum Natura* se encontrarían sólo en nuestra vida, pues es aquí en la tierra donde la vida de los tontos se vuelve un verdadero infierno³⁵⁰.

A fines del s. XVIII F. -W. Schelling³⁵¹ clasificó en tres grupos las posturas filosóficas sobre el tema: aquellas que le niegan todo valor de verdad a esta manifestación del genio humano, aquellas que le conceden una verdad indirecta o exterior³⁵², y finalmente las que le conceden una verdad intrínseca e inmediata. El autor descarta por insuficiente el racionalismo de la primera³⁵³, acepta en algún momento el alegorismo de la segunda³⁵⁴, para terminar inclinándose más por la tercera, ya que “*la religión, qui est l’activité la plus grandiose de la conscience*” no puede basarse en una estafa (“*sur une escroquerie*”³⁵⁵) ni los mitos a ella ligados

³⁴⁹ Lucrecio sigue una versión del castigo distinta de la de Horacio, donde el agua y los alimentos huyen cuando Tántalo pretende tomarlos (cf. *Od.* II, 18, 37; *Sat.* I, 1, 68).

³⁵⁰ Cf. *De rerum natura* III, 978 et ss, y Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, pp. 173-175.

³⁵¹ Cf. Schelling, F. -W. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Traducción francesa de S. Jankélévitch, Paris, 1945.

³⁵² Las diversas teorías le otorgan a la mitología cierto valor de verdad, pero siempre extrínseco o a préstamo, que no les permite dar razón de su esencia, ya que, al decir de Gide, “*la première condition pour comprendre le mythe grec, c’est d’y croire*” (Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, p. 56).

³⁵³ F. Schelling imputa a Fontenelle (*De l’origine des fables*, 1687), a Voss y al “*anticléricalisme français du XVIII^e siècle*” la teoría de que el origen del politeísmo se debería, no a la intervención demoníaca postulada por la teología cristiana, sino a un intento de explicación errónea y antropomórfica de los fenómenos naturales “*conservée par le goût des fables, l’attachement à l’Antiquité et l’imposture des prêtres*”. La idea sería luego divulgada por A. Comte en su *Cours de philosophie positive* y por P. Valéry en su *Petite lettre sur les mythes* (Cf. Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, pp. 34-36).

³⁵⁴ Cf. Schelling, F. -W. *Ueber Mythen*, 1793 (cit. por Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, p. 46).

³⁵⁵ Así, para Grotius, Vossius y D. Huet, obispo de Avranches, la mitología pagana no sería más que un mero fraude caricaturesco de las verdades de la Revelación hebrea. Herder y Heyne la atribuyeron a una causa lingüística: la deformación del lenguaje, lo cual fue contradicho por el romanticismo, para el cual “*c’est la langue qui procède de la mythologie; les dieux ne peuvent être nés d’un contresens, ni la religion d’un jeu de mots*” (Cf. Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, pp. 36-43). Con sus matices, tanto algunos enciclopedistas como Voltaire (*Dictionnaire philosophique*, art. *Religion*), Diderot (*Encyclopédie*, art. *Polythéisme*, t. XII, 955) y Rousseau (*Du contrat social* IV, 8), así como el movimiento tradicionalista del s. XIX, consideraron al politeísmo como degradación del monoteísmo original. Sin embargo J. de Maistre admite: “*Nous devons donc reconnaître que l’état de civilisation et de science, dans un certain sens, est l’état naturel et primitif de l’homme. Ainsi toutes les traditions orientales commencent par un état de perfection et de lumières, je dis encore de lumières surnaturelles; et la Grèce, la menteuse Grèce, qui a tout osé dans l’histoire, rendit hommage à cette*

detentar sólo una verdad evocatoria: para él la mitología no es una alegoría, incapaz de explicar la profunda seriedad de la piedad pagana con sus horrores y sacrificios, sino una “tautegoría” resultante de un acontecimiento metafísico, de un “*épisode décisif de la biographie des Puissances*”:

*La mythologie n'est pas allégorique: elle est tautégorique. Pour elle, les dieux sont des êtres qui existent réellement, qui ne sont rien d'autre, ne signifient rien d'autre, mais signifient seulement ce qu'ils sont*³⁵⁶.

Con más matices J. de Maistre había vislumbrado en sus *Veladas de San Petesburgo* el sustrato tradicional del mito:

*...il será démontré que les traditions antiques sont toutes vraies; que le paganisme entier n'est qu'un système de vérités corrompues et déplacées; qu'il suffit de les nettoyer pour ainsi dire et de les remettre à leur place pour les voir briller de tous leurs rayons*³⁵⁷.

En nuestro ámbito, C. Steffens Soler ha defendido el valor histórico de la mitología y su nula vinculación con el “pensamiento infantil” ni con la “mentalidad primitiva” de ciertos antropólogos³⁵⁸; y C. A. Disandro sostiene que el presentarlo como “una suerte de fantasía más o menos estetizante, más o menos primitiva, cargada de oscuros trasfondos psíquicos y biológicos” no ha hecho más que quitarle al mito “su valor teofánico, su despliegue teándrico y su carácter de physis poética”³⁵⁹. El erudito remite al significado etimológico de *μῦθος*, “palabra”, que a su vez relaciona con la voz *μύειν*, “abrir y cerrar los ojos en un acto de contemplación, por ejemplo ante una luz cuyo esplendor no es tolerado por la pupila humana”³⁶⁰, origen indirecto (a través de *μυέω*, según P. Chantraine³⁶¹) de “místico”

vérité en plaçant son âge d'or à l'origine des choses” (Cf. *Les soirées de Saint-Pétesbourg...*, II^e entretien).

³⁵⁶ Schelling, F. -W. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie...*, VIII leçon, I, p. 238.

³⁵⁷ De Maistre, J. *Les soirées de Saint-Pétesbourg...*, XI^e entretien).

³⁵⁸ Cf. Steffens Soler, C. “Mitología e Historia” (“Trabajos y comunicaciones”, Dpto. Historia, Fac. Humanidades, U. N. de La Plata, 1954, n° 4. En el caso de los dioses, su realidad es defendida por J. Griffin (“The epic cycle and the uniqueness of Homer”. En: *Journal of Hellenic Studies* 97, 1977, pp. 39-53) y atacada por E. Kearns (“‘Literal’ belief is perhaps an impossibility”, *Op. cit.*, p. 70), quien no obstante reconoce que los poemas homéricos son *cronológicaly* el primer testimonio de la percepción de lo divino entre los griegos.

³⁵⁹ Disandro, C. A. *Tránsito del Mythos al Logos*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1969, p. 28.

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 21-22.

y “misterio”. De esta “*experiencia originaria del mundo divino*” interiorizada y conservada por el testimonio de la saga, emergería el “mito” mediante el concurso creativo de la palabra poética inspirada:

*de aquella memoria de la saga, surge pues el mito griego, que sería paradigma de todo mito (...) e incluiría pues una experiencia del mundo divino, una expresión del mundo divino en tanto que éste, de alguna manera, se manifiesta en el ámbito del cosmos (...) En la palabra-mythos, como experiencia de realidades originarias, después de un proceso de construcción de la saga, se recompone la patencia del orden divino o del nivel divino en el ámbito del cosmos, totalizador y armonioso*³⁶².

Así, el mito configuraría el carácter poético del mundo griego en virtud de la elaboración que el poeta realiza con aquel pasado primordial, “*que es el trasfondo incambiable de la tradición y el punto de partida en cada momento de su vivencia, al nivel de las estirpes, de la ciudad griega, o de las diversas tendencias lingüísticas y literarias*”, o sea –continúa Disandro– “*lo que desde Aristóteles y los alejandrinos entendemos por géneros literarios*”³⁶³.

J. Pépin³⁶⁴ y P. Frutiger³⁶⁵ lo distinguen genéricamente de la alegoría y de la simple ilustración artística, y J. Pieper precisa que el mito *stricte dictum* se refiere a algo real pero que supera la aprehensión racional. Más que una forma “impura” de expresión filosófica o la manifestación de una laguna en el conocimiento científico, el autor destaca lo apropiado del lenguaje simbólico para expresar “*las muchas cosas*

³⁶¹ Chantraine, P. *Op. cit.*, p. 728.

³⁶² Disandro, C. A. *Tránsito del Mythos al Logos...*, pp. 30-33. La alusión a ese pasado primordial de cuya experiencia queda una rémora en el mito no es ajena a Horacio, quien en la oda I, 2, 5-12 introduce una clara referencia a la tradición del Diluvio con que Zeus castigó a la humanidad con excepción del justo Deucalión y su esposa Pirra. Ovidio a su vez lo desarrolla *in extenso* en *Met.* I, 244-415.

³⁶³ *Ibidem*, p. 12.

³⁶⁴ “*Le mythe, comme le symbole, ne renvoie pas à une signification extérieure à lui, à laquelle il conduirait comme un véhicule dont la fonction prend fin une fois le transport effectué; il trouve sa fin en lui-même, et, s’il a une signification, elle lui est intrinsèque; il ne représente que lui, il est une tautégorie. L’allégorie au contraire, de même que le signe dont elle n’est que le développement, renvoie, comme son nom l’indique à autre chose qu’elle même*” (Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, pp. 79-80).

³⁶⁵ El mito posee relato, animación, historia, con personajes determinados en el tiempo y el espacio (Cf. Frutiger, P. *Les mythes de Platon. Étude philologique et littéraire*. Paris, Alcan, 1930, p. 33 et ss).

que vemos con el pensamiento y para las cuales nos faltan palabras”, como le escribe Dante al Can Grande della Scala, y explica:

Platón atribuye siempre a los relatos míticos en sentido estricto una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda. Y ello aunque, por otra parte, siempre resulta problemático el modo en que concretamente se pueda trasladar y ‘salvar’ el mensaje mítico al pasarlo al lenguaje humano³⁶⁶.

No obstante, estas verdades que la mera razón no puede agotar “no están desvinculadas de la doctrina racional ni pueden interpretarse sin ella”³⁶⁷, como lo muestran la *Teogonía* de Hesíodo, los fragmentos pitagóricos y luego el *Timeo* y su historia sobre la creación del mundo, el relato del *Banquete* sobre la forma originaria y la caída del hombre y, por supuesto, los mitos escatológicos sobre el más allá, el juicio de las almas y el destino de los muertos, que aparecen al final del *Gorgias*, de la *República* y del *Fedón*³⁶⁸.

Precisamente por tratarse de doctrinas que atañen al más allá y a la continuidad de la existencia, la formulación mitológica es la forma que adopta una idea que trasciende el mundo perceptible por los sentidos y comprensible por la razón. Lo que está más allá de nuestro mundo conocido parece requerir otros órganos de percepción; de ahí que su tratamiento haya sido tarea de poetas y filósofos, y su ámbito propio, aunque no exclusivo, el de la religión³⁶⁹.

³⁶⁶ Cf. Pieper, J. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984.

³⁶⁷ Cf. Sequeiros, O. A. “Un cielo de utilería en la *República* platónica”..., p. 61.

³⁶⁸ Este lazo entre mitología y razón ya se vislumbra en Hesíodo, donde el mito no está expresado “ingenua y espontáneamente como en Homero, sino que encontramos una organicidad en la que uno de los temas capitales es justamente el vínculo entre el mundo, el universo y el hombre (...) Por la especulación en la línea de Hesíodo y Pitágoras, los griegos conviven con el mundo divino; por la línea de los filósofos conocen en la perspectiva intelectual, es decir, en la diáfana distancia que hace que la inteligencia asuma la realidad, la abstraiga y la entreabra (...) Esto es lo griego: la relación de estas dos tendencias, de estas dos tensiones, convivir con los dioses e inteligir el mundo” (Cf. Disandro, C. A. *Humanismo...*, p. 202, 217). En p. 222 explicita el nexa entre ambas: “Esto, que inducimos de la poesía de Hesíodo, Platón lo ha formulado de modo sistemático y coherente, pues deriva su teoría de la rememoración de una meditación del antiguo legado hesiódico. Cuando Platón funda su teoría de las realidades perfectas y trascendentes, no hace más que sistematizar un contenido que reside en el legado de la poesía antigua. Platón es inexplicable sin Hesíodo...”

³⁶⁹ Torres, D. *Op. cit.*, pp. 13-14.

El servicio prestado a la intelección de la verdad es asimismo atestiguado por el propio Aristóteles, para quien “*también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo*”³⁷⁰. Esto no sería así, -explica U. von Balthasar-, si no se supone “*que hay revelación como una irrupción de luz desde lo alto*”³⁷¹, capaz de proyectar al mito sobre la filosofía.

Por su parte, precisando que “*mythos* significa no la palabra que habla de lo pensado, sino de lo real”³⁷², W. Otto destaca su dimensión religiosa: el mito primordial y genuino es inimaginable sin el culto, o sea sin un comportamiento y un hacer solemnes que elevan al ser humano a una esfera superior, la del “*revelarse del ser sacrosanto de la Divinidad*”, pues “*el que lo Divino quiera revelarse por el Verbo, es el acontecimiento más grande del mito. Y así como las posturas, los actos y las configuraciones rituales son, ellos mismos, el mito, así también lo sagradamente pronunciado es, ello mismo, la aparición directa de la forma divina y de su obrar*”³⁷³.

Sin llegar al extremo de afirmar, como W. Goethe, que “*Homero ha tenido relación con los dioses*”³⁷⁴, puede admitirse con W. Otto que los “*antiguos cristianos*” eran “*más realistas*” al tomar a los dioses griegos “*más en serio que la ciencia moderna*”³⁷⁵ reconociendo su realidad aunque más no fuera de potencias demoníacas o, al menos, genéricamente angélicas³⁷⁶. En efecto, si bien el mito no

³⁷⁰ Cf. *Met.* I, 2, 982 b. “*Si la divinité se présente comme le premier objet de la philosophie, il faut admettre que le mythe y est merveilleusement proportionné*” (Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, p. 480).

³⁷¹ Von Balthasar, H. U. *Gloria. Vol 4. Metafísica. Edad Antigua*. Madrid, Encuentro Ediciones, 1986, p. 215.

³⁷² Otto, W. *Op. cit.*, p. 25.

³⁷³ *Ibidem*, pp. 27-29.

³⁷⁴ Para D. Torres, cuando un poeta antiguo “*postula claramente la intervención de un elemento sobrenatural, en el sentido de que no pertenece al decurso del devenir, sino que, estando por encima de éste, lo trasciende, y es capaz de conferir al devenir una participación en su propia naturaleza perdurable*”, poco importa que lo llamen musa por convención. Lo importante “*no es el nombre, sino aquello a lo que se refieren*” (*Op. cit.*, p. 83).

³⁷⁵ Otto, W. *Op. cit.*, p. 9. La cita de Goethe corresponde a su carta a Henriette von Knebel.

³⁷⁶ Esa es también la opinión de Dante Alighieri, quien trata de insertar el mito griego dentro de la Revelación cristiana al considerar sus valores positivos y más nobles. Dante no considera al mito como una especulación imaginativa de la fantasía, aunque ésta sirva para comprenderlo o ahondarlo. El poeta se refiere a una mitología ya depurada o a lo esencial de la misma, lo que permite inferir que en su intento de incluir las realidades religiosas del mundo gentil dentro de la Revelación mayor, se haya planteado el nivel de revelación que contenían y lo ubique en la categoría angélica como una dispensación providencial, lo cual no parece descabellado al considerar el papel de Palas Atenea respecto de Ulises y su familia en *Odisea* y la intervención de los Dióscuros en la batalla de Lago Regilo y su consecuente aparición en Roma para anunciar la victoria, hechos registrados por Cicerón

poseía en el siglo I el mismo valor de vínculo entre dioses y hombres que había gozado en los tiempos épicos³⁷⁷, en un mundo que se reconoce transido de religiosidad, lo divino “llenaba todas las cosas”³⁷⁸ y poco tenía que ver con el “aparato de los dioses”³⁷⁹ concebido por el positivismo decimonónico para “salvar” la racionalidad de los clásicos. Salvo contadas excepciones no era imaginable entonces un ateísmo al modo moderno³⁸⁰, ya que hasta los mismos materialistas solían suponer a los dioses dotados de “materia sutil”³⁸¹ o bien, como Epicuro, negaban su intervención providente pero no su existencia.

Como se indicó oportunamente, al distanciarse de las doctrinas del Jardín, Horacio redescubrió una *pietas* que le permitió revalorar la acción divina y un mundo de ultratumba más transmitido por el mito que por la filosofía. Su *conversio* no significa que creyera que al morir pudiera encontrarse con un perro de tres cabezas,

en *De natura deorum* II, 6, 3 y en *Tusculanas* I, 28. En la primera canción del Tratado II de *Il Convito* Dante se refiere a esas “gentiles creaturas” que mueven el tercer cielo: “son las sustancias separadas de la materia, es decir, inteligencias, a las cuales la gente vulgar llama ángeles (...) Platón las llama ‘Ideas’, que equivalen a formas y naturalezas universales. Los gentiles las llaman dioses y diosas, aunque no las entendieron con tanto rigor filosófico como Platón, y adoraban sus imágenes y les levantaban grandes templos, como, por ej., a Juno, a la cual llamaron diosa del poder; a Palas o Minerva, a la cual llamaron diosa de la sabiduría; a Vulcano al que denominaron dios del fuego, y a Ceres, diosa de las mieses. Cosas y opiniones atestiguadas por los poetas (...) Nadie duda, sea filósofo gentil, judío o cristiano o de cualquier otra escuela, que aquellas inteligencias no estén colmadas de toda bienaventuranza y que aquellas bienaventuradas no estén en un estado perfectísimo (...) Estas inteligencias participan de dos bienaventuranzas: las de la vida activa o civil (por la que gobiernan el mundo) y las de la vida contemplativa, la más excelente y divina. Según el libro X de la Ética, las sustancias separadas participan de la vida contemplativa y de la activa, por ésta se sigue “la circunvolución del cielo, que constituye el gobierno del mundo” (Alighieri, D. *El convite en Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, BAC, 1956, pp. 737-739. Versión castellana de N. González Ruiz sobre la interpretación literal de Giovanni Bertini).

³⁷⁷ Para D. Pietrusinski “il n’existait aucun barrière absolue entre le monde divin et celui des hommes dans la mentalité des Héllènes” (*Apothéose d’Auguste...*, p. 249).

³⁷⁸ Según la sentencia que se atribuye a Tales de Mileto, “todas las cosas están llenas de dioses” (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Cit. por Disandro, C. A. *Humanismo...*, p. 196). En pp. 203-204 el autor precisa que es en Hesíodo en que “todas las tradiciones inconexas se ordenan según un principio, el de la absoluta presencia de lo divino”, y que “al fin de la Antigüedad, es decir s. I a.C.-s. I d.C., se nos presenta el panorama de un retorno a la totalidad arcaica y es aquí donde se inscribe el cristianismo”. Para J. Pépin, por otra parte “l’activité prophétique de la mythologie s’étend hors d’elle-même: elle prophétise sa propre ruine, c’est-à-dire l’apparition du Messie; on discerne dans la religion grecque le sentiment d’une grande chose à venir, mais non encore reconnaissable” (*Mythe et allégorie...*, p. 48).

³⁷⁹ Cf. Bremer, J. M. “The so-called Gotterapparat in Iliad XX-XXI.” En: Bremer, J. M. et al. *Homer beyond Oral Poetry: Recent Trends in Homeric Interpretation*. Amsterdam, B.R. Gruner, 1987.

³⁸⁰ En su artículo de 1975 P. Grimal intenta asimilar el epicureísmo de Horacio con el escepticismo de Polibio respecto del mundo divino y del más allá. Sin embargo debe reconocer que el poeta sostiene en la oda III, 6 que es justamente la falta de *pietas* hacia los dioses la que ha causado la ruina de Roma: “il sait aussi, ou il croit savoir, que ce scepticisme est source de grands maux et menace la solidité de Rome” (“Les Odes Romaines d’Horace...”, pp. 154-155). En su “Recherche...” de 1993 reconocería el progresivo abandono horaciano de la Escuela del Jardín.

³⁸¹ Cf. Kirk, G. S. y Raven, J. E., *Op. cit.*, p. 226. También Rohde, E. *Op. cit.*, p. 194.

si no que, más allá de la literalidad de las imágenes, respetase el origen superior de esa herencia primordial que incluye, entre otras cosas, la injerencia de seres superiores al hombre y la supervivencia *post mortem* del alma en un más allá de premios o castigos.

Los ejemplos de interpretación alegorista que pueden reconocerse en el venusino, así como el simbolismo de signo negativo que parece otorgar a ciertos personajes de la *Ilíada*³⁸², en nada obstan a su redescubrimiento del sentido sacro de la existencia que se plasma en una revalorización de la dimensión real del mito y de las creencias religiosas romanas. La insuficiencia del racionalismo epicúreo no sólo se verifica en las odas I, 34 y I, 35 sino en en el tratamiento horaciano de los dioses, en especial de Baco y de Mercurio, donde el alejamiento de la alegoría, perceptible ya en Sát. II, 6, se acentúa en la perspectiva más lírica y madura de las odas³⁸³.

Como a todo pensador precristiano que no tiene una absoluta certeza revelatoria y que, amén de alguna velada alusión³⁸⁴, no constan indicios de su participación en cultos místéricos que la supusieran, el legado mítico le permite suplir imperfectamente esa ausencia y vislumbrar el fondo de verdad que se oculta detrás de las divinidades superiores e inferiores de la religión romana³⁸⁵, que le ofrecía además un flanco político en el culto a los lares y penates. Más que de una pura invención literaria, el poeta se reclama como Hesíodo³⁸⁶ *vates* y *sacerdos*, es

³⁸² Para J. Pépin Tántalo podría ser un símbolo de la avaricia (*Sat.* I, 1, 68-72) y Dánae encerrada por su padre y fecundada con una lluvia de oro por Júpiter, que la hace madre de Perseo, podría significar que el oro abre todas las puertas (*Od.* III, 16, 1-8). El autor también encuentra que en Horacio ciertos personajes de la *Ilíada* serían tipos universales humanos que simbolizan la sinrazón de los gobernantes que provocan la miseria de los pueblos (Cf. *Mythe et allégorie...*, pp. 173-175): Ulises sería el modelo del viajero curioso así como del sabio que resiste a las pruebas y tentaciones (*Epist.* I, 2, 1-32); Agamenón al rehusarle la sepultura a Ajax sería el símbolo de la ambición que lleva hasta el crimen (*Sat.* II, 3, 187-223). De todos modos la consideración no del todo positiva de los héroes griegos en contraste con los troyanos, podría también deberse a que la descendencia romana proviene de estos últimos y no de los aqueos.

³⁸³ M. D. Buisel señala que en las *Odas* Horacio canta de Baco y de Mercurio cosas que ningún griego ni latino osó decir antes, en contextos en donde no es admisible el alegorismo epicúreo que el poeta había heredado de Lucrecio (Cf. "Horacio, Vir Mercurialis"... , pp. 51-71; y "La divinidad de Baco en la lírica horaciana"... , pp. 83-103).

³⁸⁴ Cf. Pighi, I. B. "De sacris Horatii carminibus". En: *Latinitas*, 1962, pp. 177-178.

³⁸⁵ J. Pépin precisa que incluso Macrobio, que considera inadecuado el lenguaje mítico para acceder a las verdades superiores del Primer Principio, lo estima válido para "*les recherches sur l'âme, sur les démons, sur les dieux inférieurs, c'est-à-dire la description de réalités d'ordre intermédiaire*" (*Mythe et allégorie...*, p. 482).

³⁸⁶ Cf. *Theog.* 31: *θηητόν' ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν* ("me inspiraron luego un divino canto"). En la opinión del citado C. A. Disandro, las musas, que en Pitágoras reclaman un culto armoniosamente

decir detentador y mediador de una inspiración divina³⁸⁷ que le permite reelaborar una verdad de consenso tan extendido como la del más allá, para transmitirla según el *ars* de su musa lírica de notas alcaicas cada vez más escogidas y personales. Por eso aspira a compartir el canon con Píndaro y Alceo y desprecia las minucias neotéricas que no solían superar el tópico literario o la convención genérica.

6. Las moradas de ultratumba

En este marco deben ser entendidas las referencias del poeta a los *Inferi*, destino general de los muertos llamado también Hades u Orco, dentro del cual se distinguen el Tártaro o infierno de los condenados y las moradas de los premiados, las Islas de los Bienaventurados, el Olimpo y el cielo, término de la apoteosis. En las *Odas* las diferentes moradas de ultratumba aparecen con sus más y con sus menos en I,4; I,11; I,24; II,3; II,13; II,14; II, 18; III,4; IV,7; IV,8, entre otras.

La domus Plutonia

unificado, serían en Hesíodo una manifestación personificada de los distintos aspectos del *Λόγος* divino: “la memoria divina hipostaseada” que permite al poeta la rememoración de las verdades divinas olvidadas por el hombre. Se trata de una “rememoración del contenido de la mente divina, que es incambiable, absoluta y perdurable, rememoración que habita en la mente del hombre, abierta por las musas a la posesión de la verdad”. Así, la inspiración de la musa constituye “una revelación (...) la revelación del principio teándrico”, es decir, “la mutua apertura de la divinidad y la humanidad”. Por esto, “la poesía es la contemplación de los misterios en forma velada según la tradición que nace del período de los hiperbóreos y que representa en el orden griego una línea revelatoria de Dios en el mundo”. A su vez, tal revelación, de la que el poeta “es conciente de que recibe, custodia y transmite”, “estuvo implícita en la lengua griega” y “ocurre según una modalidad también helénica, pues se concreta en el canto” (Cf. *Humanismo...*, pp. 210-239).

³⁸⁷ En *Od.* IV, 6, 29 la inspiración es atribuida explícitamente al *spiritum* que le insufla Febo Apolo, en perfecta coherencia con II, 20 y III, 30. Sin embargo en II, 19 y sobre todo en III, 25 es Baco el dios inspirador cuyo sacro arrebato está reflejado en el dinamismo de un metro (dístico con glicónico y asclepiadeo menor) que no se confina en unidades cerradas sino que favorece el encabalgamiento. En la opinión de M. D. Buisel la inspiración poética no encuadra en el esquema nietzscheano pues “Dionysos y Apolo son dos caras de un fenómeno ubicable más allá de la esfera racional, pero con doble ancla: Dionysos con su raíz terrestre y mediadora debe mirar primero al elegido para que lo alcance el diáfano dardo de Febo”. Baco le abre el camino a Apolo, ya que Horacio presenta a un “Baco depurado de su fondo orgiástico y devenido dios de la inspiración lírica de tema político se ha espiritualizado, convertido verdaderamente en dios y se ha revelado casi como la otra cara de Apolo, pero sin confundirse con él”. (“La divinidad de Baco en la lírica horaciana”..., pp. 95-103). Así, en II, 19 *Dionysos* canta y Horacio escucha, mientras que en III, 25 canta el poeta y el dios escucha un canto por él inspirado de tema superior: el *decus aeternum* de Augusto elevado en vv. 5-6 hasta los cielos del propio Júpiter (*stellis et consilio Iovis*).

En la oda I, 4 *Solvitur acris hiems* la voz autoral advierte a Sestio que la *pallida mors* lo precipitará en la *domus exilis Plutonia* donde lo apremiará la noche y los *fabulae manes*, un triste destino que contrasta tanto con sus gozosas experiencias de amistad y de amor en el aquende³⁸⁸ como con el sereno *Eliseo* del canto VI de la *Eneida* en el que cada cual continúa y perfecciona las acciones propias de su vocación terrena.

*iam te premet nox fabulaeque Manes
et domus exilis Plutonia...*³⁸⁹

La determinación del valor del adjetivo *exilis*, para D. Bo *miser, tenuis*³⁹⁰, atribuido a la morada de Plutón, es de suma importancia para establecer la realidad del espacio de ultratumba, llamado también metonímicamente Hades u Orco, equivalente a Plutón, rey de los infiernos. Si bien los críticos admiten en general una atenuación del epicureísmo³⁹¹ reflejada en la mención del más allá subterráneo habitado por los espíritus de los antepasados, H. P. Syndikus interpreta *exilis* como “sin realidad” y concluye que Horacio sólo toma prestadas las imágenes del mito homérico en virtud de su gran fuerza plástica³⁹².

Sin embargo, amén de que en *Ilíada* se observó que la $\psi\upsilon\chi\eta$ de Patroclo³⁹³ prefiere alcanzar su lugar en el Hades antes que seguir vagando fuera de él, es de notar que Horacio no se limita a transcribir la imagen homérica sino que la enriquece con la personificación de la muerte, a la vez *pallida* y apremiante como la noche, y supera el tópico con la inmediata referencia a las sombras de los Manes, los espíritus

³⁸⁸ En *Od.* II, 14, 21-22 agrega que la muerte nos obligará a abandonar también *tellus et domus et placens uxor*.

³⁸⁹ *Od.* I, 4, 16-17: “pronto te apremiará la noche y los mentados Manes y la incorpórea morada de Plutón...” La traducción elegida tiene en cuenta el criterio de Kiessling, para quien *fabulae* no es un genitivo sino más bien una aposición en nominativo imposible de mantener literalmente en castellano, pero que quiere significar que los manes constituyen una realidad que anda de boca en boca manteniendo cierto halo de misterio (*Op. cit.*, p. 29). F. Villeneuve también toma *fabulae* apositivamente pero traduce *les Mânes, vains noms* dejándose tal vez influir por la connotación moderna de *fable*, fábula (Cf. *Horace. Odes et Épodes...*, p. 12).

³⁹⁰ Bo, D. *Op. cit.*, p. 180.

³⁹¹ Para E. Turolla, por ejemplo, “la meditazione è intonata a un facile epicureísmo, se anche l'appellativo ha un senso in questa che è esperienza popolare e vecchia quanto il mondo” (*Op. cit.*, p. 470).

³⁹² Cf. Syndikus, H. P. *Die Lyrik des Horaz*, Band I, Darmstadt, W. B., 1989, pp. 70-78.

³⁹³ *Il.* XXIII, 65 et ss.

de los muertos que pueblan una *domus* infernal³⁹⁴ ajena a toda primavera capaz de disipar el *acris hiems*.

Así, A. Kiessling vierte *ärmlich* (pobre, al igual que D. West, *meagre*³⁹⁵) y señala que contextualmente debe entenderse también *freudlos* (sin alegría)³⁹⁶, mientras que E. Turolla prefiere *vacua* y habla del descenso “*ai regni dell’Invisible*”³⁹⁷. Por su parte, R. Nisbet y M. Hubbard perciben metonímicamente el carácter incorpóreo de las almas que la habitan y traducen *ghost* (fantasmal)³⁹⁸, en concordancia con el *sans corps* adecuadamente elegido por F. Villeneuve³⁹⁹ y con el *sans consistance* de J. Coffigniez⁴⁰⁰ y P. Collin⁴⁰¹, quien a su vez precisa que la *domus Plutonia* está habitada por *âmes chétives* que impiden suponer la incredulidad de Horacio en la supervivencia del alma en el más allá.

El *sopor perpetuus* (v. 5) de la oda I, 24 *Quis desiderio* confirma el carácter definitivo de esta morada a la que es conducido el negro rebaño (*nigro gregi*, v. 18) de las almas por la *horrida virga* (v. 16) de Mercurio *ψυχοπομπός*. El intertexto con *Odisea* XXIV excluye otro destino que no sea el Hades y no deja más lugar que la resignación y el paso del tiempo, ya que la relectura horaciana del mito⁴⁰² de Orfeo le quita a Virgilio, destinatario de esta *consolatio*⁴⁰³, toda ilusión de hacer regresar a su amigo del más allá ni por la súplica ni por medio del encanto de la lira⁴⁰⁴, ya que es *nefas* pretender torcer el designio divino:

³⁹⁴ A. Cuatrecasas, que en general niega la inmortalidad del alma en Horacio y traduce *exilis* por *ruin*, precisa sin embargo que “*el término Manes era utilizado por los romanos para designar el espíritu de los muertos. Este es el sentido que Horacio da a esta palabra en esta oda*” (*Op. cit.*, p. 9). Es también el significado con que la palabra aparece en Propertio (*Eleg. IV, 7, 1-2*).

³⁹⁵ West, D. *Horace. Odes I...*, p. 22.

³⁹⁶ Kiessling, A. *Op. cit.*, pp. 29-30.

³⁹⁷ Turolla, E. *Op. cit.*, pp. 470, 542.

³⁹⁸ Nisbet, R. - Hubbard, M., *A commentary on Horace: odes, Book I...*, p. 70.

³⁹⁹ Villeneuve, F. *Horace. Odes et Epodes...*, p. 12.

⁴⁰⁰ Cf. Coffigniez, J. *Horace. Odes I et II*, París, Bordas, 1967. En la misma línea, para A. J. Woodman *exilis* puede significar *crampedness* (estrechez) en estilo y en espacio e *insubstantiality* (“*Horace’s Odes Diffugere nives and Solvitur acris hiems*”). En: *Latomus* XXXI, fas. 3, 1972, pp. 752-778.

⁴⁰¹ Collin, P. *Horace Odes I-IV*, Liege, Dessain, 1970, pp. 49-50.

⁴⁰² El carácter de *vates* le permite al poeta reformular el mito al menos en el énfasis sobre alguno de sus elementos o bien en la valoración moral del mismo, como ocurre en Píndaro, quien en *Nem. VII*, 20-30 toma partido moral por Ajax en su disputa con Odiseo por las armas de Aquiles.

⁴⁰³ Cf. Turolla, E. *Op. cit.*, p. 532.

⁴⁰⁴ Es de notar que a diferencia de la *Georg. IV* en la que Virgilio también trata el mito, acá es llamativa ausencia de Eurídice, que sin embargo está implícita para fundar la imposibilidad del regreso de los *infern*: “*we see at line 11 that Virgil asking for Quintilius is like Orpheus asking for Eurydice. Horace is reasoning with Virgil from Virgil’s own text. Music is powerless. Not even*

*Quid si Threicio blandius Orpheo
Auditam moderere arboribus fidem,
num vanae redeat sanguis imagini,
quam virga semel horrida*

*non lenis precibus fata recludere
nigro compulerit Mercurius gregi?
durum: sed levius fit patientia
quidquid corrigere est nefas*⁴⁰⁵.

La partícula interrogativa *num* descarta toda posibilidad de respuesta positiva y “convierte el potencial casi en un irreal”⁴⁰⁶ que se compagina armoniosamente con la ironía mostrada en I, 28 respecto del pretendido segundo regreso de Pitágoras al Orco. Ni siquiera parece posible que un héroe devuelva al menos por un instante la voz que la sangre confería a las sombras exangües en la *νεκυία* homérica⁴⁰⁷. La perdurabilidad de las almas no otorga al poeta otra esperanza que un horizonte incorpóreo y sombrío cuya geografía se completa en II, 3 con las imágenes tradicionales del mito⁴⁰⁸: el dios de los infiernos, implacable al dolor humano y la barca de Caronte (*cumbae*) que nos sume en la triste melancolía del *aeternum exilium*⁴⁰⁹.

El lugar de los condenados

Orpheus could make the blood return to the empty phantom of Eurydice” (West, D. *Horace. Odes I...*, p. 113).

⁴⁰⁵ *Od.* I, 24, 13-20: “Si más dulcemente que el tracio Orfeo tocases la lira, escuchada por los árboles, ¿Acaso volvería la sangre a su vana sombra a la que Mercurio, no dispuesto a torcer los hados por las plegarias, con su horrendo caduceo ha empujado ya hacia el negro rebaño? Es duro, pero la paciencia vuelve más leve lo que es sacrílego corregir”.

⁴⁰⁶ Buisel, M. D. “Muerte y apoteosis...”, p. 50. Es de notar que esta incapacidad de la poesía para dar la inmortalidad real o para devolver la vida al cuerpo, adecuadamente señalada por A. Setaioli, en nada autoriza a deducir una supuesta negación horaciana de la inmortalidad del alma, como insinúa el mismo erudito (Cf. “L’âme et son destin...”, p. 62).

⁴⁰⁷ Cf. *Odys.* XI, 152.

⁴⁰⁸ Woodman, A. J. “Horace, Odes II, 3”..., p. 179.

⁴⁰⁹ Cf. *Od.* II, 3, 24, 27-28.

Si bien a nadie rechaza la cruel Proserpina, algunas odas distinguen un lugar de castigos ultraterrenos, ya conocido también por Homero⁴¹⁰, Píndaro⁴¹¹, Platón⁴¹², Tibulo⁴¹³ y Virgilio⁴¹⁴, que está en estrecha relación con el mal obrado durante la vida terrena. Es de notar que Horacio no emplea para designar tales sitios el nombre propio de Tártaro, no obstante usado genéricamente un par de veces por el poeta⁴¹⁵.

En efecto, en *Od.* I, 28, 10 se lee *habentque Tartara Panthoiden iterum Orco demissum*. El hecho de que sea enviado por segunda vez al Orco, posibilidad, como se vio, rechazada por Horacio en el v. 16, permite conjeturar el recurso a una fina ironía por la que, más que en el sitio de los castigos, el poeta coloca el alma de Pitágoras en lo más profundo del Orco, del cual no es posible salir. R. Nisbet y M. Hubbard dan cuenta del carácter satírico del patronímico épico *Panthoiden* y señalan a su vez que “*the Pythagoreans no doubt talked excessively of Tartarus*”⁴¹⁶.

Más evidente es el caso del inocente Peleo de la oda III, 17 *Quid fles (narrat paene datum Pelea Tartaro)*, que R. Nisbet y N. Rudd relacionan explícitamente con el precitado al señalar que se equipara al *Orco demissum* de I, 28: “*datum Tartaro is a grandiose euphemism for ‘killed’*”⁴¹⁷.

Sin embargo, Horacio se refiere varias veces a las penalidades sufridas por los condenados en ese “*Inferorum locus profundissimus*”⁴¹⁸, a donde, como en la *Eneida*⁴¹⁹, parecen ser llevados por un Mercurio grato a los dioses superiores e inferiores⁴²⁰.

⁴¹⁰ Cf. *Odys.* XI, 576-600.

⁴¹¹ *Olymp.* II, 56 et ss.

⁴¹² *Gorgias* 525 e, *Rep.* X.

⁴¹³ Tibulo, I, 3, 65 et ss.

⁴¹⁴ *Aen.* VI, 569 et ss.

⁴¹⁵ Cf. *Od.* I, 28, 10 y III, 17.

⁴¹⁶ Cf. Nisbet, R. y Hubbard, M. *Horace: Odes I...*, p. 327. No impide esta lectura la alusión del v. 7 a Tántalo, ciertamente condenado, pues se lo nombra junto a otros personajes que terminaron en distintos sitios y condición, teniendo en común sólo el hecho de haber sido alcanzados por la muerte.

⁴¹⁷ Cf. Nisbet, R. y Rudd, N. *Horace: Odes III...*, p. 119. P. Grimal en su artículo sobre Peleo no consigna una versión del mito en el que el padre de Aquiles haya sido asesinado, sino sólo aquella en la que fue atacado por los hijos de Acasto al terminar la guerra de Troya (Cf. *Diccionario de la mitología griega y romana*. Barcelona, Labor, 1965, pp. 414-416).

⁴¹⁸ Bo, D. *Op. cit.* p. 324.

⁴¹⁹ Cf. *Aen.* IV, 242 et ss.

⁴²⁰ *Od.* I, 10, 19-20: *tu (...) superis deorum gratus et imis.*

Así, en la oda II, 13 *Ille et nefasto* el encanto musical de las cuerdas sáficas y del plectro alcaico, paradigmas de su lírica, alcanza el lugar de los tormentos, logrando suspender momentáneamente la acción de las Euménides, furias vengativas que enloquecen y torturan a sus víctimas⁴²¹, y atenuar por algún tiempo el sufrimiento infernal de Prometeo, Tántalo y Orión, condenados por sus excesos.

*quid mirum, ubi illis carminibus stupens
demittit atras belua centiceps
auris et intorti capillis
Eumenidum recreantur angues?*

*quin et Prometheus et Pelopis parens
dulci laborem decipitur sono
nec curat Orion leones
aut timidos agitare lyncas⁴²².*

Todos los alojados en este lugar de castigo lo están en razón de los crímenes cometidos y no sólo en virtud de su condición mortal, ya que, como en Platón⁴²³, no son asignados al Tártaro sin haber pasado antes por la instancia judicial de Eaco (*iudicantem vidimus Aeacum*, v. 22). En algunos casos Horacio retoma sin variantes mitos previos, como ocurre con Orión cuyo castigo aparece en *Odisea*⁴²⁴, y en otros introduce alguna *variatio* o elige alguna versión no tan común⁴²⁵, como sucede con Prometeo, cuyo suplicio la mayoría de los autores colocan en el Cáucaso y no en el Tártaro⁴²⁶.

La crítica ha otorgado diversos sentidos a esta oda, que van desde el hecho de que el accidente del árbol le haya hecho entrever a Horacio la posibilidad de su

⁴²¹ Cf. Aesch. *Eum.* 267 et ss; Virgilio, *Aen.* VI, 280.

⁴²² *Od.* II, 13, 33-40: “¿Qué hay de asombroso, cuando, atónito por esos cantos, el monstruo de cien cabezas baja sus horribles orejas y se solazan las serpientes enroscadas en los cabellos de las Euménides? Y también Prometeo y el padre de Pélope olvidan, con su dulce música, su sufrimiento, y no se preocupa Orión de perseguir leones ni tímidos linceos”.

⁴²³ Cf. *Gorg.* 524 a y *Apol.* 41 a. En Platón Eaco conforma el tribunal con Minos y Radamanto.

⁴²⁴ Cf. *Odys.* XI, 572 et ss.

⁴²⁵ En el caso del can Cerbero, en la mayoría de los poetas de tres cabezas, Horacio sigue a Píndaro, quien lo pinta con cien serpientes y echando por su triple boca un negro aliento.

⁴²⁶ R. Nisbet y M. Hubbard conjeturan que el poeta estaría siguiendo una antigua versión del mito retomada por artistas cortesanos helenísticos y por Mecenas en su *Prometheus* (*Horace: Odes II...*, p. 221).

propia supervivencia *post mortem*⁴²⁷, hasta el entusiasmo del poeta por Safo y Alceo, desprovisto de toda intención religiosa⁴²⁸, mientras que D. West, por su parte, pretende negarle toda interpretación seria al decir que, si bien comienza en tono solemne, habría en la oda “frivolity” (sic) en la descripción de los efectos de la poesía sobre su audiencia del más allá, sobre todo a partir del v. 32 (*densum humeris bibit aere vulgus*), cuya bellísima imagen parece no ser tenida en cuenta suficientemente por el editor⁴²⁹, así como tampoco la apariencia humana de las almas, evidente ya desde Homero⁴³⁰.

Por el contrario R. Nisbet y M. Hubbard recuerdan que en la *Gerogica* IV Virgilio⁴³¹ atribuye similares efectos al canto de Orfeo y que aquí Horacio retoma el motivo con la diferencia de que el poder del encanto musical no lo ejerce un visitante sino los mencionados poetas residentes en el más allá. Los comentaristas destacan el empleo de la terminología religiosa (*sacro silentio*) y observan que “*here the language of religion is transferred to poetry*”⁴³². Por su parte, E. Turolla sostiene que Horacio ha debido interiorizar cada vez más la experiencia de la muerte, al punto de considerar realmente la posibilidad del más allá y expresar su deseo de encontrar también allí la voz de su admirado Alceo. Por lo demás “*lo stile è quanto più di perfetto e di più adorabilmente spirituale si possa pensare*”⁴³³. También F. Villeneuve reafirma el carácter serio, experiencial y religioso de la oda:

Il maudit, dans cette ode, l'imprudence de l'homme qui, en plantant l'arbre criminel, a mis le lyrique romain si près des enfers, où déjà Sappho et Alcée

⁴²⁷ Reitzenstein, R. “Philologische Kleinigkeiten 5”. En: *Hermes* 57, 1922, pp. 357-365. De hecho la voz autoral del poeta expresa en primera persona: *Quam paene furvae regna Proserpinae et iudicantem vidimus Aeacum*. R. Nisbet y M. Hubbard explican que el uso del plural es aquí de modestia y que “*videre is sometimes used of an unpleasant experience. Yet in our passage the dominating emotion seems to be curiosity rather than horror*” (*Horace: Odes II...*, p. 214).

⁴²⁸ Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 167.

⁴²⁹ West, D. *Horace Odes II...*, p. 92. R. Nisbet y M. Hubbard recuerdan que “*Romans spoke of drinking words in Epist. I, 2, 67, Plaut. Persa, 167, Prop. III, 6, 8*”, etc. Explican a su vez que “*the vulgus of dead has standing-room only, as at a Roman contio. Densum balanced bibit (which can suggest porosity); there is a conscious paradox in applying the adjective to shades. Umeris balanced aere, and give the idea of a ghostly jostling*” (*Horace: Odes II...*, p. 219).

⁴³⁰ Cf. *Il XXIII, Odys. XI y XXIV*, 1-200.

⁴³¹ *Georg. IV*, 481-484.

⁴³² Cf. Nisbet, R. – Hubbard, M. *Horace: Odes II...*, pp. 218-220. Por otra parte consideran indudable la historicidad de la experiencia del árbol, aunque proponen una lectura “*in literary terms*” (p. 201, 205).

⁴³³ Cf. Turolla, E. *Op. cit.*, pp. 624-626. El autor concluye “*Ormai Orazio ha raggiunto il punto fermo e non si possono più far distinzioni fra ode e ode*”.

*charment les ombres. Le ton de la dernière partie (vv. 13-40) est évidemment sérieux; ce serait donc prêter au poète une faute de goût d'imaginer qu'il ait voulu mettre dans les imprécations du début une violence comique: il s'est proposé d'un bout à l'autre de donner à son lyrisme une couleur religieuse*⁴³⁴.

Después de evocar a la implacable muerte que obliga al hombre a abandonar los bienes terrenos, la oda II, 14 *Eheu fugaces* proyecta a Póstumo, destinatario del poema considerado real por los filólogos⁴³⁵ más allá del componente simbólico de su nombre, en la ineludible navegación (*enaviganda*) del más allá con su Estigia y su Cocyto, pero sobre todo en la no menos conveniente contemplación (*visendus*) de los castigos perdurables de los condenados: el astuto Sísifo, las Danaides y los gigantes Gerión y Ticio quienes, como los titanes de la odas III, 4 y III, 11, no han escapado de la justicia de Zeus ni de los castigos del *luridum Orcum*⁴³⁶.

*visendus ater flumine languido
Cocytos errans et Danaï genus
infame damnatusque longi
Sisyphus Aeolides laboris*⁴³⁷

En contraste con la oda II, 13, que ofrece el atenuante temporario de la música eolia, y con la III, 11, que recuerda el episodio en que Orfeo, munido de la lira de Mercurio, embelezó al Cerbero e hizo sonreír a Ticio y a Ixión, A. J. Woodman⁴³⁸ destaca el carácter *Illacrimabilem* de Plutón, a la vez divinidad infernal y de la muerte, que no puede ser aplacada con sacrificio alguno.

Como se indicó más arriba, el tan mentado carácter “convencional”⁴³⁹ de lugares y personajes, así como su más o menos reiterada mención en la literatura

⁴³⁴ Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, pp. 73-74.

⁴³⁵ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes*, p. 75; Turolla, E. *Op. cit.*, p. 630; Nisbet, R. - Hubbard, M. *Horace: Odes II...*, p. 223.

⁴³⁶ Cf. *Od. III, 4*, 69-80.

⁴³⁷ *Od. II, 14, 17-20*: “Debe contemplarse con su lánguida corriente el sombrío Cocyto errante y la stirpe infame de Danao y a Sísifo, el hijo de Eolo, penado con un trabajo sin fin”.

⁴³⁸ Woodman, A. J. “*Eheu fugaces...*”, p. 383. El autor el antecedente del ἀδάκρυτος de *Il. I*, 415 y *Od. XXIV*, 61, mientras que F. Villeneuve lo encuentra en el fragmento 147 de Esquilo (*Horace. Odes et Épodes...*, p. 75).

⁴³⁹ Nisbet, R. - Hubbard, M. *Horace: Odes II...*, p. 224. Véase también: Setaioli, A. “Orazio e l’oltretomba”. En: Orazio. Umanità Politica Cultura. Perugia, 1995, pp. 53-66.

precedente, no otorga de por sí licitud para reducir el mundo de ultratumba presente en las odas a la categoría de mero tópico literario de naturaleza ficcional⁴⁴⁰.

El destino de las almas piadosas

Sin embargo, no todos son lugares sombríos o punitivos. En el libro I, el himno a Mercurio⁴⁴¹ ofrece una variante al desconsolado *nigro gregi* de I, 24, 18. Evocando a Alceo⁴⁴² y posiblemente al himno homérico a Hermes⁴⁴³, la oda distingue una *levem turbam* de almas piadosas (*pias animas*) conducida a las felices moradas (*laetis sedibus*) ya no con *horrida virga* sino con caduceo de oro:

*tu pias laetis animas reponis
sedibus virgaque levem coerces
aurea turbam, superis deorum
gratus et imis*⁴⁴⁴.

Aunque ni siquiera la lira de Orfeo puede rescatar a nadie de los *furvae regna Proserpinae*, es decir las moradas infernales genéricamente tomadas⁴⁴⁵, la oda II, 13 concede el alivio del canto de Safo y Alceo, sus caros modelos que *post mortem* continúan su noble labor, no sólo al Can Cerbero y a los condenados a eternos suplicios, sino especialmente a aquellas almas que se encuentran en las *sedes descriptas piorum*. Ellas se regocijan con los acentos personales de la lira de Safo y sobre todo (*plenius*) con las hazañas públicas de la βασιλικά μέλη de Alceo:

*quam paene furvae regna Proserpinae
et iudicantem vidimus Aeacum
sedesque descriptas piorum et*

⁴⁴⁰ Cf. Torres, D. *Op. cit.*, pp. 82-83.

⁴⁴¹ Cf. *Od.* I, 10, 18-9.

⁴⁴² Cf. Frag. 5 de la éd. de Bergk.

⁴⁴³ F. Villeneuve encuentra en *virga aurea* una traducción del ῥάβδος χρυσεΐη del v. 531 presente también en *Odys.* XXIV, 2 (Cf. *Horace. Odes et Épodes...*, p. 19).

⁴⁴⁴ *Od.* I, 10, 17-20: “Tu, grato a los dioses celestiales e infernales, conduces a las almas piadosas a sus felices moradas y gobiernas la ligera turba con cetro de oro”.

⁴⁴⁵ R. Nisbet y M. Hubbard explican que la expresión es la usual para designar “the kingdom of uderworld” y que el calificativo *furvae* es “an old Latin word for black, particularly associated with death” (*Horace: Odes II...*, p. 214).

Aeoliis fidibus querentem

*Sappho puellis de popularibus,
et te sonantem plenius aureo,
Alcaeae, plectro dura navis,
dura fugae mala, dura belli.*

*utrumque sacro digna silentio
mirantur umbrae dicere, sed magis
pugnas et exactos tyrannos
densum umeris bibit aure volgus⁴⁴⁶.*

En el v. 23 las *sedes descriptas piorum* presentan en los diversos manuscritos ligeras variantes en el adjetivo: *discretas*, que indica separación, preferida por A. Kiessling⁴⁴⁷ y E. Turolla⁴⁴⁸, y *discriptas* o *descriptas*, escogidas por F. Villeneuve⁴⁴⁹, R. Nisbet⁴⁵⁰ y D. West⁴⁵¹, que comportan la idea de asignación en relación con un acto de justicia, pues éstas son las *laetae sedes* de I, 10, 17 no sólo alejadas del Tártaro, sino también asignadas por sus merecimientos a las almas de los piadosos, así como por los suyos les caben castigos a los impíos. R. Nisbet y M. Hubbard encuentran *descriptas* en consonancia con la oda II, 18, 30, donde al rico avaro está “destinado” a la morada infernal (*rapacis Orci fine destinata*), y señalan que *discriptas* podría connotar la idea de asignación personalizada de las *sedes piorum* del más allá, en contraste con el lugar indiferenciado del *volgus*⁴⁵².

Es de notar que en esta oda Horacio ubica las mansiones de los afortunados como un sitio particular del Orco. Sin embargo en otros pasajes sigue la tradición más antigua que lo establecía fuera de él, en las llamadas Islas de los

⁴⁴⁶ *Od. II, 13, 21-32: “¡Cuán cerca vimos los reinos de la negra Proserpina y a Eaco como juez y los lugares asignados de los piadosos y con las cuerdas eolias quejándose de las muchachas de su pueblo a Safo y a tí con áureo plectro cantando más plenamente, Alceo, las duras desdichas de la travesía, de la huída, de la guerra. Cantos dignos de sacro silencio, las sombras los admiran entonar, pero más aún los combates y los tiranos expulsados hombro, con hombro la turba los bebe de oído”.*

⁴⁴⁷ Cf. Kiessling, A. - Heinze, R. - Burk, E. *Op. cit.*, p. 213.

⁴⁴⁸ Cf. Turolla, E. *Op. cit.*, p. 627.

⁴⁴⁹ Cf. Villeneuve, F. *Op. cit.*, p. 74.

⁴⁵⁰ Cf. Nisbet, R. - Hubbard, M. *Horace: Odes II...*, p. 215.

⁴⁵¹ Cf. West, D. *Horace Odes II...*, p. 88.

⁴⁵² Cf. Nisbet, R. - Hubbard, M. *Horace: Odes II...*, p. 215.

Bienaventurados, *μακάρων νήσοι*⁴⁵³. Si bien en el Epodo XVI las *divites insulae*, conservadas por Júpiter desde la Edad de Oro para una estirpe piadosa (*pieae genti*)⁴⁵⁴, no aparecen como una morada *post mortem*, sino como el término más o menos utópico de una huída en vida⁴⁵⁵, en IV, 8 se las presenta como el sitio consagrado para Eaco (después de su muerte) por el concurso de su virtud con el favor y la lengua de los *potentium vatuum*:

*Ereptum Stygiis fluctibus Aeacum
Virtus et favor et lingua potentium
Vatum divitibus consecrat insulis*⁴⁵⁶.

No obstante, dicha bienaventuranza no se alcanzaba en el mundo griego sin la participación de un tercer elemento: la doble naturaleza (*φύσις*). Ésta es detentada por Cástor, Pólux, Hércules y Dionisos, a quienes Píndaro ubica en las Islas Bienaventuradas, erigidas en medio del Océano “*como una realidad presente*” que “*incluye a los héroes del pasado*” y constituye la “*suprema recompensa para quienes se han atendido a la justicia durante más de una existencia*”⁴⁵⁷:

ὄσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς
ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό-
νου τύρσιν· ἔνθα μακάρων
νᾶσον ὠκεανίδες
αὔραι περιπνέουσιν·⁴⁵⁸

⁴⁵³ Cf. Hesíodo, *Erga*, 167 et ss.

⁴⁵⁴ Cf. *Epod.* XVI, 41 et ss.

⁴⁵⁵ Cf. Pöschl, V. *Horazische Lyrik...*, p. 14. A. Setaioli rechaza la interpretación utopista, no considerándola propia del poeta, y entiende la mención de las *divites insulae* de modo moral, como un refugio en una vida virtuosa en medio de tanto caos (Cf. *Gli Epodi di Orazio nella critica...*, pp. 1744-1762).

⁴⁵⁶ *Od.* IV, 8, 25-27: “Arrancado Eaco de las olas Estigias, su virtud, así como el favor y la lengua de poetas poderosos lo consagran en las Islas Afortunadas”.

⁴⁵⁷ Torres, D. *Op. cit.*, pp. 313, 283. En Píndaro además, dicha gloria no se alcanza si no se ha practicado la justicia “*durante más de una existencia*”, lo cual presume las purificaciones sucesivas de la tradición órfico-pitagórica (cf. p. 320 et ss).

⁴⁵⁸ *Olímpica* II, 68-72: “Y cuantos se animaron por tres veces en uno y otro lado a mantener su alma completamente apartada de lo injusto, completan el camino de Zeus junto a la torre de Cronos, donde las brisas oceánicas soplan en torno a la isla de los bienaventurados”.

Como representante de la justicia primordial, Eaco había sido designado por su padre Zeus como juez del Hades junto a Minos y Radamante, también justos y de linaje divino. Horacio, que se hace eco de esta versión del mito en la citadas oda II, 13 y IV, 7⁴⁵⁹, se remite en los versos 25 a 27 de la oda IV, 8 a la tradición pindárica que, en la misma *Olímpica* II⁴⁶⁰, presenta a Radamante, Peleo y Cadmo en la Islas Afortunadas en consonancia con el canto IV de *Odisea*⁴⁶¹, que lo ubica junto a Menelao.

El Atrida a su vez ha accedido a la doble *φύσις* no por filiación divina sino en virtud de su casamiento con Helena, hija de Zeus y de Leda, y por tanto hermana de Cástor y Pólux. Después de haber probado su *virtus* en Troya, el privilegio de ser yerno de Zeus⁴⁶² le permite evitar el Hades e incluso la misma muerte, y ser llevado finalmente a los Campos Elíseos, allende los mares.

Es de notar que la *Olímpica* II coloca en la *μακάρων νήσος* también a Aquiles, llegado allí por los ruegos de su madre, esta vez en abierto contraste con el texto de *Odisea*⁴⁶³, quizá considerado en exceso desesperanzador como para constituir el destino final de héroes brillantes no destinados a las alturas olímpicas.

En su último poemario Horacio sigue explícitamente el ejemplo pindárico (...*viris animumque moresque / aureos educit in astra nigroque / invidet Orco*)⁴⁶⁴, sustrayendo en IV, 8 a Eaco del *nigro Orco* para consagrarlo en las *divitibus insulis* con un *favor* y una *lingua* que se apoyan en el antecedente del tebano, más allá de los reparos que podrían ponerse a las narraciones sobre un mundo de ultratumba con

⁴⁵⁹ Cf. *Od.* II, 13, 22 y IV, 7, 21.

⁴⁶⁰ Cf. *Ol.* II, 74-80.

⁴⁶¹ Cf. *Odys.* IV, 561-569.

⁴⁶² Cf. W. Guthrie: “*Cette vie bienheureuse doit être accordée à Ménélas comme un privilège spécial, parce que les dieux l’ont reconnu comme étant leur parent du fait de son mariage (...). À ceux tels que Ménélas, est réservé, non un sort différent après la mort, mais la faveur d’échapper entièrement à la mort. Protée le dit nettement à l’époux d’Hélène: il n’ira pas aux Enfers comme le font bien des âmes supérieures que le courroux d’Achille y a envoyées, mais il sera transporté par les dieux en un lieu béni, aux confins de la terre (...). Les Champs-Élysées restèrent le nom du séjour des bienheureux et le fait d’y entrer demeura réservé à une classe privilégiée*” (*Op. cit.*, p. 171).

⁴⁶³ Cf. *Odys.* XI, 488 et ss.

⁴⁶⁴ *Od.* IV, 2, 22-24: “...*fuerzas, espíritu y costumbres de oro eleva (Píndaro) hasta los astros y los sustrae al negro Orco*”.

tantas fluctuaciones⁴⁶⁵. Si Horacio se reclama *vates* e incluso *sacerdos Musarum*⁴⁶⁶, investido de funciones religiosas y proféticas, no debe extrañar que, además de conferir la inmortalidad literaria, pueda confirmar o modificar el dato mítico que, si bien no tiene necesariamente origen intratextual, ha llegado hasta el poeta por herencia de la tradición literaria. De allí el uso del término *consecrat*, que proviene del ámbito religioso y da cuenta, según G. Lieberg⁴⁶⁷, de esa acción por la cual la *lingua potentium vatium* vuelve sacro el objeto de su *Carmen* en virtud de que el poeta ha sido puesto en relación con la realidad del mito, anterior al mismo *vate* pero susceptible de ser releída por él a fin de fundar en ella nuevas consagraciones⁴⁶⁸.

Así, en la epístola II, 1 no será ya la *μακάρων νήσος* la que albergue a Cástor, Pólux, Hércules y Dionisos, sino el mismísimo cielo, donde los héroes griegos de doble *φύσις* comparten la gloria con sus pares romanos, Rómulo y Augusto.

7. La apoteosis de Augusto

No es de extrañar que quien ha pasado en su espíritu por una triple *conversio* política⁴⁶⁹, poética⁴⁷⁰ y religiosa⁴⁷¹, pueda como *vates* inspirado interpretar ciertos

⁴⁶⁵ Por ejemplo las de Plutarco. Refiriéndose al *Frag.* 130, 17 D-E (Cf. Snell, B. - Maehler, *Pindarus*, II. Teubner, 1975) recuerda en su *Consolatio ad Apollonium* que la poesía no implica de suyo la verdad y afirma que “*ni Homero, ni Píndaro, ni Sófocles estaban convencidos de que las cosas eran así cuando las escribieron*” (Hani, J. *Plutarque. Œuvres Morales II*, Paris, Les Belles Lettres, 1985).

⁴⁶⁶ Cf. *Od.* III, 1, 3.

⁴⁶⁷ Lieberg, G. “Horace et les Muses”. En: *Latomus* XXXVI, fasc. 4, 1977, pp. 979-981.

⁴⁶⁸ Cf. *Theog.* 31-35:

δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἴ"ν ἐόντων,
σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἴ"ν ἀείδειν.

(“*me inspiraron luego un divino canto para que glorificara lo que será y lo que ha sido y me ordenaron cantar himnos a la estirpe de los dioses imperecederos, celebrando a las musas al comienzo y al final del canto*”). Para C. A. Disandro “*en Hesíodo aparece el homo theoreticus, que nace de la contemplación, cuyo medio es el canto y su término la glorificación*” (*Humanismo...*, pp. 360).

⁴⁶⁹ Cf. Wili, W. *Op. cit.*, cap. XV *Augustus und Horaz*. También la ha estudiado E. Doblhofer (*Horaz und Augustus*, A.N.R.W., Band II, 31, 3, pp. 1922-1986), cuyo capítulo III, donde analiza I, 37 y I, 2, lleva el título de *Die Konversion zu Oktavian*.

⁴⁷⁰ Cf. Zumwalt, N. K. “Horace, C.I, 34: Poetic change and political equivocation”. En: *TAPhA* 104, 1975, pp. 435-467.

⁴⁷¹ Cf. Fredericksmeier, E. A. “Horace, C.I, 34: The conversion”. En: *TAPhA* 106, 1976, p.156. Pighi, I. B. (“*De sacris Horatii carminibus*”). En: *Latinitas*, 1962, p. 171. Cremona, V. Discussion sur la conférence de H. P. Syndikus en el coloquio de homenaje a Horacio organizado por la fundación

aspectos de la acción divina en el ámbito de la política o la historia patria. Horacio tiene a esta altura plena conciencia de su responsabilidad pública y, aunque deposita su confianza en quien dirige la nave el Estado, no por ello se siente menos obligado a aportarle “*le concours de son génie*”⁴⁷² a quien el pueblo aclamaba como *Pater Patriae* aún antes de la proclamación solemne del Senado en el año 2 a. C.⁴⁷³.

Sin embargo, el poeta va más allá de la glorificación terrena, anhelada también por Cicerón⁴⁷⁴, y no sólo plantea el tema de la inmortalidad personal de Augusto, sino que en la oda III, 25 procura su inclusión gloriosa entre los astros y hasta en el mismo consejo de Júpiter:

.....*egregii Caesaris audiar*
aeternum meditans decus
*stellis inserere et consilio Iovis?*⁴⁷⁵

Más aún, en la citada epístola II, 1 coloca al *numen* de Octavio como culmen de un priamel de dioses y héroes admitidos en las divinas moradas después de enormes hazañas no siempre bien reconocidas por los hombres:

Romulus et Liber pater et cum Castore Pollux
post ingentia facta deorum in templa recepti
dum terras hominumque colunt genus, aspera bella
conponunt, agros adsignant, oppida condunt,
ploravere suis non respondere favorem
speratum meritis. diram qui contudit hydram
notaque fatali portenta labore subegit,
comperit invidiam supremo fine domari.

Hardt en Vandeuves-Genève, del 24 al 29 de agosto de 1992. En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations...*, p. 252. Dalatte, A. “La conversión d’Horace Ode I, 34”. En: *L’antiquité classique* 4, 1935, pp. 239-307. Grimal, P. “Recherche sur l’épicurisme d’Horace...”, p. 155. La postura final de Grimal está en dicho artículo de 1993. En una comunicación de 1975 el mismo autor había hablado en cambio de la “*prétendue conversion*” de Horacio, destacando “*les échos de l’enseignement d’Épicure*” en la oda I, 1 y en las romanas (Cf. “*Les Odes Romaines d’Horace...*”, p. 142).

⁴⁷² Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes*, p. xxxiii.

⁴⁷³ Cf. *Od. I, 2, 50* y Buisel, M. D. “Un caso ejemplar de *humanitas*: el *pater patriae* en la lírica de Horacio”, p. 109. El título de *Augusto* ya le había sido conferido en el 27 y revestía, según P. Grimal, de carácter religioso (Cf. “*Les Odes Romaines d’Horace...*”, pp. 136-137).

⁴⁷⁴ Cicerón pretendió para sí el título de *Pater Patriae*.

⁴⁷⁵ *Od. III, 25, 4-6*: “¿En qué grutas seré escuchado buscando insertar la gloria eterna del César egregio entre las estrellas y en el concejo de Júpiter?”

*urit enim fulgore suo qui praegravat artis
infra se positas; exstinctus amabitur idem:
praesenti tibi maturos largimur honores
iurandasque tuum per numen ponimus aras,
nil oriturum alias, nil ortum tales fatentes*⁴⁷⁶.

La apoteosis imperial contaba en tiempos de Horacio con una larga tradición de fuentes orientales, griegas⁴⁷⁷ y hasta latinas de diverso origen e importancia⁴⁷⁸, que los romanos, en principio reacios a excesos del Oriente, fueron mirando con buenos ojos pues exaltaban su tan caro ideal del *homo politicus*⁴⁷⁹. Ya el republicano y austero Cicerón había glorificado en el *Somnium Scipionis* a las almas de los Escipiones, héroes cívicos y militares destinados a las alturas celestes por haber sobresalido en la custodia del bien común⁴⁸⁰. Además existía el precedente de Rómulo, quien después de su muerte fue míticamente elevado al cielo sobre el Quirinal y convertido en protector divinizado de Roma con el nombre de Quirino⁴⁸¹. Horacio mismo lo llamó así en el Epodo XVI, a pesar de que en el VII le carga la responsabilidad de la muerte de su hermano⁴⁸². Aún sin dejar de lado esta línea, en los *Carmina* el poeta premia la *virtus* del gemelo (*iustum et tenacem propositi*

⁴⁷⁶ *Epist.* II, 1, 5-17: “Rómulo y el padre Liber y Pólux con Cástor recibidos en las moradas de los dioses después de grandes hazañas. Se lamentaron mientras velaban por el linaje y las tierras de los hombres, apaciguaban las crueles guerras, repartían los campos y fundaban ciudades, de las que la esperada gratitud no respondía a sus méritos. El que abatió a la funesta Hidra y con sus trabajos, marcados por el destino, sometió a célebres monstruos, comprendió que la envidia sólo es vencida por la muerte. Abrasa con su resplandor el genio que eclipsa los talentos inferiores al suyo: será estimado después de muerto, pero a ti presente te tributamos oportunos honores y levantamos altares en los que se debe jurar por tu numen, proclamando que nada tal ha de nacer ni ha nacido en otra parte”.

⁴⁷⁷ Cf. Pietrusinski, D. *Apothéose d’Auguste...*, p. 249.

⁴⁷⁸ Incluso Catulo no escapa a su tratamiento en el *Carmen* LXVI, de notable influencia calimaquea.

⁴⁷⁹ Cf. Galinsky, K. *Augustan Culture*, Princeton University Press, 1996, pp. 312-331.

⁴⁸⁰ Por otra parte, en *De Natura deorum* II, 2, 24, 62 y en *De Legibus* II, 8, 19 Cicerón también realiza un catálogo de héroes divinizados al que le agrega el nombre de Esculapio. Por su parte, D. Pietrusinski, siguiendo a L. Bieler, distingue entre el ἥρωας de genealogía divina y el θεῖος ἀνὴρ, “*homme sublime qui doit mériter l’immortalité et le culte divin par les bienfaits en faveur des hommes*” (Cf. *Apothéose d’Auguste...*, p. 249).

⁴⁸¹ El tema ya estaba en Ennio (*Ann. Frag.* 65) y se hace eco de una tradición que indica que un noble albano, Julio Proculo, habría tenido una aparición en sueños de Rómulo identificado con el dios Quirino para anunciarle su deseo de que se le edificase un templo en el Quirinal.

⁴⁸² *Epod.* XVI, 13-14. En el VII, sin embargo, el poeta hace una relectura del mito fundacional y carga sobre Rómulo la responsabilidad de la muerte de su hermano Remo. De allí la culpa que pesa sobre la estirpe romana y se manifiesta en el *bellum civile*.

virum)⁴⁸³ mediante su asimilación al antiguo dios romano que evita el Hades (*Acheronta fugit*) y alcanza la inmortalidad gloriosa en razón de haber contribuido con su *virtus* a terminar con la maldición que pesaba sobre la estirpe troyana⁴⁸⁴.

En la misma oda III, 3 Horacio preanuncia la futura apoteosis *post mortem* del Príncipe, que consiste en la subida de su alma al cielo a gozar de una vida inmortal, deificada entre los olímpicos⁴⁸⁵. Si bien no se trata de una ascensión del alma y del cuerpo, pues no se concebía la resurrección, la oda anuncia que Augusto subirá a las alturas celestes y se contará visiblemente en la sociedad de los inmortales que beben néctar con la boca purpúrea⁴⁸⁶, símbolo de la realeza divina⁴⁸⁷.

*Hac arte Pollux et vagus Hercules
enisus arces attigit igneas,
quos inter Augustus recumbens
purpureo bibet ore nectar;

hac te merentem, Bacche pater, tuae
vexere tigres indocili iugum
collo trahentes; hac Quirinus*

⁴⁸³ Cf. *Od.* III, 3, 1 (“*el hombre justo y firme en su resolución*”). F. Villeneuve encuentra acá una reminiscencia de la *virtus* estoica cantada en III, 2, 17-24 y exaltada por Cicerón, para quien Rómulo estaría en el cielo no por filiación divina sino por la misma raíz divina de la *virtus*.

⁴⁸⁴ El nombre de Quirino aparece en *Od.* I, 2, 46 y IV, 15, 9, pero es en III, 3 que Horacio desarrolla el tema del destino de Roma luego de la apoteosis de Rómulo y de la satisfacción de Juno, dispuesta a dejar de lado la cólera provocada por las culpas troyanas.

⁴⁸⁵ En su *Consolatio Ad Marciam*, también Séneca mostrará entre las estrellas al espíritu de Cremutius Cordus, quien fuera recibido en los espacios eternos por el *sacer coetus* de los Escipiones y Catones (XXV, 1-3).

⁴⁸⁶ Cf. *Aen.* II, 593. El hecho de que el poeta presente a Augusto bebiendo néctar con los dioses, cuando del cuerpo de un difunto sólo quedaba el *pulvis* podría no ser más que una metáfora. O quizá, como en el caso del ansia de las *umbrae* homéricas por beber la sangre, se le haya deslizado al poeta un anhelo de recuperar el cuerpo. De hecho, al estar deificado se asemejaba a los dioses, y éstos solían asumir cuerpos, como Mercurio, o al menos tomaban su figura como Zeus con Anfitrión y actuaban en la tierra y concebían hijos con mortales. Además la figura de hombre les permitía acercarse a los mortales; cuando Zeus se le presenta a Semele sin el velamento humano la fulmina.

⁴⁸⁷ Para J. S. Eidinow el color purpureo se refiere a los labios que han alcanzado la eterna juventud, porque el beber néctar confiere inmortalidad; así el ‘*ore purpureo*’ asocia el rostro triunfal de Augusto al tipo heroico usual en el encomio de Alejandro y también a las divinidades relacionadas con victorias específicamente romanas. Augusto es un ‘*triumphator*’ que además en III, 5 es recibido como ‘*divus praesens*’ acompañado por Pólux y Hércules, Baco y Rómulo-Quirino, habituales en el catálogo de héroes con apoteosis (Cf. “‘Purpureo bibet ore nectar’: a reconsideration”. En: *Classical Quarterly* 50, 2, 2000, pp. 463-471).

*Martis equis Acheronta fugit*⁴⁸⁸.

A diferencia de Hércules y de Rómulo, que tuvieron que esperar su glorificación hasta después de la muerte, Augusto comienza a recibirla ya en vida, como *divus praesens*, a cuyo *numen* se le erigen altares, como explica, W. H. Race⁴⁸⁹, por el ejercicio concreto de la *virtus* en la noble y ardua tarea de mantener el orden de los asuntos divinos y humanos en el gobierno de esa “familia” del Estado que lo reconocía como *Pater Patriae*⁴⁹⁰ y lugarteniente de Júpiter⁴⁹¹:

*hinc ad vina redit laetus et alteris
te mensis adhibet deum.*

*te multa prece, te prosequitur mero
defuso pateris, et Laribus tuum
miscet numen, uti Graecia Castoris
et magni memor Herculis*⁴⁹².

Su fundamento, como en Píndaro, estriba en la conjunción de la *virtus* con la doble *φύσις*, propia de los héroes, mediadores entre dioses y hombres, quienes no pueden alcanzar tal estatuto sin estar ligados a un parentesco divino⁴⁹³, como se observó en el caso de los héroes del mito griego. El venusino le concede ambas a Augusto y lo eleva al rango de protector divino del pueblo comparable a Hércules y a Quirino⁴⁹⁴.

⁴⁸⁸ *Od.* III, 3, 9-16: “Por estas cualidades Pólux y el errante Hércules esforzándose alcanzaron las fortalezas empíreas, entre las cuales Augusto reclinado con purpúreos labios beberá el néctar; haciéndose merecedor por éstas, padre Baco, tus tigres te condujeron llevando el yugo al cuello rebelde; por éstas Quirino con los corceles de Marte rehuyó el Aqueronte.”

⁴⁸⁹ “But all of this culminates with the partnership of Iuppiter and Augustus in the maintenace of order in the divine and human realms” (Race, W. H. *The classical priamel from Homer Boethius*. Leidem, Brill, 1982, p. 123).

⁴⁹⁰ Cf. Norberg, D. “La divinité d’Auguste...”, p. 397. En p. 394 el autor precisa que ya los estoicos consideraban la labor de fundar ciudades como la más digna de la apoteosis, por lo cual se entendía la elevación al cielo de Rómulo y se anticipaba la de Augusto, refundador de Roma y restablecedor de la paz y de las *mores maiorum*. Horacio plantea el tema en la oda III, 24 y lo culmina en la epístola II, 1.

⁴⁹¹ *Od.* I, 12, 49-52: *tu secundo Caesare regnes* (“Tu reinarás siendo César tu segundo”).

⁴⁹² *Od.* IV, 5, 31-36: “De allí vuelve feliz a sus vinos y, como a un dios, te incorpora a sus brindis durante la segunda mesa. A ti te tiene presente con muchas súplicas y con el vino derramado de las pateras, y mezcla tu divinidad con sus propios Lares, igual que Grecia, que se acuerda de Cástor y del gran Hércules”.

⁴⁹³ Cf. des Places, Édouard S. J.. *Syngeneia. La parenté de l’homme avec Dieu d’Homère a la Patristique*. Paris, Klincksieck, 1964.

⁴⁹⁴ Cf. *Od.* III, 14, 1-2 y IV, 14, 16.

El carácter sobresaliente de la *virtus* augustea estaba ya en su época fuera de discusión, como ha demostrado K. Galinsky⁴⁹⁵, por la eminencia de su *auctoritas* y de una acción histórica y política cuya dimensión religiosa quedó atestiguada incluso en las epístolas paulinas⁴⁹⁶. Horacio, por su parte, le otorga el carácter de expiador, en concordancia con la esperanza de un salvador anhelado tanto por Virgilio⁴⁹⁷ como por los Oráculos Sibilinos⁴⁹⁸, y considera el *saeculum* augusteo incluso superior a un eventual regreso *in aurum priscum*, a la Edad de Oro⁴⁹⁹.

Ya en los *Epodos* la muerte de Remo a manos de Rómulo había sido presentada como un *scelus* fundacional que constituiría, al modo de una “culpa primigenia”, la causa remota del *bellum civile*⁵⁰⁰. El motivo aparece también aludido en las *Odas* I, 35 (*cicatricum et sceleris pudet fratrumque*)⁵⁰¹ y III, 6 (*delicta maiorum; fecunda culpae saecula*)⁵⁰², pero es recién en el final del Libro IV que Horacio ve finalmente realizada en el *patiens* Augusto la expiación⁵⁰³ necesaria para purgar la falta (*emovitque culpas*)⁵⁰⁴ mediante su sacrificada labor política de

⁴⁹⁵ Cf. Galinsky, K. *Augustan Culture...*, passim.

⁴⁹⁶ En *Gal.* IV, 4 la época mesiánica se identifica con la augustea constituyendo la *plenitudo temporum* (τὸ πλήρωμα τῶν αἰώνων).

⁴⁹⁷ En la *Égloga* IV Virgilio anuncia el advenimiento de una *aurea aetas* ligada al nacimiento de un *puer* expiador de doble naturaleza. En la *Geórgica* I, 498-502 la culpa a expiar se remonta a la falta de Laomedonte al engañar a los dioses constructores de las murallas de Troya, tema retomado por Horacio en la oda III, 3.

⁴⁹⁸ Pöschl, V. *Op. cit.*, p. 9 et ss.

⁴⁹⁹ Cf. *Od.* IV, 2, 39-40.

⁵⁰⁰ El planteo histórico religioso aparece, como se vio, en el *Epodo* VII. En el XVI la situación se ha agravado al punto de que parece no haber salida efectiva para el *bellum civile*: *suis et ipsa Roma viribus ruit* (“La propia Roma se derrumba por sus propias fuerzas”).

⁵⁰¹ *Od.* I, 35, 33-34: “nos avergüenzan nuestras cicatrices y el crimen de los hermanos”.

⁵⁰² *Od.* III, 6 1 (“los delitos de los antepasados”) y 17-18 (“siglos fecundos de culpa”).

⁵⁰³ M. D. Buisel analiza el carácter político, individual y de mediación de dicho expiador cuya *virtus* se complementa con su condición de héroe: “La purificación no será sólo interior, reclama también un mediador y expiador externo ya que el individuo no puede frente a los dioses purgar por sí mismo la magnitud de la falta. No se trata de un pago sangriento con sacrificio animal y menos humano; aquí implicará una tarea política de pacificación y ordenamiento; tarea a la que Virgilio comenzará prestando la imagen del puer”. La expiación se indica como una necesidad en I, 2, 29-30, se muestra *in fieri* en II, 1, 5, se asegura su cumplimiento futuro en III, 6, 1, y aparece finalmente realizada en IV, 15. La lectura horaciana sería posteriormente retomada en la *Farsalia* de Lucano (I, 95) y resemantizada por varios autores cristianos: san Agustín (*Civ. Dei* III, 2-7) establece un paralelo entre Rómulo y Remo y Caín y Abel, y san León Magno (*Sermones* LXXXII-LXXXIV) sostiene que la sangre inocente derramada en el martirio de san Pedro y san Pablo lavarían el crimen inicial refundando Roma con su bautismo (Cf. Buisel, M. D. “Proyección de la culpa primigenia horaciana en una homilía de San León Magno”. En: *Stylos* n° 2, Buenos Aires, 1993. Véase también de la misma autora “El planteo horaciano de la historia romana...”, pp. 19-48).

⁵⁰⁴ *Od.* IV, 15, 11: “removió las culpas”. M. Putnam relaciona este verso con el epodo VII (*Op. cit.*, pp. 278-285) y M. D. Buisel explica que “el uso del plural obedece a la complejidad de la culpa

pacificación y restablecimiento del orden, simbolizada en la clausura temporal del templo de Jano Quirino por ausencia de guerras:

...Tua, Caesar, aetas

fruges et agris rettulit uberes

et signa nostro restituit Iovi

derepta Parthorum superbis

postibus et vacuum duellis

Ianum Quirini clausit et ordinem

rectum evaganti frena licentiae

iniecit emovitque culpas

*et veteres revocavit artis*⁵⁰⁵,

Ahora bien, la *quaestio disputatissima* –como la califica M. D. Buisel⁵⁰⁶– estriba en el fundamento de la doble *φύσις* de Augusto, que, amén del tono “*d’affection et presque de tendresse*”⁵⁰⁷ percible en las odas a él referidas, ha hecho dudar a más de un crítico de la sinceridad del poeta⁵⁰⁸. A. Cuatrecasas intenta salvarla postulando que Horacio “*habla de la divinidad del emperador en el mismo sentido que lo hace al hablar de la de los dioses*”, es decir pensando “*que los mitos y los dioses no tenían en su época, para los espíritus cultivados más que el valor de símbolos*”⁵⁰⁹. Comparte en general dicha opinión opinión A. La Penna, quien funda su objeción en el destino de Eneas⁵¹⁰, y, con reservas, G. Pasquali⁵¹¹.

primera, sus antecedentes y derivaciones inmediatas y mediatas, es decir, no sólo el crimen de Remo a manos de Rómulo, sino la muerte de Ilia, madre de ambos, arrojada al Tíber sin poderse justificar, quien en I, 2 se desborda para vindicarla; además en el epodo VII, Horacio recalca que la sangre inocente de Remo caerá sobre sus descendientes haciendo hereditaria y progresiva la culpa inicial” (“El planteo horaciano de la historia romana...”, pp. 45-46).

⁵⁰⁵ *Od. IV, 15, 4-12: “Tu era, César, nos ha traído mieses y campos fecundos y ha restituido a nuestro Júpiter las enseñas arrancadas de las orgullosas puertas de los Partos, y ha cerrado las puertas del templo de Jano Quirino, falto de guerras, y ha puesto freno al libertinaje que violaba el legítimo orden, y ha removido las culpas y restablecido las virtudes [artis] antiguas...”*

⁵⁰⁶ Buisel, M. D. “El planteo horaciano...”, pp. 26-29.

⁵⁰⁷ Villeneuve, F. *Op. cit.*, p. XLI.

⁵⁰⁸ W. R. Johnson, por ejemplo, señala que “*the praise that Horace offers Augustus consists more in warning than in laudation*” (*The idea of Lyric*, Berkeley, 1982, pp. 137-8).

⁵⁰⁹ Cuatrecasas, A. *Op. cit.*..., p. xviii. El autor sigue indudablemente el criterio de E. Rohde (*Op. cit.*, pp. 261-262).

⁵¹⁰ La Penna, A. *Orazio e la ideologia del Principato*, pp. 25, 83 et ss, y también su *Apéndice* a G. Pasquali. *Orazio lirico*, p. 820. Aunque admite que el *numen* del *Princeps* sea honrado entre los dioses lares, el autor considera poco seria la divinización de Augusto dado que el poeta no se la concede al

Como ya se observó al tratar del valor del mito en aquellos tiempos, resultaría una peligrosa generalización el leer anacrónicamente⁵¹² los textos referidos a los dioses, los mitos y la religión antigua⁵¹³, sobre todo cuando la sociedad y el mismo Estado romano reposaban sobre una *auctoritas* moral y religiosa no reductible a los conceptos del derecho público moderno. Sin esta dimensión, prefigurada ya en el nombre de *Augustus* derivado de *augurium*, “*jamás podrá comprenderse el régimen augusteo*”⁵¹⁴ ni la relación entre sus triunfos y la órbita divina que el propio Horacio reconoce en la oda IV, 14: *Te copias, te consilium et te tuos praebente divos*⁵¹⁵.

Con mayor aplomo, F. Villeneuve prefiere conjeturar (“*quoi qu’il en soit...*”) que el poeta ha elegido el lenguaje religioso para expresar que “*l’homme providentiel*” que había salvado a Roma de la anarquía se ha constituido a su vez en su segundo fundador. Sin embargo, no vacía de realidad su contenido, sino que lo

Pater Aeneas, ni a los reyes Tullus y Ancus, que en la oda IV, 7, 16 comparte el destino de los demás hombres: *pulvis et umbra sumus*. No obstante, en IV, 6, 23 el designio de Júpiter libra a Eneas de morir en Troya y en el *Camen Saeculare* Horacio ensalza al héroe *daturus plura relictis* (vv. 43-44), es decir que vino a otorgar más que lo dejado en Troya. De todos modos no deja de extrañar el relegamiento de Eneas frente a la apoteosis augustea. Sin descartar la convivencia de opiniones contrapuestas a lo largo de su poesía, algunos autores señalan la composición temprana de la IV, 7 y su relación con la I, 4 (Woodman, A. J. “Horace’s Odes *Diffugere nives* and *Solvitur acris hiems...*”, p. 752 et ss). D. Norberg sostiene que Horacio recién comenzó a prestarle atención al papel de Eneas después de la publicación de la *Eneida* (Cf. “La divinité d’Auguste...”, p. 390). Otros la fundan en la primacía que el mundo romano le asigna a la historia y a la política (Buisel, M. D. “Muerte y apoteosis...”, pp. 55-57). No debe olvidarse que, con respecto al origen de Roma, Virgilio dio prioridad a la saga troyana por sobre la itálica, sin excluir a Rómulo. Horacio, por el contrario se centró en ésta última sin excluir a Eneas. En ambos poetas Augusto es glorificado por sus acciones y por provenir de ambos linajes.

⁵¹¹ Pasquali, G. *Op. cit.*, pp. 182-183.

⁵¹² Ejemplo de tales lecturas es la insistencia de R. Nisbet y M. Hubbard en reducir el himno a Mercurio de I, 10, con su correspondiente plegaria, a un mero ejercicio literario de imitación, ya que, a pesar del sentido evidente del texto, para dichos autores, Horacio “*as a rationalist and a sceptic he cannot himself make such a prayer to Mercury*” (*Horace: Odes I*, pp. 127-133).

⁵¹³ Véanse a tal efecto los estudios y análisis de W. Otto (*Theophania. Der Geist der altgriechischen Religio*. Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1956. Ed. argentina de Eudeba, 1968), B. Snell (*Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, Claassen Verlag, 1955. Ed. española de 1965), J. Pépin (*Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris, Études Augustiniennes, 1976), C. A. Disandro (*Tránsito del Mythos al Logos*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1969), C. Steffens Soler (“Mitología e Historia”. En: *Trabajos y comunicaciones*, Dpto. Historia, Fac. Humanidades, U. N. de La Plata, 1954, nº 4), J. Griffin (“The epic cycle and the uniqueness of Homer”. En: *Journal of Hellenic Studies* 97, 1977, pp. 39-53).

⁵¹⁴ D. Norberg explica que la base del régimen augusteo estaba no en la *potestas*, sino en la *auctoritas*, noción tanto de naturaleza política y jurídica como moral y religiosa (“La divinité d’Auguste...”, pp. 392-393).

⁵¹⁵ Cf. *Od. IV, 14, 33-34*: “*Proporcionándole tú [Augusto] las tropas, el consejo y tus propios dioses*”.

remite a la filosofía del Pórtico, que concedía la inmortalidad al sabio estoico y veía en el mito de Hércules divinizado el símbolo de la apoteosis⁵¹⁶.

Sin negarle el valor simbólico admitido por la crítica, espíritus tan cultivados como Plutarco supieron dar cuenta a su debido tiempo de la conciencia que los antiguos tenían de la realidad del mundo divino y de su contacto con el humano⁵¹⁷ al plantearse, por ejemplo en su *De Defectu Oraculorum*⁵¹⁸, el problema del repentino silencio de los oráculos en los albores de nuestra era⁵¹⁹.

Antes de afirmar apresuradamente que “*más difícil resulta admitir esa sinceridad cuando exalta aspectos de la política de Augusto opuestos a sus propias creencias y convicciones, como son la función providente de los dioses y la propia divinización del emperador*”⁵²⁰, habría que recordar el progresivo abandono del epicureísmo religioso y la *conversio* horaciana atestiguada por los textos⁵²¹ y constatada por la crítica más seria y minuciosa⁵²².

⁵¹⁶ Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, p. XLI.

⁵¹⁷ J. Pépin recuerda que numerosos autores antiguos, paganos y cristianos, consideraron la estrecha relación entre rito y mito como testimonio de la verdad histórica de éste último: “*Plutarque par exemple fonde la réalité des légendes relatives à Héra et à Dionysos sur les caractéristiques de leur culte*” (*Mythe et allégorie...*, p. 75).

⁵¹⁸ *De Defectu Oraculorum*, cap. 17, 419 b-d (Cf. Plutarch's *Moralia*, The Loeb Classical Library, London 1936, ed. by F. C. Babbitt, T. V *Περὶ τῶν ἐκλελοιπῶτων χρηστηρῶν (De Defectu Oraculorum)*, pp. 351-501. Plutarque. *Dialogues Pythiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1974, T. VI par R. Flacelière, *De Defectu Oraculorum*, pp. 83-165).

⁵¹⁹ El tema fue posteriormente retomado con variantes en el capítulo 17 del Libro V de la *Εὐαγγελικὴ Προπαρασδεύη* de Eusebio de Cesaréa y en el discurso X de la *Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων* de Teodoro de Cyro (Cf. Buisel, M. D. “El gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas”. En: *Stylos* n° 7, revista del Instituto de Estudios Grecolatinos Prof. F. Nóvoa de la U.C.A., Buenos Aires, 1998, pp. 83-112).

⁵²⁰ Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. xviii. En realidad, el culto al emperador divinizado se volvería luego tan poco “simbólico” como la sangre derramada durante los tres siglos subsiguientes por un número incontable de *μάρτυρες* que dieron su vida ante los funcionarios imperiales, frecuentemente “espíritus cultivados”, que los obligaban a echar incienso a las imágenes de dioses antiguos y emperadores divinizados, como consta en antiguísimas *Acta*.

⁵²¹ Aparte de las odas I, 34 y 35 analizadas en el capítulo correspondiente a su *conversio* religiosa, D. West estima respecto de la oda a Mercurio I, 10: “*he seems here to be writing as a believer of a god whom he loves (...) the ode would be an expression of that spirituality which finds the divine in the particulars of daily life*” (*Horace Odes I...*, p. 49). Sigue en esto la postura de A. Kiessling, A. y R. Heinze, quienes recalcan que la oda no se reduce a un ejercicio literario ya que la relación existente entre el poeta y Mercurio aparece atestiguada en otras composiciones (*Q. Horatius Flaccus. Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, p. 52). También M. Putnam dice creer “*in the poet's honesty*” en referencia al *Carmen Saeculare* cuyo verso 73 (*Haec Iovem sentire deosque cunctos*) expresa la confianza de la voz poética en que las plegarias han sido escuchadas: (*Horace's Carmen saeculare*, New Haven, Yale University Press, 2000, pp. 8, 91-95).

⁵²² Sobre el papel providencial de la diosa Fortuna véase las odas I, 35 y III, 29, 49-56 y las lecturas de E. Fraenkel (*Op. cit.*, p. 253) y E. A. Frederickmeyer (“Horace, C. I, 34: The conversión”. En: *TAPhA* 106, 1976). Con respecto a su evolución religiosa, aparte de los ya citados estudios de E. A.

Las odas IV, 6⁵²³ y IV, 15⁵²⁴ así como en el *Carmen Saeculare*⁵²⁵ muestran que el poeta toma en cuenta la tradición que enraizaba a la *Gens Iulia* con la descendencia de Venus⁵²⁶. Julio César, padre adoptivo de Octavio, se había hecho eco de este linaje y, uniéndolo al de su ascendencia con los reyes de Alba Longa, dio pie para que la aparición de un cometa poco después de su muerte fuera interpretada como indicio de su divinización y entrada en el cielo⁵²⁷.

Sería difícil precisar el grado de convicción que pueda haber tenido Horacio respecto de este linaje, pero es observable que, si bien el venusino no le otorga la menor atención al caso de Julio César, parangona frecuentemente la figura de Augusto con la de Rómulo-Quirino, hermanos en la expiación, éste de la culpa troyana de Laomedón⁵²⁸ y aquél de la que había caído sobre el pueblo romano en forma de *bellum civile*, como explica D. Norberg:

Le degré de justice ne décide pas seulement du sort d'un homme particulier, mais du sort des peuples entiers. Troie ne tomba pas par les armes des Grecs, mais par sa propre injustice et par sa scélératesse (...) Aux notions de iustitia et iniustitia, Horace donne ainsi une portée religieuse autant que morale. L'injustice était un crime contre les dieux et contre l'ordre divin du monde. La coulpe de Troie dérivait du délit du roi ancien, Laomédon (...) La chute de Troie venait donc d'un conflit avec l'ordre divin du monde. Au contraire, le succès de Rome et de ses armes venait d'une conformité avec celui-ci (...) En conséquence, on devait conclure que les Troyens qui s'étaient sauvés de la ruine de leur pays et qui avaient fondé Rome avaient réussi à effacer le péché qui leur était inhérent et à mettre fin à la

Frederick Meyer, I. B. Pighi y V. Cremona, han afirmado la *conversio* religiosa del poeta A. Dalatte ("La conversión d'Horace Ode I, 34". En: *L'antiquité classique* 4, 1935, pp. 239-307), V. Ussani (*Orazio lirico*. Roma, 1898), Th. Zielinsky (*Horace et la société romaine du temps d'Auguste*. Paris, Col. De l'Institut Français de Varsovie 5, 1934), P. Collin (*Horace. Odes I-IV*. Liege, Dessain, 1970) y A. Kiessling (Kiessling- Heinze- Burck, *Horaz. Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, 1958).

⁵²³ Cf. *Od.* IV, 6, 21-24.

⁵²⁴ Cf. *Od.* IV, 15, 31-32.

⁵²⁵ Cf. *Carm. Saec.*, 50.

⁵²⁶ Suetonio en su *Vita Augusti*, 7 menciona las tradiciones de la ascendencia divina de Augusto, por medio de Iulo, hijo de Eneas, más la influencia apolínea en su concepción. El tema también aparece en Virgilio (*Aen.* VI, *Egl.* I, *Georg.* I).

⁵²⁷ Cf. Wagenwoort, H. *Vergil's vierte Ekloge und das sidus Julium*. Amsterdam, Acad. des Sciences, 1929.

⁵²⁸ Cf. *Od.* III, 3, 21: *destituit deos mercede pacta Laomedon* ("Laomedonte despojó a los dioses de la recompensa acordada").

*malediction des dieux. À cet égard Romulus avait joué un rôle décisif (...) Junon, jusqu'ici l'ennemie implacable des Troyens, déclare elle-même, au conseil des dieux, que, désormais, elle fait remise de sa colère, et elle permet que Romulus prenne place dans les rangs paisibles des dieux (...) Romulus avait mis fin à la malédiction encourue par les Troyens. De même, Auguste avait mis fin au péché commis par les Romains lorsqu'ils commencèrent leurs guerres intestines, et par sa iustitia, il avait fait tourner la fortune du peuple romain*⁵²⁹.

Como en el caso del fundador de Roma, la remoción de la culpa requería no sólo de la *virtus* humana sino también de una naturaleza divina que le permitiese una expiación capaz de satisfacer la ofensa hecha a los dioses, como consta en la oda I, 2, donde después de recordar a los romanos el antiguo castigo del diluvio (mito de Deucalión y Pirra), les anuncia la necesidad de un enviado divino designado por Júpiter capaz de satisfacer los crímenes de la guerra entre hermanos: *Cui dabit partis scelus expiandi Juppiter?*⁵³⁰ En el v. 23 retrotrae las causas últimas del *bellum civile* al *vitio parentum*, o sea a las faltas de los antepasados, y en el 44 lo identifica con el *Caesar* (Octavio Augusto). Así, Horacio refuerza la doble naturaleza y la consecuente apoteosis del *Princeps* con una nota propia, que T. Zielinsky denomina la “*deificación por descenso*”⁵³¹. Ésta consiste en la asunción por parte de Mercurio de la forma humana de Augusto⁵³², al que, convertido en *divus praesens* y enviado divino, se le ruega demorar su retorno al Olimpo y completar su labor expiatoria y restauradora en la tierra⁵³³.

sive mutata iuvenem figura

⁵²⁹ Cf. Norberg, D. “La divinité d’Auguste...”, pp. 390-391. En su análisis del Libro IV, el mismo autor encuentra en los relieves del *Ara Pacis* augustea una simbolización del “*lien mythique et religieux avec le passé que Virgile et Horace avaient chanté auparavant: Auguste était, en tant que descendant d’Énée et de Romulus, un garant que les dieux n’abandonneraient pas Rome, pour la fondation de laquelle ils s’étaient engagé aussi profondément*” (“Le quatrième livre des odes d’Horace”..., p. 105).

⁵³⁰ Cf. *Od.* I, 2, 29-30: “¿A quién dará Júpiter la atribución de expiar el crimen?”

⁵³¹ Zielinsky, T. “Le messianisme d’Horace”, En: *L’Antiquité classique* 8, 1939.

⁵³² M. D. Buisel observa que el verbo *imitaris* traduce el griego *είσκειν*, usado por Hesíodo en *Opera et dies*, 62 para indicar la acción en la que Hefesto modela a Pandora a semejanza de las diosas inmortales “*con movimiento inverso al de Mercurio que se vuelve semejante al Princeps*” (Cf. “Horacio, Vir Mercurialis”..., p. 67 et ss).

⁵³³ Cairns, F. “Horace. Odes 1, 2”. En: *Eranos* 69, 1-4, 1971, pp. 68-88. Para H. P. Syndicus la oda tiene reminiscencias de la idea de la injerencia olímpica en la dirección del Estado. No obstante, en otros pasaje el autor postula que la glorificación de Augusto no pasa de una broma del poeta que le otorga a la poesía atribuciones que no tiene (*Die Lyrik des Horaz*..., pp. 38-57, 363-374).

*ales in terris imitatis almae
filius Maiaie patiens vocari
Caesaris ultor,*

*serus in caelum redeas diuque
laetus intersis populo Quirini,
neve te nostris vitiis iniquum
ocior aura*⁵³⁴

Mientras F. Altheim y O. Immisch la consideran una curiosa invención horaciana⁵³⁵, D. Norberg sostiene que idea de un *θεός σωτήρ* no sería romana y habría sido esgrimida quizá como vacilante respuesta del poeta, aún no totalmente decidido políticamente, a la supuesta divinización de Marco Antonio en Oriente⁵³⁶. La hipótesis, amén de contradecir la datación fijada por R. Heinze en enero del 27⁵³⁷, tiene el inconveniente de desconocer la incidencia que en la historia romana Horacio otorga a la culpa primigenia ya desde los Epodos. Además no quedaría más que admitir que el poeta, siempre orgulloso de su independencia⁵³⁸, habría de modo vacilante y obsecuente acomodado su visión de la historia a los vaivenes de las necesidades políticas de los agitados años del *bellum civile*, concediendo sin

⁵³⁴ *Od. I, 2, 41-49: "o tú, alado hijo de Maya nutricia, si cambiada tu figura asumes en la tierra la del joven y permites que se te llame vengador de César. Tardo vuelve al cielo y largo tiempo quédate gozoso entre el pueblo de Quirino, e indignado con nuestras faltas no te arrebate una brisa muy veloz".*

⁵³⁵ Cit. por Norberg, D. "La divinité d'Auguste...", pp. 399. D. Pietrusinski, sin negar la deificación por descenso, considera que "la forme de l'apothéose convenait plus, peut-être, à Auguste que l'identification avec les dieux et les incarnations épiphoniques" en virtud de una mayor conformidad de la apoteosis con las tradiciones romanas (*Apothéose d'Auguste...*, p. 265). Tal "invención" podría sin embargo encontrar un justificativo en un probable rechazo inicial del poeta, antiguo enemigo de Julio César, a aceptar para Augusto una filiación divina proveniente de la *gens Iulia*. Virgilio no tuvo esos reparos y Horacio terminó por admitirla en el IV, 15 y en *Carmen Saeculare*.

⁵³⁶ Cf. Norberg, D. "La divinité d'Auguste...", pp. 398-401. Es de notar que F. -W. Schelling al criticar el alegorismo histórico de Evehemero, que supone una historia previa a la mitología, sostiene que más que hombres deificados, son los dioses quienes descienden a la tierra y se humanizan. El autor ejemplifica con el caso romano por excelencia: Quirino no sería Rómulo divinizado, sino que Rómulo sería Quirino humanizado. En este sentido, comenta J. Pépin "la mythologie n'est pas une histoire devenue sacrée; c'est l'histoire qui transporte dans l'ordre de la vie humaine un drame essentiellement religieux" (*Mythe et allégorie...*, p. 57).

⁵³⁷ El comentario de R. Heinze se agregó a la séptima edición de Kiessling en 1930 (Cf. Kiessling, A. - Heinze, R. - Burck, E. *Horaz. Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, 1958, Coment. a I, 2).

⁵³⁸ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes...*, p. xx. Es de notar que, en "La divinité d'Auguste...", D. Norberg postula que el joven Horacio habría dejado su actitud independiente para acomodarse "à des courants temporaires qui ont pu se produire à Rome pendant l'absence d'Auguste" (p. 403). Sin embargo en "Le quatrième livre des odes d'Horace" el mismo autor considera que en los primeros tres libros de odas Horacio "défend sa liberté et son indépendance de tous côtés", mientras que en su madurez "le poète ne défend plus son indépendance comme jadis" ("Le quatrième livre des odes d'Horace"..., p. 107).

convicción alguna la divinización a un Octavio que luego la rechazaría expresamente, como consta en Suetonio⁵³⁹.

Sin descartar *a priori* el sentido literal del texto, M. D. Buisel prefiere analizar la causa de la elección mercurial por encima de los demás dioses (Apolo, Venus y Marte, vv. 29-40) y observa que “*lo importante para Horacio consiste en que es un dios el mediador y el expiador, pero un dios que puede abajarse a tomar una figura humana, la del más virtuoso en el poder; el hombre sólo no alcanza ni puede analógicamente*”⁵⁴⁰. Siguiendo a R. Nisbet, quien considera igualmente erróneo tanto el excederse en las analogías como el ignorar las semejanzas evidentes⁵⁴¹, sostiene que “*son notables en I, 2 estos elementos que preparan nociones que culminará y plenificará el cristianismo con el misterio de la Encarnación y la Redención*”, ya que el hecho de que Mercurio, como señala E. Fraenkel, sea el *θεός λόγιος* o *ἀγοραίος*⁵⁴², o sea el dios-verbo, se haya encarnado en Augusto para expiar la culpa primigenia ha dado lugar a que H. Hommel⁵⁴³ y T. Zielinsky⁵⁴⁴ consideren a I, 2 una oda “*mesianica*”. De todos modos, y sin pretender negar el carácter prefigurativo que pueda tener, la expiación augustea es principalmente política, es decir, alcanza para remover la falta de la estirpe y reabrir para Roma los tiempos aureos, pero no para asegurar la inmortalidad celeste a los ciudadanos romanos: la oda reserva la apoteosis a Augusto y lo equipara a otros héroes virtuosos que obtuvieron un *status* divino.

Es de notar que, más allá de que el supuesto de la identificación con Mercurio haya resultado también sumamente embarazoso para comentaristas de la talla de G. Pasquali⁵⁴⁵, R. Nisbet⁵⁴⁶ y D. West⁵⁴⁷, la divinización no equivalía a hacer del héroe o del César sino un alma “*divinizada*” que goza de la compañía de los *superis* por haber llegado mediante la apoteosis a las moradas celestes⁵⁴⁸, desde donde protege

⁵³⁹ Cf. Suetonio, *De vita Caesarum*, LII.

⁵⁴⁰ Cf. “Horacio, Vir Mercurialis”..., p. 67 et ss.

⁵⁴¹ Cf. Nisbet, R. - Hubbard, M. *Horace: Odes I...*, p. 35.

⁵⁴² Cf. Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 248-249.

⁵⁴³ Cf. Hommel, H. *Horaz. Der Mensch und das Werk*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1950.

⁵⁴⁴ Zielinsky, T. “Le messianisme d’Horace”. En: *L’Antiquité classique* 8, 1939.

⁵⁴⁵ Cf. Pasquali, G. *Op. cit.*, p. 182-183.

⁵⁴⁶ Cf. Nisbet, R. - Hubbard, M. *Horace: Odes I...*, p. 38.

⁵⁴⁷ West, D. *Op. cit.*, pp. 8-15.

⁵⁴⁸ G. Williams, por esta razón la llama “*deification by association*” (*The nature of the roman poetry*. Oxford Clarendon Press, 1970, p. 35).

como *numen* a su pueblo. No está aquí en juego el concepto bíblico de Dios (ὁ Ὄν)⁵⁴⁹. Tampoco significa que el *divus* se asimile a una “nueva Causa Primera” o a un contradictorio “segundo Primer Motor”. Como ya se indicó más arriba, *Dei* y *θεοί* no eran nombres propios sino términos genéricos para designar seres de naturaleza espiritual superiores al hombre y con poder sobre el mundo material. La oda I, 12 deja bien claro que el *Princeps* regiría el orbe como *secundo* de Júpiter, siendo además *minor* que el *gentis humanae Pater atque custos*⁵⁵⁰.

Igualmente, el culto imperial iba a dar lugar a terribles persecuciones y abusos que se volverían proverbiales en los siglos de la decadencia. Quizá en previsión de los mismos o bien por otras razones de índole histórica o religiosa⁵⁵¹, Augusto nunca quiso ser tenido por *deus* ni tampoco por *divus praesens* aunque el Senado decretó a perpetuidad la sacralidad de su persona⁵⁵²; antes bien, prefirió darle realce institucional al culto de la *dea Roma*⁵⁵³, como testimonian Dion⁵⁵⁴ y Suetonio en *De Vita Caesarum*⁵⁵⁵.

⁵⁴⁹ Exod. III, 14.

⁵⁵⁰ Od. I, 12, 57: *te minor laetum reget aequus orbem* (“Siendo inferior a ti regiré con justicia un mundo gozoso”). Hablando de Júpiter, L. A. Moritz llama a Augusto “*his vicegerent on earth*” (“Some ‘central’ thoughts on Horace *Odes*”..., p. 116).

⁵⁵¹ M. D. Buisel ha hecho el seguimiento del tema en textos posteriores como el *Adversos Paganos* de Paulo Orosio (s. IV-V.), los *Oracula Sybillina* hebreos (VIII, 217-219), *De Civitate Dei* (XVIII, 23-24), el *Lexicon* de Suidas (s. V) y los *Mirabilia Urbis Romae* (Valentín, R. - Zucchetti, G. *Codice topografico della città di Roma*, Roma, 1946), en donde se narra que “*en el tiempo del emperador Octaviano viéndolo los senadores de tan gran belleza que ninguno podía mirarlo a los ojos, y de tanta prosperidad y paz, que todo el mundo le era tributario, le dijeron: ‘Te queremos adorar porque en ti está la divinidad; si esto no fuese así, no te sería todo propicio’. Pero él se opuso y reclamó un poco de tiempo*” (Cf. Buisel, M. D. “De la Sibila de Cumas...”, pp. 90-120).

⁵⁵² El mismo *Princeps* lo cuenta en parágrafo 10º de las *Res Gestae Augusti*, una especie de testamento y autobiografía relatado en primera persona, pero con pretensión de objetividad y distancia y casi sin adjetivos. Fue colocado en su tumba inscripto en mármol y se enviaron copias a todas las provincias; ha llegado hasta nosotros gracias a la hallada en Ancyrum (hoy Ankara, Turquía). En el parágrafo 4º señala haber realizado acciones religiosas, como la formulación de votos a los dioses antes de cada guerra y de súplicas de acción de gracias a los inmortales 55 veces por decreto del Senado. En el 7º indica que fue sumo pontífice, augur y miembro de los *quindecim viri* para los ritos sagrados, arval y sacerdote fecial. En el 13º habla del templo de Jano, cerrado por falta de guerras dos veces antes de él, y tres veces durante su reinado (Ricci, C. *El ‘Monumentum Ancyranum’*. Buenos Aires, J. Peuser, 1928).

⁵⁵³ A.A.V.V. *Le culte des souverains dans l’Empire romain*, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1973. Cf. también: Buisel, M.D. “Un caso ejemplar de ‘humanitas’. El ‘Pater Patriae’ en la lírica de Horacio”. En: *Actas del X Simposio de Estudios Clásicos*, AADEC, Salta, 1994, pp. 109-123.

⁵⁵⁴ Cf. Dion, LIII, 9, 5. El autor pone en su boca las siguientes palabras ante el Senado: “*Nosotros no hemos podido nacer inmortales, pero viviendo noblemente y muriendo noblemente obtendremos de algún modo la inmortalidad*” (Cit. por Norberg, D. “La divinité d’Auguste...”, p. 393).

⁵⁵⁵ Cf. Suetonio. *De vita Caesarum*, LII, LIII.

8. *Coelo Musa beat*: ¿trascendencia celeste para el hombre virtuoso?

Más allá del recato augusteo para rechazar el culto en vida, la excelencia de su *virtus* y su postulada doble naturaleza proyectan en Horacio el alma del *Princeps* a la gloria de los Olímpicos. Queda preguntarse entonces si, en el pensamiento del poeta, algún otro hombre podría alcanzar una gloria celestial distinta no sólo de la inmortalidad inmanente del renombre poético, sino también de las antedichas *sedes descriptas piorum* que la oda II, 13 coloca en el marco de los *furvae regna Proserpinae*⁵⁵⁶.

Tampoco las *laetis sedibus* de I, 10 que albergan a las *pias animas* que Mercurio conduce con caduceo de oro⁵⁵⁷ parecen coincidir con el sitio asignado a Augusto en las alturas celestes, sobre todo si se tiene en cuenta el intertexto de *Odisea* XXIV, donde la acción del dios *ψυχοπομπός* se desarrolla en el Hades⁵⁵⁸.

Horacio distingue claramente la inmortalidad del alma de la apoteosis que, además de suponer la vida *post mortem*, inserta al héroe virtuoso en el nivel de los olímpicos. En la mencionada oda III, 3 el alma no es llevada al cielo si su destacada *virtus* no está apoyada en la doble *φύσις* propia de la condición heroica. De hecho preceden al *Princeps* Pólux, Hércules, Baco y Rómulo Quirino⁵⁵⁹.

Más aún, la oda I, 3 parece descartar para el hombre común la posibilidad de alcanzar el cielo. El poeta primero recuerda que fueron los excesos sacrílegos (*per vetitum nefas*) de los hombres los que atrajeron innumerables males a la tierra y provocaron que la ley fatal de la muerte, antes lenta y lejana, apresurara su paso: *semotique prius tarda necessitas leti corripuit gradum*⁵⁶⁰. Menciona a modo de ejemplo el caso de Dédalo, que desafió la atmósfera con alas no concedidas al hombre, y de Hércules, que descendió en vida al Hades a rescatar a Teseo. Lo

⁵⁵⁶ Cf. *Od.* II, 13, 21-32.

⁵⁵⁷ Cf. *Od.* I, 10, 17-20.

⁵⁵⁸ Cf. *Odys.* XXIV, 1-204.

⁵⁵⁹ *Od.* III, 3, 9-16.

⁵⁶⁰ *Od.* I, 3, 31-32.

llamativo es que, a modo de colofón, pone como cúlmen de la ὑβρις la ambición del cielo: *caelum ipsum petimus stultitia*⁵⁶¹.

Sin olvidar que la alusión a Prometeo en los vv. 28-31 ubica dicho afán en el contexto titánico de la pretensión de escalar el Olimpo por sus propias fuerzas⁵⁶², el hecho de que Heracles, paradigma de héroe benigno y esforzado, aparezca luego glorificado en apoteosis permite conjeturar que tal vez la oda no refleje la opinión definitiva del poeta. En realidad el anhelo humano de llegar al cielo⁵⁶³ aparece insinuado desde la misma oda de apertura (*sublimi feriam sidera vertice*), más allá de su referencia, ciertamente no exclusiva, a la gloria literaria⁵⁶⁴.

Es de notar que en la epístola II, 1 la serie de héroes deificados en apoteosis incluye a Cástor⁵⁶⁵. Cástor y Pólux eran gemelos de una sola madre, Leda, fecundada a la vez por Tíndaro y por Zeus. El hijo de Zeus, Pólux, va al cielo y Cástor, el gemelo humano, al Hades; pero el del cielo le pide a su Padre alternar anualmente los destinos seis meses cada uno, hasta que Zeus compadecido lleva al cielo también al mortal y los vuelve constelación de signo benéfico. El mito, aludido también en las odas I, 3 y IV, 8⁵⁶⁶, abre entonces la posibilidad de apoteosis a un hombre sin doble φύσις parental en virtud de una *pietas* fraterna capaz de conmover a Zeus.

Por ello I. B. Pighi, al considerar dicho ejemplo de Pólux, junto a los de Hércules y Baco en la oda III, 3⁵⁶⁷, destaca el papel de la *virtus* y la privilegia sobre

⁵⁶¹ *Od. I, 3, 38*: “*el mismo cielo pretendemos con necedad*”.

⁵⁶² R. Nisbet y M. Hubbard destacan “*the climax of impiety*” y sostienen que “*Horace is no longer thinking of Daedalus but of the giants*” (*Horace: Odes I...*, p. 57).

⁵⁶³ D. West, después de descartar una interpretación humorística, destaca el lenguaje virgiliano y las alusiones políticas contenidas en dicha pretensión: “*The sin is the ambition of Romans and the lightning is the Civil Wars*” (*Horace Odes I...*, pp. 17-18).

⁵⁶⁴ *Od. I 1, 36*: “*heriré las estrellas con mi frente sublime*”. Para el comentarista renacentista D. Landin no se trata sólo de la fama, como sostenía Mancinelli, ni de una ὑβρις, como acusa Bade, sino de la definición del ámbito del *vates*, que recibe una inspiración superior pero para aplicar en el ámbito humano: “*Altius intellagamus hoc esse dictum ut exprimeret quid sit poeta. Nam cum et platonici et Aristolelici poetam et infra Deum et supra hominem esse velint: hoc nunc vult exprimere cum dicat quod ita se a terra tollet: ut non penetret quidem caelum sed tamen tangat*” (Cit. por Dauvois, N. “*Les commentaires des odes d’Horace et la réinvention de l’ode à la Renaissance*”. Paris, 2008).

⁵⁶⁵ Cf. *Epist. II, 1, 5-6*.

⁵⁶⁶ Cf. *IV, 8, 31-33*, donde se los llama genealógicamente *clarum Tyndaridae sidus*. D. West señala que Cástor y Pólux (*Gemini*) aparecen también aludidos como *lucida sidera* en *I, 3, 2* (*Horace Odes I...*, p. 18).

⁵⁶⁷ *Od. III, 3, 1-16*.

la doble *φύσις* de los héroes al decir que en Horacio la virtud deroga la muerte y saltea la misma necesidad de la condición humana, abriendo la puerta a la inmortalidad del hombre *iustus ac propositi tenax*:

*virtus Mortem abrogat et eadem condicionis humane necessitatis transsilit, si quis iustus sit ac propositi tenax. Hac arte ex homine deus factus est Pollux, Hercules, Bacchus, mortalibus matribus divino semine generati; hac arte Augustus, qui rem pro salute omnium bene gesserit et gesturus sit*⁵⁶⁸.

Si bien los ejemplos elegidos pertenecen a héroes elevados al cielo, su tránsito *ex homine* a la condición divina e inmortal no ocurre sino por la *virtus (hac arte)*⁵⁶⁹. Ésta es por demás sobresaliente en el caso de Augusto, quien pudo alcanzar la apoteosis por regir los asuntos públicos *pro salute omnium*, como explica D. Norberg:

*Par Romulus, le développement grandiose de l'État avait été fondé. Ainsi l'empire, par les forces nouvelles qu'Auguste lui avait données, devait dorénavant s'étendre et devenir de plus en plus grand et puissant (...) Comme Romulus, après sa mort, grâce à ses mérites fut élevé aux séjours des dieux, ainsi Horace voit venir l'apothéose future d'Auguste*⁵⁷⁰.

La relación entre *virtus*⁵⁷¹ e inmortalidad aparece claramente confirmada en el centro del último poemario, la discutida oda IV, 8, dedicada a M. Censorino, ya mencionada en el punto referido a la inmortalidad literaria. Parangonando a la célebre III, 30 *Exegi monumentum*, Horacio le recuerda al futuro cónsul que la gloria

⁵⁶⁸ Pighi, I. B. *Op. cit.*, pp. 178, 180.

⁵⁶⁹ R. Nisbet y N. Rudd apuntan que era por entonces ya un “*commonplace that heroes like Hercules, the Dioscuri and Romulus attained immortality because of their service to mankind*”. Citan entre otros a Cicerón (*De Rep.* VI, 26) y a Virgilio (*Aen.* VI, 129 et ss), señalando además que “*Hellenistic and Roman writers also spoke of similar rewards for great leaders*” (*Horace: Odes III...*, p. 30).

⁵⁷⁰ Norberg, D. “La divinité d’Auguste...”, p. 391.

⁵⁷¹ Amén del contexto militar y de que la voz *virtus* signifique en latín tanto valor como virtud (el griego distingue *ἀνδρεία* y *ἀρετή*), D. Bo precisa que tanto aquí como en II, 2, 19, el término se refiere a una virtud de poder casi divino (*quasi dea*) más que a la *bellica virtus* (*Op. cit.*, p. 386). Para F. Villeneuve, si bien el paso de una a otra acepción es sumamente cercano, la mención de la recompensa y de la independencia de la opinión del vulgo la acercan al concepto de *virtus* estoica (*Horace. Odes et Épodes...*, p. 97). Lo mismo reconocen R. Nisbet y N. Rudd, para quienes “*the central section (17-24) turns from the virtue or manliness of the soldier (...) to the more superhuman virtue of the great man (...) In fact virtus in both 17 and 21 is the quality of the man himself, not an external power*” (*Horace: Odes III...*, p. 22, 30).

conferida por el canto de los poetas es superior (*clarius*) a la otorgada por las inscripciones públicas grabadas en mármol⁵⁷², pues los versos inspirados de un Ennio (*Calabrae Pierides*) salvaron del “silencio envidioso” (*taciturnitas invida*) las hazañas memorables de Escipión e incluso del propio Rómulo:

... *neque*
si chartae sileant quod bene feceris,
mercedem tuleris. quid foret Iliae
Mavortisque puer, si taciturnitas
*obstaret meritis invida Romuli?*⁵⁷³

Sin embargo la oda no se limita a promocionar la inmortalidad inmanente de la fama o del recuerdo perdurable de las gestas. Sin negar esta primera supervivencia, los versos subsiguientes introducen delicadamente el tema de la “otra” inmortalidad⁵⁷⁴, a su vez también cantada por los *vates* inspirados (*favor et lingua potentium vatuum*), pero no alcanzable sin la *virtus* personal, según entienden E. Turolla y F. Villeneuve⁵⁷⁵. Esta segunda inmortalidad personal y bienaventurada, que

⁵⁷² De acuerdo al texto establecido por F. Klingner para los vv. 13-20

non incisa notis marmora publicis
per quae spiritus et vita redit bonis
post mortem ducibus, non celeres fugae
reiectaeque retrorsum Hannibalis minae,
non incendia Karthaginis inopiae
eius, qui domita nomen ab Africa
lucratus redit, clarius indicant
laudes quam Calabrae Pierides...

E. Turolla traduce “*non marmi iscritti con pubbliche notizie, pei quali un soffio di vita ritorna dopo morte ai grandi condottieri; non rapida fuga e minace d’Annibale in dietro respinte; non fiamma di guerra che sacrilega Cartagine addusse, in modo chiaro più delle Pieridi Calabre indicano la gloria...*” (*Op. cit.* pp. 812-814). Sin embargo algunos editores como Lachmann y Bentley advirtieron ciertos problemas semántico-históricos (confusión entre los dos Escipiones) y estilístico-formales (el v. 17 sería el único asclepiadeo carente de cesura en todo el poemario, la oda sería la única en no estar estructurada con un número de versos múltiplos de cuatro). Teniéndolos en cuenta F. Villeneuve anota: “*je crois, quant à moi, que le v. 17 est interpolé, et je ne serais pas éloigné d’adopter la conjecture de Madvig, qui rejette aussi le v. 16 et lit, au v. 15 celeris fugae: ‘les marbres publics, par qui le souffle et une vie qui ne s’en va point d’une fuite rapide sont après la mort rendus aux bons généraux, n’ont pas pour proclamer la gloire de celui, etc.’ J’ajoute que ceci ramènerait la pièce à un nombre de vers divisibles par quatre*” (*Horace. Odes et Épodes...* pp. 169-170).

⁵⁷³ Oda IV, 8, 20-24: “*y si los escritos silenciasen el bien que hiciste, perderías tu recompensa. Qué sería del hijo de Marte y de Ilia si el silencio envidioso se opusiera a los méritos de Rómulo?*”

⁵⁷⁴ D. Norberg, que en su fino análisis postula una interpretación simbólica de los vv. 28-29, advierte sin embargo un cambio estilístico justamente a partir del momento en que la oda comienza a tratar su tema central, la idea pindárica del “*pouvoir qu’a la poésie de rendre immortel*” (“Le quatrième livre des odes d’Horace”..., pp. 99-101).

⁵⁷⁵ Ambos editores entienden que el genitivo determinativo *potentium vatuum* modifica a *favor et lingua* y no a *virtus*, la cual corresponde más al héroe que al poeta. Así la versión de F. Villeneuve introduce el posesivo singular y separa con una coma y una conjunción adversativa (*sa vertu, mais aussi la faveur...*) a la *virtus* del resto del verso (*Horace. Odes et Épodes...*p. 169). E. Turolla por su

permite evitar la laguna infernal, es la que los mismos poetas atribuyen a Eaco en las Islas Afortunadas, a Rómulo por apoteosis y a Escipión en la Vía Lactea.

*ereptum Stygiis fluctibus Aeacum
virtus et favor et lingua potentium
vatum divitibus consecrat insulis*⁵⁷⁶.

En la concepción de Píndaro⁵⁷⁷ y de Horacio, Eaco y Rómulo, héroes virtuosos y descendientes de dioses, gozan de una doble inmortalidad perfectamente distinguible, la que da la poesía y la que les viene de estar en las islas bienaventuradas o en el cielo. Así los mismos poetas pasan del plano intraliterario al vivencial y sugieren que no corresponde a los héroes el destino *post mortem* del Hades, sino el de una bienaventuranza gozosa y duradera. La admisión de esta segunda vida otorga un marco suficiente como para conjeturar que, cuando se lee en los vv. 28 y 29 que la Musa no sólo impide morir (*Musa vetat mori*) al hombre digno de alabanza (*dignum laude virum*), sino que lo premia con el cielo (*caelo Musa beat*), posiblemente el poeta no se refiera exclusivamente a la inmortalidad de la fama, como suponen algunos críticos⁵⁷⁸.

*dignum laude virum Musa vetat mori
caelo Musa beat. Sic Iovis interest
optatis epulis impiger Hercules,
clarum Tyndaridae sidus ab infimis
quassas eripiunt aequoribus ratis,
ornatus viridi tempora pampino*

parte interpreta sin más *virtù personale* (*Op. cit.*, p. 814). También D. Norberg aparta *virtus* al oponer *taciturnitas invida a favor et lingua potentium vatuum* (Cf. “Le quatrième livre des odes d’Horace”..., p. 100).

⁵⁷⁶ *Od. IV, 8, 25-27*: “A Eaco, arrancado de las olas estigias, [su] virtud y el favor y la lengua de los vates poderosos lo consagran en las Islas de los Afortunados”.

⁵⁷⁷ Cf. *Olymp. VIII, 31; Isthm. VIII, 23*. Píndaro pasa del plano intrapoético al personal al conferirle la inmortalidad poética a Eaco y al decir con su canto que el héroe se halla en las Islas de los Bienaventurados y no en el Hades.

⁵⁷⁸ R. Nisbet y N. Rudd, por ejemplo, que interpretan de modo real y trascendente el hecho de que la *virtus* abra el cielo a quienes no merecen morir (Cf. *Od. III, 2, 21-22*), citan en el comentario al Libro III en nota y a modo de ejemplo (pues aún no han publicado un análisis del Libro IV) el *caelo Musa beat* de IV, 8, 29 junto a IV, 9, 26 para indicar que otras veces el poeta “says that great men survive only in their fame” (*Horace: Odes III*, p. 30). E. Fraenkel tampoco analiza los vv. 28-29, pero considera la oda como una continuación de IV, 7, la cual -sostiene- “is dominated by the thought that death bring with it the complete annihilation of all we are and all we care for” (*Op. cit.*, p. 421).

Aún concediendo que el impedir la muerte del hombre digno de alabanza sea un atributo de la poesía⁵⁸⁰, el v. 29 dice que la Musa beatifica (*beat*) en el cielo o con el cielo al *virum laude dignum* y en los versos subsiguientes Horacio ejemplifica ya no con cualquier personaje salvado del olvido por los poetas, sino con las conocidas apoteosis de Hércules, Líber, Cástor y Pólux. Es de notar que, como en IV, 9, la beatitud que aquí otorga la Musa es de carácter inmaterial⁵⁸¹, como lo indica el complemento en ablativo *coelo* que, por carecer de preposición, podría traducirse desde el cielo, en el cielo o con el cielo⁵⁸². De este modo, especialmente en los dos últimos casos, queda superada la perennidad de la gloria literaria cuya expresión más elevada aparecía en la oda III, 30 ligada al ritual capitolino⁵⁸³.

Además, la elevación al cielo no se origina en la invención poética del venusino sino que proviene del mito, constituyendo para Horacio un dato heredado. De hecho la tradición mítica ya la otorgaba a los héroes de doble naturaleza con prescindencia de las eventuales y subsecuentes realizaciones poéticas. El poeta introduce la apoteosis en el contenido de sus cantos immortalizantes, pero no la encierra en el marco inmanente de lo intraliterario: independientemente de sus odas dichos héroes están ya en el cielo. No obstante, cuando el *vates* los canta les confiere además la inmortalidad literaria, es decir le da categoría poética a una historia que para el mito podía ser real. Por eso A. Kiessling, precisa que la Musa otorga dos bienes bien distinguibles, la inmortalidad inmanente y la elevación al cielo del

⁵⁷⁹ *Od. IV, 8, 28-34: "La Musa impide que muera el varón digno de alabanza, La Musa lo beatifica en /con el cielo. Así participa el infatigable Hércules de los anhelados banquetes de Júpiter; así la brillante constelación de los Tindáridas libera del fondo de los mares a los navios desamparados; y Líber, con su sien coronada de verde pámpano, hace que los votos lleguen a buen puerto (exitus)".*

⁵⁸⁰ En su libro sobre la "obra tardía" de Horacio, C. Becker sostiene que la alabanza del emperador y la alabanza de la poesía no se darían unidos en IV, 8 dado que, en su opinión, bastaría con immortalizar sólo a Rómulo pues hacerlo con Augusto sería desmesurado (Cf. *Das spätwerk des Horaz*, Göttingen, V. & R., 1963, p. 189). Más allá de que el poeta enlaza otras veces admirablemente ambos temas, lo importante para este trabajo es que el erudito entiende que Horacio se está refiriendo aquí a un tipo de inmortalidad que no es la poética, ya que, si se tratara sólo de la inmortalidad literaria, no se ve qué problema habría en que el poeta se la otorgue a Augusto.

⁵⁸¹ Cf. *Od. IV, 9, 45-52*.

⁵⁸² M. D. Buisel precisa que no sólo los "editores, traductores e intérpretes consideran *coelo ablativo* excluyendo cualquier posibilidad en *dativo*", sino también que "encuadrado el texto en su contexto parece excluirse el *unde (desde)*, y adecuarse mejor el *ubi (en)* o el *instrumental (con)*" ("Muerte y apoteosis...", pp. 59-64).

⁵⁸³ Cf. *Od. III, 30, 8-9*.

hombre meritorio: “*la Musa hace inmortal al digno de gloria; pero ella puede aún más: lo eleva hasta los dioses*”⁵⁸⁴.

Por otra parte, la referencia al hijo de Tíndaro y de Leda, así como la mención de Escipión, héroe cívico puramente humano que no sólo goza de la pervivencia poética sino también de una inmortalidad gloriosa entre los astros reconocida por Cicerón⁵⁸⁵, abre la posibilidad de la apoteosis no sólo al héroe divinizado sino al hombre virtuoso, es decir al *virum laude dignum* que, como Censorino, podría aspirar a llegar al cielo después de su muerte⁵⁸⁶.

De hecho el v. 29 deja bien claro que el objeto de la beatificación no se limita al héroe divinizado o al caso excepcional de Augusto⁵⁸⁷. Horacio elige *virum*, con lo que hasta la misma inmortalidad del poeta podría cobrar una insospechada nueva dimensión. Si se considera que la Musa “*reaparece con carácter absoluto de divinidad personal operando a través del poeta y la poesía el logro de la inmortalidad para el hombre meritorio*”, no sería descabellado postular que Horacio mismo estuviera aquí, como quizá también en I, 1, 36, insinuando un anhelo profundo de inmortalidad celeste, “*dado que como vates puede ser intermediario consagrante al expresar el designio de los dioses, únicos en la posesión de un poder raigal para premiar al hombre excelente alzándolo hasta su morada y más aún, hasta su propia mesa*”⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ “*Den Ruhmwürdigen macht die Muse unsterblich; aber sie vermag noch mehr: sie erhebt zu Göttern*” (Kiessling, A. *Op. cit.* p. 434). También P. Grimal entiende la apoteosis como referida a una inmortalidad distinta de la literaria al preguntarse: “*L’apothéose de Pollux, celle d’Hercule, celle de Bacchus, celle, enfin, d’Auguste pouvaient-elles être promises à l’homme qui aurait imité leur virtus?*” (“*Les Odes Romaines d’Horace...*”, p. 142).

⁵⁸⁵ Cf. *Somnium Scipionis*, passim. En *Rep.* I, 12 considera dignos de la divinización a los fundadores de ciudades, y en I, 25, así como en *Disp.* I, 27 sostiene que el hombre puede alcanzar la inmortalidad en virtud de méritos excepcionales.

⁵⁸⁶ D. Pietrusinski encuentra en la enumeración de la apoteosis heroica de la *Epist.* II, 1 que el motivo de la virtud se halla allí más acentuado que en *Od.* III, 3 (Cf. *Apothéose d’Auguste...*, p. 255).

⁵⁸⁷ De hecho L. A. Moritz, que inclinándose por una interpretación inmanentista traduce *dignum laude virum* directamente por *famous men*, se sorprende no sin cierta ironía de que Augusto no se cuente aquí entre quienes “*have been translated to heaven by the Muse*” (“*Some ‘central’ thoughts on Horace Odes*”..., p. 130).

⁵⁸⁸ Cf. Buisel, M. D. “*Muerte y apoteosis...*”, pp. 59-64. Según E. Fraenkel “*IV, 8 culminates the idea that it is through a poet’s praise alone that anyone born of a mortal mother, whether his father be a man or a god, can be granted immortality*” (*Op. cit.*, p. 421). Sin embargo, no debe olvidarse que desde Hesíodo y Píndaro el *vates* no actúa sin la inspiración objetiva de la Musa, por lo que –para C. A. Disandro– su canto se vuelve “*una contemplación*”. No se trataría de una mera figura literaria sino de “*una teoría ex auditu, cuyo término es el canto glorificante, es decir la palabra laudante que*

En tal caso la *virtus* del poeta no se apoyaría en acciones gubernativas o militares, sino en su responsabilidad cívica de *vates* inspirado por Apolo y las musas⁵⁸⁹ para secundar al *Princeps* como portavoz de la comunidad, en una labor que evoca ciertas funciones del coro de la tragedia antigua y confirma su dignidad de *sacerdos musarum*⁵⁹⁰. Más aún, si se recuerda la prístina mirada de Melpómene, por la que en la cuarta oda romana este hijo de liberto alcanza, mediante un vínculo no material, una filiación de orden espiritual semejante a la detentada por los precedentes griegos⁵⁹¹, el ansia de una inmortalidad real podría incluso cobrar mayor sustento con esta especie de adopción semidivina que le permitiría compartir con su amigo Augusto tanto la naturaleza como el banquete de los dioses⁵⁹², así como la cualidad de *princeps* alcanzada por Octavio en el orden político y por Horacio en el poético⁵⁹³.

Sea como fuere, dicho anhelo de inmortalidad celeste, que G. Lieberg⁵⁹⁴ encuentra prefigurado en el vuelo de cisne de II, 20, parece alcanzar su máxima extensión en la segunda oda romana. Por más que la justicia divina pueda hacerse esperar, la oda promete a los hombres virtuosos una recompensa segura sustentada en la capacidad de la *virtus* para abrir el cielo a quienes no merecen morir. Éstos son - según R. Nisbet y N. Rudd- quienes gozarán después de la muerte de una vida inmortal en el cielo comparable a la anunciada por Cicerón en su *Somnum*

asume la realidad y que tendrá su máxima expresión en la poesía de Píndaro” (Cf. *Humanismo...*, p. 360).

⁵⁸⁹ Cf. *Od.* IV, 6, 29-30. D. Pietrusinski busca los antecedentes griegos y los halla incluso en la *Política* de Aristóteles (II, 8, 13, 17), donde la equiparación a los dioses corresponde no sólo a los grandes políticos sino también a quienes se destacaron por su labor civilizadora (Cf. *Apothéose d'Auguste...*, p. 249).

⁵⁹⁰ E. Fraenkel señala que el *yo* lírico de los primeros libros se va intensificando gradualmente hasta convertirse en un *nosotros* en el Libro IV (*Op. cit.* p. 400 et ss). Siguiendo a F. Villeneuve, la *virtus* cívica de Horacio podría hallarse en el hecho de que “*le poète a pris conscience de sa responsabilité d'écrivain, et (...) il se sent obligé de lui apporter, pour le relèvement des mœurs, le concours de son génie*” (*Horace. Odes et épodes*, p. xxxiii).

⁵⁹¹ Cf. *Od.* III, 4, 1-2, 20-21. En el mundo griego la filiación y amistad del poeta respecto de la Musa protectora tiene antecedentes en Hesíodo (*Teog.*, 80-97), Píndaro (que llama *madre* a la Musa en *Nem.* III, 1) y Calímaco (*Ait.*, 37-38).

⁵⁹² En la opinión de M. D. Buisel, el hecho de que la filiación con la Musa no estribe en una relación sanguínea sino en un vínculo espiritual, no vuelve dicho *status* semidivino resultante menos concreto y real (Cf. “Muerte y apoteosis...”, pp. 60-64; “Horacio y las Musas”..., p. 30 et ss).

⁵⁹³ Cf. *Od.* III, 30, 13-14.

⁵⁹⁴ Cf. Lieberg, G. “Horace et les Muses”. En: *Latomus* XXXVI, 1977, pp. 979-981. El autor sostiene que tras la imagen de la metamorfosis subyace la idea de la apoteosis, que además se armoniza perfectamente con las del poder de la *virtus*, la filiación de la Musa y la consagración del poeta como *vates* y *sacerdos musarum*.

*Scipionis*⁵⁹⁵. Por otra parte, la oda está dirigida al *robustus acri militia puer*, o sea al joven vigoroso que debe aprender a soportar la dura milicia y enfrentar a los partos, y no hay en ella la más mínima alusión contextual ni a la inmortalidad inmanente de la fama ni a necesidad alguna de doble naturaleza para alcanzar la gloria celestial *post mortem*.

virtus recludens inmeritis mori
caelum negata temptat iter via
coetusque vulgaris et udam
*spernit humum fugiente pinna*⁵⁹⁶.

La razón de tal esperanza tal vez se halle en la posible noticia horaciana de las nociones griegas de parentesco (*συγγένεια*) y semejanza (*ὁμοίωσις*) destacadas por J. Pépin⁵⁹⁷. El autor señala que la conciencia de la diferencia entre mortales e inmortales convivió con la idea de parentesco entre ambos, presente en Homero y Hesíodo, para quienes Zeus es igualmente *Πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*. La *συγγένεια* se entrevé también en el célebre texto de Arato⁵⁹⁸ y se funda en el aspecto divino que el hombre tiene en sí, el ya estudiado carácter *θεῖον* del alma intelectual examinado por Platón⁵⁹⁹ y Aristóteles⁶⁰⁰. La *ὁμοίωσις*, presente en el *Teetetos*⁶⁰¹ no puede alcanzarse ciertamente sin el punto de partida que implica el parentesco divino, pero esto no basta: para asemejarse a los dioses y compartir el cielo se requiere a su vez del movimiento libre del alma que, mediante la acción virtuosa, se

⁵⁹⁵ Los autores interpretan que “*the great man (...) after death he will enjoy an immortal life in the sky, as memorably expounded in Cicero’s Somnum Scipionis*”. Precisan que “*in particular, Horace reflects the doctrine of the Stoics, of whom some (like Cleanthes) maintained that all souls survive till the next conflagration, while others (like Chrysippus) confined that privilege to the elect*” (Nisbet, R – Rudd, N. *Horace: Odes III...*, p. 22, 30). Es de notar que la insistencia estoica en la purificación de las pasiones para alcanzar la paz definitiva del alma tiene precedente en las teorías órfico-pitagóricas recogidas por Platón por la cual el alma, aún *post mortem*, no alcanzaba la paz sin haberse convenientemente purificado en transmigraciones sucesivas. Si bien Horacio, como se vio, niega estas últimas, no deja sin premiar el esfuerzo edificante de la *virtus*.

⁵⁹⁶ *Od. III, 2, 21-24*: “*La virtud, que abre el cielo a quienes no merecen morir, se abre camino por la ruta difícil (negada) y desprecia con alas fugitivas las reuniones del vulgo y el fangoso suelo*”.

⁵⁹⁷ Cf. Pépin, J. *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*. Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 2-20. Es célebre al respecto el texto de Arato (*Phain. 5*) en virtud de la cita paulina. J. Pépin halla la misma idea negada por Epicuro, sostenida con matices (*souplesse*) por Platón y Aristóteles, y, más rígidamente, por el Estoicismo.

⁵⁹⁸ Arato, *Phain. 5*.

⁵⁹⁹ Cf. *Tim.*, 44 d – 45 b.

⁶⁰⁰ Cf. *Eth. Nic.* 1177 a 12-21.

⁶⁰¹ Cf. *Theet.* 176 b.

va asimilando a la fuente divina que la originó⁶⁰². Así queda establecida a la vez la tensión y la relación del hombre con la divinidad.

La noción de parentesco llegó a Roma por medio de los estoicos⁶⁰³, en particular de Cicerón⁶⁰⁴, y podría haber dado pie al Horacio posterior a la oda I, 34 para centrar la atención en la *virtus* y así extender la apoteosis un poco más allá del héroe de doble φύσις, dado que la exigencia de naturaleza divina podría verse satisfecha en razón del origen θεῖον del alma humana presente ya en las *Sátiras*:

*Quin corpus onustum
hesternis vitiis animum quoque praegravat una
atque adfigit humo divinae particulam aurae*⁶⁰⁵.

D. Bo precisa que en Horacio *animus* designa al alma en su aspecto superior y capaz de la virtud (*pars hominis nobilior, qua intelligimus, sentimus, etc.*)⁶⁰⁶, mientras que E. Turolla confirma que el considerarla una *divinae particulam aurae* es una idea proveniente del pitagorismo o del estoicismo⁶⁰⁷. En esto se halla lejos del rebaño de Epicuro y puede de este modo postular un premio celestial a la *virtus* cívica del romano y, por qué no, a la propia del poeta que ha vislumbrado entre la filosofía y la penumbra de la tradición mítica una beatitud perenne que el *dignum laude virum* no puede alcanzar sin el favor divino.

⁶⁰² “...la συγγένεια désigne un état de fait, qui est le lot de tout homme sans initiative de sa part, cependant que l’ὁμοίωσις marque une action à assumer, dont le résultat ne peut être garanti. la parenté divine étant une simple virtualité, un point de départ nécessaire mais insuffisant, il appartient à l’homme soit d’en tirer parti par un effort positif d’assimilation, soit par renoncer par négligence à en bénéficier; l’assimilation ne peut s’engager si elle ne prend appui sur une parenté préexistante; mais la parenté ne mène à rien si elle n’est ratifié et fécondée par une volonté d’assimilation” (Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 9).

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁰⁴ Cf. Cicerón, *Disputationes tusculanae* V, 38. Posiblemente a través de este texto le haya llegado a Horacio la idea del carácter divino del alma intelectual.

⁶⁰⁵ *Sat.* II, 2, 79: “más aún, un cuerpo pesado por los excesos de la víspera entorpece la mente [animus] y hunde en la tierra (nuestra) partícula del espíritu divino”.

⁶⁰⁶ Bo, D. *Op. cit.*, p. 29.

⁶⁰⁷ Cf. Turolla, E. *Op. cit.*, p. 390.

*cum Semper praenuntia veri lumina in antiquis iuvat quaerere, tum maxime in iis qui caelesti aliquo ignarae mentis instinctu diem tamen extrema quasi nocte praesenserint*⁶⁰⁸.

⁶⁰⁸ “No solo agrada indagar siempre en los antiguos las lumbres preanunciadoras de la verdad, sino también principalmente en aquellos que por alguna inspiración para ellos desconocida (de mente ignara) presintieron sin embargo la luz casi al final de noche” (Pighi, I. B. “De sacris Horatii carminibus”. En: *Latinitas*, 1962, p 171). Y en p. 181 agrega que “certe Graecorum Romanorumque religio, una ex omnibus paratissima fuit, quae christianam veritatem reciperet eique humanae mentis obsequium tribueret” (“ciertamente la religión de los griegos y los romanos, única entre todas, fue la más apta para recibir la verdad cristiana y concederle el obsequio de la mente humana”).

Conclusión: En el umbral de la trascendencia

A lo largo de esta tesis se ha tratado de hacer una puesta al día global y ordenada de las ideas horacianas acerca del alma y la inmortalidad contenidas en las diversas obras del venusino, analizando en el marco de la teoría genérica el influjo que los poetas y filósofos antiguos ejercieron en las *variationes* de su pensamiento constatables desde los *Epodos* y *Sátiras* juveniles hasta las finísimas *Odas* y *Epístolas* de su madurez. A tal efecto se enuncian en forma de subtesis las conclusiones obtenidas a fin de poder recorrer con mayor claridad el *iter* intelectual de la tesis.

I – Frente a los modelos anacrónicos de ciertas teorías genéricas, puede sostenerse con textos teóricos, poéticos y metapoéticos que la lírica no excluye de por sí ni la mimesis ni el planteo filosófico-religioso acerca del alma y de la inmortalidad.

Dado que Horacio ha transitado por distintos géneros literarios y que ciertas teorías modernas cuestionan la posibilidad misma de que la literatura, y en particular la lírica, pueda transmitir verdades de referencia extraliteraria, históricas, filosóficas o religiosas, se vio conveniente iniciar el estudio con un planteo teórico y genérico a fin de poder apoyar en base sólida las conclusiones subsiguientes emanadas del análisis del contenido de los textos.

Partiendo de la realidad del *corpus* helénico, ya Platón y Aristóteles habían asentado el edificio de la clasificación genérica sobre la sólida base de la noción de representación¹ como constitutivo esencial de lo poético, la cual es llamada *διήγησις* (relato) en la *República*² y, con sus particularidades³, *μίμησις* (imitación)⁴ en la

¹ Cf. Fyfe, H. W. *Aristotle. The Poetics...*, p. 4.

² Cf. *Rep.*, 392-394, 595 c et ss.

³ Cf. Adams, J. *The Republic of Plato...*, p. 144.

⁴ La diégesis (*διήγησις*), mencionada más arriba, puede traducirse como narración, exposición o cuento. Es un concepto clásico desarrollado por Platón en su clasificación de los géneros (*República*,

*Poética*⁵. Para ambos filósofos la representación poética se fundaba en la naturaleza racional del hombre definida por la inteligencia y la voluntad, y remitía ante todo a las formas aprehendidas intelectualmente (*νοητά*), sin restringirse a la expresión de los sentimientos (*αισθητά*)⁶ ni tampoco al concepto moderno de literatura de imaginación, que suele englobar como “poesía” al menos parte de lo que los antiguos denominaban lírica⁷.

Sin embargo, la indebida reducción de lo literario al modelo romántico o al simbolista operada por destacados representantes de la teoría literaria del siglo pasado hizo proliferar toda una serie de posturas que, al negarle a la poesía su carácter representativo, condenaban al ámbito de lo extraliterario a numerosas obras clásicas que habían llegado a ser tales no sólo por la belleza formal de su expresión sino también por el valor perenne de las verdades vislumbradas y transmitidas por sus autores.

Así, olvidando que “*la teoría debe surgir del texto, y no ser impuesta a él*”⁸, el confinamiento de la poesía al marco de la subjetividad dio pronto lugar a la aplicación más o menos forzada del funcionalismo o de un “*estructuralismo inmanentista sólo atento a consideraciones verbales y relaciones intertextuales*”⁹. Así, N. Frye llegó a considerar a la literatura como un lenguaje donde “*el símbolo poético se significa sólo a sí mismo*”¹⁰. En dicha línea, G. Frege¹¹ redujo el texto poético a la expresión de sentimientos y T. Todorov¹² lo comprimió en el estrecho marco de la lírica hermética, privando incluso a la épica de toda referencialidad externa y limitándola a una *μίμησις* de “acontecimientos literarios”. Así la capacidad diegética y mimética resultaba prácticamente excluida del un ámbito

III) y retomado entre otros por K. Hamburger (*Op. cit.*). G. Genette lo traduce como “relato” (Cf. *Fronteras del relato*, pp. 193 et ss). Como se vio, se análoga, aunque no totalmente, al aristotélico de mimesis (*μίμησις*), imitación de la naturaleza en su modo de obrar.

⁵ Cf. *Poética*, 1448 a et ss.

⁶ Cf. Fyfe, W. H. *Op. cit.*, p. x.

⁷ Según M. Cerezo Magán, “*por influencia del romanticismo, poesía es identificable a un profundo lirismo que hace vibrar íntimamente nuestro ser, pero ni Platón ni Aristóteles concebían la poesía sin acción*” (*Aristóteles y la teoría del género literario...*, p. 34).

⁸ Zetzel J. (Cit. por Galinsky “El estado actual...”, p. 41).

⁹ Reisz, S. *Op. cit.*, p. 33.

¹⁰ Cf. Frye, N. *Anatomy of the Criticism...*, p. 80.

¹¹ Cf. Frege, G. *Op. cit.*, p. 10.

¹² Cf. Todorov, T. *Genres du discours...*, p. 75.

vinculado desde sus orígenes tanto a la transmisión del legado histórico-mítico¹³ como a la captación y expresión de una realidad¹⁴ que admitía enunciados de orden filosófico¹⁵. Si a ello se le suma el temor de “*leer todo texto poético como el discurso de alguien que no es el autor*”¹⁶, la poesía en general y la lírica en particular quedaban poco menos que limitadas a la expresión de un “significante musical” sin relación directa con el autor real y sus ideas.

La aceptación de un enfoque semejante implicaba excluir *a priori* todo análisis serio de los problemas históricos, filosóficos o teológicos presentes en los textos poéticos y volvía a su vez inútil el estudio de la muerte y la inmortalidad en las *Odas*, obras líricas por excelencia que sin embargo no pueden en manera alguna ser reducidas al sentimentalismo romántico o al hermetismo simbolista, como explican K. Galinsky¹⁷, J. E. G. Zetzel¹⁸ y J. Coffigniez¹⁹. Así el propio Horacio parecía quedar fuera del ámbito lírico pues había elegido al definir su vocación poética²⁰ la corona de hiedra, premio de las frentes doctas. Ésta lo asimila al *σόφος* pindárico²¹ que no renuncia a la pretensión de verdad, a la vez que, en consonancia con Hesíodo²², le permite armonizar divertimento y enseñanza²³, y asimismo

¹³ Cf. Bizouard, J. *Des rapports de l'homme avec le démon...*, pp. 119-134.

¹⁴ Cf. Pieper, J. *Sobre los mitos platónicos...*, pp. 13-14.

¹⁵ Cf. Fränkel, H. *Poesía y Filosofía...*, p. 471. El tema también es desarrollado por C. A. Disandro (*Tránsito del Mythos al Logos*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1969, y *Filosofía y Poesía en el Pensar Griego*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1974) y J. Pépin (*Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris, Les Belles Lettres, 1971).

¹⁶ Reisz, S. *Op. cit.*, p. 193.

¹⁷ K. Galinsky sostiene una y otra vez que “*los latinistas no necesitan seguir a los postestructuralistas en particular en el camino de la inconsecuencia, la trivialización de la investigación y la crítica, y el hermetismo*” (“El estado actual...”, p. 39).

¹⁸ Cf. Zetzel, J. E. G. “Roman Romanticism and other fables”..., p. 43.

¹⁹ Coffigniez J. *Horace. Odes*, Paris, Bordas, 1967, p. 17.

²⁰ *Od. I, 1, 29 et ss.*

*Me doctarum hederæ præmia frontium
dis miscent superis,*

“A mí las hiedras, premio de frentes doctas, me unen a los dioses superiores”

²¹ Cf. Píndaro, *Olymp. IX, 28*; Véase también Baquilides 12, 201. Tampoco el *poeta doctus* helenístico, que refiere más a textos que a realidades, rehuyó totalmente dicha tradición, pues Calímaco dice no cantar nada que no haya sido atestiguado (Cf. frag. 612 de la edición de R. Pfeiffer. *Op. Cit.*, pp. 226 et ss).

²² Cf. *Theog.* 26-29.

²³ *Ars Poetica*, 333-334:

*Aut prodesse volunt aut delectare poetæ
Aut simul et iucunda et idonea dicere vitæ.*

“Los poetas o quieren ser útiles o deleitar, o a la vez decir tanto las cosas agradables como las mejores de la vida”.

complementar su *ingenium* con un *ars* laborioso y depurado²⁴, ajeno a todo repentismo o aislado sentimiento²⁵.

Tal incongruencia no pasó inadvertida para R. Barthes, quien limitó la aplicación del antedicho criterio a una literatura moderna que padecería el problema de la “desintegración del signo”²⁶, ni para K. Hamburger, quien señaló que la negación del vínculo entre el autor real y el sujeto lírico constituía un “error metodológico”²⁷ incompatible con la comprensión del *corpus* clásico y de la historia de la filología. G. Genette, por su parte, eligió postular con criterio diacrónico que la poesía prerromántica se refería al objeto, la romántica al sujeto, y la de Mallarmé a la lengua²⁸. Sirviéndose de la “*transgresión de los géneros*” enunciada por el propio T. Todorov²⁹, P. Ricoeur y S. Reisz, no dudaron en reconocer diferentes posibilidades de “intersección”³⁰ que, aunque produjeran un cierto “oscurecimiento del referente”³¹, no podían crearlo de modo absoluto pues para ello deberían, según Y. Lotman, expresarlo con una “lengua nueva”³² en todo ajena a la cotidiana.

En Horacio, más allá de las particularidades de su estilo y del empleo de un lenguaje pulido hasta el extremo, la separación entre vulgo y poeta no está dada por el oscurecimiento referencial ni por la proposición de un mensaje incomprensible, sino por la superior inspiración de las musas, capaces a la vez de “*proclamar verdades*”³³ y de entremezclar al poeta con los inmortales³⁴. Más aún, para E. Turolla, Horacio, al igual que Homero, sería un claro ejemplo de “*poesía precorritrice*”, caracterizada por presentar verdades que “*nel suo ineffabile linguagio*”³⁵ suelen adelantarse a la sistematización filosófica por su gran

²⁴ Cf. Kiessling-Heinze-Burck, *Horaz. Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, 1958, p. 9.

²⁵ Cf. Buisel, M. D. “Horacio y la coronación del poeta”..., pp. 65-89.

²⁶ Cf. Barthes, R. “El efecto de realidad”..., pp. 95-112.

²⁷ Hamburger, K. *Op. cit.*, p. 241.

²⁸ Cf. Genette, G. “Lenguaje poético y poética del lenguaje”..., pp. 51-80.

²⁹ Cf. Todorov, T. *Genres du discours*. Paris, 1978, pp. 45-47. M. M. Cerezo Magán (*Op. cit.*, p. 34) la encuentra ya preconcebida en la *Poética* de Aristóteles (I, 1449 a).

³⁰ Reisz, S. *Op. cit.*, p. 71.

³¹ Cf. Ricoeur, P. *Historia y narrativa*..., pp. 178-180.

³² Cf. Lotman, Y. *La structure du texte artistique*..., p. 392.

³³ Cf. Theog. 27-28: “*sabemos decir muchas cosas falsas semejantes a las auténticas, pero sabemos también, cuando queremos, proclamar verdades*”.

³⁴ Cf. *Od. I*, 1, 29-35.

³⁵ Cf. Turolla, E. *Q. Orazio Flacco. Le opere*, Torino, Loescher, 1963, p. 417 et ss. En p. 419 compara la actitud de Héctor y de Sócrates ante la certeza de una muerte inminente y culmina diciendo que “*Ettore (...) diventa Socrate*”.

profundidad. En este sentido la idea de “poema filosófico”³⁶ o bien la de “poema religioso” podrían ciertamente complementar la noción de “poème politique” postulada por K. Hamburger³⁷.

Con gran rigor lógico y precisión léxica, los antiguos³⁸ ya se habían planteado el problema genérico de la representación y de la relación entre poesía y referente. En el caso específico de la lírica, su ausencia de la clasificación aristotélica³⁹ no implica su exclusión del universo mimético⁴⁰, sino más bien su *status* particular en el ámbito genérico⁴¹. Más que como un género *stricte dictum*, la lírica aparece, según E. Calderón, como “una forma que el lenguaje toma para determinados fines”, es decir como un “soporte del género”⁴² que lo vuelve capaz de imitar no sólo el objeto exterior sino el εἶδος, la esencia de la realidad⁴³ que se vuelve asequible a la μίμησις “como manifestación de una forma”⁴⁴. Por eso la autora la señala como una forma excelsa del lenguaje apropiada para producir en quien la contempla “determinadas operaciones, a saber, la catarsis en la tragedia, la risa o la restitución por justicia en la comedia, el reconocimiento de las virtudes heroicas en la epopeya”⁴⁵.

³⁶ P. H. Schrijvers admite, por ejemplo, que Horacio es abordable tanto desde el ámbito de la filología clásica como del de la filosofía moral (“Horace moraliste”..., p. 93).

³⁷ Para K. Hamburger, en el “poema político”, que comparte características de los enunciados “líricos” y de los “comunicacionales”, “la relation lyrique sujet-objet se distingue d’un énoncé de type communicationnel, orienté vers l’objet: pour le poème, son objet n’est pas le but, mais l’occasion” (*Op. cit.*, p. 234). La noción tiene interesantes puntos de contacto con el concepto de “lírica civil” o βασιλικά μέλη, propia de algunos *Carmina* horacianos.

³⁸ Para S. Harrison, “it seems clear from the ancient evidence just surveyed that in the Graeco-Roman world, or at least in the context of the Latin poetry of the Augustan period, genres could be clearly deployed by writers and recognized by alert readers, and post-Aristotelian generic categories were readily understood” (*Generic Enrichment...*, p. 10).

³⁹ Cf. Hardy, J. *Aristote. Poétique...*, p. 11.

⁴⁰ Cf. Todorov, T. *Introducción a la literatura fantástica...*, passim.

⁴¹ Véanse a tal efecto los estudios de S. Reisz de Rivarola (Cf. *Teoría Literaria. Una propuesta*. Lima, P. Univ. Cat. del Perú, 1986.), y, más específicamente en el ámbito de la crítica latina, los artículos de F. Cairns (“Propertius 4, 9: ‘Hercules excelsus’ and the dimensions of Genre”), W. Anderson (“The limits of Genre. Response to Francis Cairns”), G. B. Conte (“Empirical and Theoretical Approaches to Literary Genre”) y J. Griffin (“Of Genre and Poems. Response to Gian Biagio Conte”), publicados por K. Galinsky, (*The interpretation of Roman Poetry: Empiricism or Hermeneutics? Studien zur klassischen Philologie*, 67. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, Peter Lang, 1992).

⁴² Calderón de Cuervo, E. “El mito de Orfeo y la invención de la lírica”..., pp. 1-2.

⁴³ “...poetry is not there removes from truth: it comes nearer the truth than any other human process, since it records ‘not what did happen but what would happen’ and thus disentangles from human incidents the principles on which life works. The truth of art is higher than the truth of fact. What the artist ‘imitates’ is God’s method of creation...” (Fyfe, W. H. *Op. cit.*, pp. xii-xiii).

⁴⁴ Maritain, J. *Arte y escolástica...*, p. 74.

⁴⁵ Calderón de Cuervo, E. “El mito de Orfeo y la invención de la lírica”..., p. 3.

K. Stierle, por su parte, la considera una manera específica “*de transgredir cualquier tipo de esquema discursivo*”⁴⁶, y permite postular que, así como en la epopeya “*puede haber ocasión para la transgresión lírica*”⁴⁷, también en una composición predominantemente lírica podría haber cierto espacio de interacción para discursos históricos, filosóficos o teológicos.

Amén de que la lírica antigua estuviera tan íntimamente ligada a la música⁴⁸ que excluyera de ella al yambo y a la elegía por carecer de acompañamiento instrumental⁴⁹, el hecho de que los géneros literarios no se presenten como entidades absolutas sino históricas⁵⁰ permitió a partir de la época alejandrina el surgimiento de la expresión *γένος λεπτόν* (*genus humile* o *genus tenue*)⁵¹, antecedente del “género lírico”⁵² modernamente admitido por A. Cameron⁵³, F. Cairns⁵⁴, H. J. Mette⁵⁵ y, con reparos, por E. Howald⁵⁶.

Sin soslayar su origen mélico, Horacio acogió la distinción alcaica entre lírica individual (*λυρικά μέλη*) y lírica civil (*στασιωτικά* o *βασιλικά μέλη*)⁵⁷,

⁴⁶ K. Stierle precisa que “*si se trata, por ejemplo de un sustrato narrativo, la transgresión lírica se manifiesta como el predominio del discurso sobre la historia*” (Cf. “*Identité du discours et transgression lyrique*”..., pp. 422-441).

⁴⁷ Reisz, S. *Op. cit.*, p. 74.

⁴⁸ Reisz, S. *Op. cit.*, p. 45.

⁴⁹ Cf. Kiernan, V. G. *Horace. Poetics and Politics*..., p. 63.

⁵⁰ Calderón de Cuervo, E. “El problema de los géneros...”, p. 16.

⁵¹ La expresión *μοῦσαν λεπταλέην*, de la cual se extrae *γένος λεπτόν* aparece en *Αἴτια*, 24 de Calímaco, mientras que la misma idea se encuentra también en *Sat.* II, 6 de Horacio y en *Eg.* VI, 1 de Virgilio.

⁵² También el retórico Quintiliano en su *Institutio oratoria* habla de *genera* y compara los diversos géneros y especies literarias recurriendo a las figuras griegas y latinas más destacadas. En la lírica sobresalen Píndaro y Alceo entre los griegos y Horacio y Cesio Basso, entre los romanos (Cf. *Institutio oratoria*, X, 1, 46-131).

⁵³ Cf. Cameron, A. *Callimachus and His Critics*..., pp. 146-154.

⁵⁴ Cf. Cairns, F. “*Generic Composition*...”, p. 31.

⁵⁵ Mette, H. J. “‘*Genus tenue*’ und ‘*Mensa tenuis*’ bei Horaz”..., pp. 167-182.

⁵⁶ E. Howald se ha planteado el problema de la diferencia entre la poesía clásica latina, particularmente la lírica, y la poesía moderna, observando en la latina el predominio de la *imitatio* y en la moderna el del principio de originalidad (Cf. *Das Wesen der lateinischen Dichtung*..., pp. 9-13).

⁵⁷ Cf. *Od.* I, 32, 4-12. Con la invocación a la lira capaz de cantar a Venus, el poeta alude a la *λυρικά μέλη*, rama de la poesía arcaica, anacreóntica y fundamentalmente sáfica, que se caracterizaba por el canto de temas amorosos, amicales, báquicos y conviviales. Al mencionar que la misma era modulada por el ciudadano de Lesbos *ferox bello* se refiere a la *βασιλικά μέλη*, vertiente cívica de la lírica helena retomada por Horacio para poetizar una salida del *bellum civile* y cantar el ordenamiento y la pacificación del Principado, alejándose así de la execración alcaica y acercándose a la celebración pindárica.

admitiendo sin dialéctica ambas modalidades en los mismos poemarios⁵⁸, y dando vivo testimonio del “*enriquecimiento genérico*” propio de la literatura augustea⁵⁹. Al incluir elementos filosóficos, míticos y religiosos, el venusino supo, sin ser filósofo ni moralista, tratar del alma y de la inmortalidad sin que su obra poética perdiera su naturaleza propia ni quedara reducida al intimismo sáfico.

II – La profusión de interpretaciones contradictorias o tendenciosas acerca de la concepción del alma y la inmortalidad en los autores o corrientes de reconocida influencia en Horacio hizo conveniente la reformulación de un *status quaestionis* que dilucidara los antecedentes en la materia.

Superada esa primera dificultad del orden de la teoría literaria, y admitida la posibilidad y el hecho de la diégesis en la poesía e incluso en el espacio lírico, el abordaje de las ideas filosóficas y religiosas de un autor que reclamaba como propia la herencia de la tradición intelectual grecolatina⁶⁰, volvía pertinente una nueva puesta al día, esta vez acerca de las ideas sobre el alma y el más allá en los poetas y filósofos al alcance de Horacio, a la vez deudor y protagonista del campo cultural de la Roma augustea. La necesidad de dicha consideración estribó tanto en la frecuente relación intertextual del poeta con los autores clásicos griegos y romanos asimilados

⁵⁸ En *Ars* 83-87 caracteriza a la lírica por el hecho de celebrar no sólo las lides amorosas de los jóvenes, sino también a los dioses y a los héroes, lo cual suele incluso convivir en una misma oda, como ocurre en I, 19 y en IV, 1.

⁵⁹ Cf. Harrison, S. *Generic Enrichment...*, pp. 1-11.

⁶⁰ W. Wili señala que Horacio estudió en Roma siguiendo el modelo ciceroniano de las *artes liberales*, a su vez heredero y transmisor del legado platónico. Su educación fue completada en Atenas, donde se relacionó con Antíoco de Ascalona, célebre por un eclecticismo que combinaba el pensamiento platónico con el aristotélico y el estoico. Después de la derrota de Filipos, se derrumba temporariamente la espiritualidad del poeta que, dejando el academicismo, es ganado por el escepticismo del epicúreo Filodemo (*Horaz und die augusteische Kultur*, Basel, 1948, pp. 11-44). El propio Horacio se refiere a su educación académica en *Sat.* II, 3, 11-12, y a su adscripción al epicureísmo en *Epist.* I, 4, 16; a su vez en *Epist.* I, 1, 13-18 admite su propio eclecticismo, en el que no faltan reminiscencias aristotélicas (Cf. Schivers P. H. *Op. cit.*, p. 43) ni estoicas (*Epist.* I, 16. Cf. Grimal P. “Recherche sur l’épicurisme d’Horace...”, p. 155). Por otra parte su conocimiento de los poetas antiguos griegos y latinos queda atestiguado en su *Ars Poetica* y es reclamado explícitamente en los casos Arquíloco (*Epist.* I, 19, 21-34), Píndaro (*Od.* IV, 2, 22-24), Safo, Alceo (*Od.* II, 13, 21-32; *Od.* I, 32, 4-12; *Od.* III, 30, 13-14), amén de las numerosas referencias a los poemas homéricos como por ejemplo las de *Od.* I, 6 y *Epist.* I, 2, 17-22 (Cf. Thill, A. *Alter ab illo. Recherches sur l’imitation dans la poésie personnelle à l’époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp. 160-223; véase también Ahern, Charles F. Jr. “Horace’s Rewriting of Homer in *Carmen* 1. 6”. En: *Classical Philology*, Vol. 86, No. 4. The University of Chicago Press, Oct., 1991, pp. 301-314).

desde la infancia, como en un problema de orden ya no teórico sino más bien crítico y hermenéutico. En efecto, la diversidad de lecturas, relecturas, interpretaciones y reinterpretaciones -a menudo contradictorias- de las ideas del alma y la inmortalidad en los poetas y filósofos antiguos hizo necesario el examen de los pasajes más discutidos a fin de precisar su contenido y liberar del *cliché*, entre otros, a los adjetivos “homérico”, “órfico”, “platónico”, “aristotélico”, “estoico” y “epicúreo”, con los que los comentaristas suelen calificar, y descalificar, las ideas filosóficas y religiosas contenidas en los versos del poeta.

1. Desde Homero los poetas reconocieron en el alma el núcleo inmaterial de la personalidad y del obrar humano, anticipándose mediante imágenes sensibles a las demostraciones filosóficas que vislumbraron su espiritualidad.

El punto de partida obligado para este particular estado de la cuestión fue el análisis de la noción de alma (*ψυχή*) en los poemas homéricos que, más allá de las posteriores discusiones en torno a su autoría⁶¹, constituyeron no sólo el fundamento de la reflexión espiritual⁶² y de la *paideia* clásicas⁶³ sino también la referencia intertextual originaria a la cual la crítica filológica remite las menciones horacianas relativas al alma supérstite y a la configuración del mundo de ultratumba⁶⁴.

El discutidísimo caso de la *ψυχή* homérica resultó emblemático para entender las interpretaciones de cierta crítica que prefirió entremezclar anacrónicamente sus propias concepciones psicológicas con las emanadas de los textos del poeta. Ejemplo

⁶¹ Cf. Buffière, F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, Belles Lettres, 1956, p. 6; Mireaux, É. *Les poèmes homériques et l'histoire grecque*. T. II L'Iliade, L'Odyssée et les rivalités coloniales. Paris, Albin Michel, 1949, p. 337; Jaeger, W. *Paideia: Los ideales de la cultura griega...*, p. 30; Glover, T. R. *El mundo antiguo*. Buenos Aires, Eudeba, 1977, p. 45; Heubeck, Alfred - Hoekstra, Arie. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Volume II, Books IX-XVI. Oxford University Press, 1990, pp.75-77.

⁶² Cf. Snell, B. *Las fuentes del pensamiento europeo...*, p. 8.

⁶³ Cf. Jaeger, W. *Paideia: Los ideales de la cultura griega...*, p. 28 et ss.

⁶⁴ A. J. Woodman, en varios estudios, destaca las notas homéricas del más allá horaciano (Cf. “Horace, Odes II, 3”..., p. 179. y “*Eheu fugaces...*”, p. 383). Por su parte, Ch. Ahern, refiriéndose a *Od. I, 6*, sostiene que aunque el venusino “*has deliberately misrepresented, for humorous effect, the language and action of Homeric poetry (...)* Horace wants to emphasize the philosophical benefits of reading Homer” (*Op. cit.*, pp. 301, 303).

de ello Ehrnmark, quien postuló que el universo homérico sería sólo un primitivo “mundo de cuerpos” mientras que la *ψυχή* recién asumiría la nueva significación de “vida personal” en los círculos órficos y pitagóricos. En su lectura, *Ilíada* y *Odisea* presentarían paradójicamente un hombre dotado de varias almas en el que la *ψυχή* superviviente se opondría a otras sin tener “*nada que ver con la personalidad del hombre vivo*”⁶⁵. Dicha tesis, suscripta con variantes por Th. Gomperz⁶⁶, fue refutada por E. Rohde⁶⁷, F. Buffière⁶⁸ y B. Snell⁶⁹, para quien *ψυχή*, *θυμός*, y *νοός* son términos que el poeta emplea para referirse a diferentes aspectos o funciones de la realidad inseparable del alma, reconociendo al *νοός* como principio intelectual⁷⁰ distinto pero no separable de la *ψυχή*, alma en general, y del *θυμός*, “ánimo” o “vida”⁷¹, los cuales, aunque suelen aparecer localizados en alguna parte del cuerpo⁷², para Furley⁷³ “*no son parte de él*” ni se refieren jamás a actividades corporales u entidades físicas.

Ello no impidió que E. Rhode, confundiera la imagen metafórica (sombra, soplo) con su sentido denotativo y conjeturara que la vida no le vendría al hombre homérico sino de órganos tan materiales como el diafragma (*φρήν*, *φρένες*) o el corazón (*ἤτορ*, *κῆρ*). Así, postuló “*una doble existencia: la de su corporeidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte (...) la psique*”⁷⁴. Dicho juicio fue moderado por C. Fabro, quien le asignó al menos un papel secundario en el ejercicio de la actividad vital⁷⁵, así como por G. S. Kirk y J. E. Raven, quienes, si bien tendieron a identificarla con el

⁶⁵ Cf. Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 326.

⁶⁶ Cf. Gomperz, Th. *Les penseurs de la Grèce*. Trad. Reymond. Lausanne, 1904-1910.

⁶⁷ Rohde, E. *Op. cit.*, pp. 10-12.

⁶⁸ Buffière, F. *Op. cit.*, p. 263.

⁶⁹ Snell, B. *Op. cit.*, p. 26.

⁷⁰ Cf. *Odys.* XVIII, 136-7.

⁷¹ Cf. Gómez Robledo, A. “Representaciones helénicas del alma”. ..., p. 301 et ss. También Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 77.

⁷² F. Buffière precisa que Homero “*savait en quel endroit du corps siège la raison, en quel endroit le thymos, en quel endroit l'épithymia ; Stoïciens et Platoniciens sont en désaccord sur cette localisation, mais les uns et les autres prétendent qu'Homère est avec eux*” (*Op. cit.*, p. 257).

⁷³ Cit. por Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 324.

⁷⁴ Cf. Rhode, E. *Op. cit.*, p. 10 et ss.

⁷⁵ Fabro, C. *Introducción...*, p. 146. A nuestro juicio, autores de la talla de A. Gómez Robledo o C. Fabro, externadamente precisos en el análisis del tema propio de sus libros, dan sin embargo por sentado, sin discutir demasiado los textos, las interpretaciones positivistas en boga indebidamente asignadas a los autores antiguos.

aliento y a describirla como una “*una imagen insustancial del cuerpo*”, la reconocieron como principio vital del mismo⁷⁶.

Si dichos órganos fueran la fuente originaria de la vida humana, no se explica por qué no la siguen transmitiendo cuando la *ψυχή* abandona el cuerpo; parece más razonable entender que la asignación de tales funciones a órganos corpóreos se debe al uso metonímico del lenguaje⁷⁷ en obras de indiscutible naturaleza poética⁷⁸. Cuando se cotejan los textos, no aparecen rastros de esa supuesta “doble existencia”, sino más bien que la *ψυχή* anima en vida dicha “corporeidad perceptible” hasta que la separación de la muerte se lo impide al quitarle el objeto de su animación. De este modo se vuelve depositaria del principio vital residual⁷⁹ y de unas características individuantes que le permiten a Áyax conservar la memoria y el rencor hacia Odiseo⁸⁰, y a éste reconocer perfectamente la *ψυχή* de su madre Anticlea⁸¹, en quien ya no se observa *θυμός*, es decir el *élan vital*⁸² vivificador del cuerpo, que sólo se activará parcialmente al contacto con la sangre.

Horacio recogió a su modo esta herencia y, según D. Bo⁸³, se sirvió de la voz *animus* tanto en su sentido directo⁸⁴ (*pars hominis nobilior, qua intelligimus, sentimus, etc.*) como en sus acepciones de *ingenium*⁸⁵ y de *audacia* o *virtus*⁸⁶, mientras que algunas veces usó el término *anima* como equivalente de *vita* o *facultas qua vivimus*⁸⁷ y otras de *spiritus mortuorum*⁸⁸, amen del empleo metonímico por *vir* u *homo*⁸⁹.

⁷⁶ Kirk, G.S. y Raven, J. E., *Op. cit.*, p. 23.

⁷⁷ Véase por ejemplo *Odys.* XX, 18. También A. Gómez Robledo reconoce el mismo uso metonímico nada menos que en Platón (*Op. cit.*, p. 325).

⁷⁸ Cf. Pfeiffer, *Op. cit.* p. 25 et ss.

⁷⁹ Cf. *Il.* XXIII, 244.

⁸⁰ Cf. *Odys.* XI, 553-555.

⁸¹ Cf. *Odys.* XI, 84-89.

⁸² Gómez Robledo, A. *Op. cit.*, p. 305.

⁸³ Bo, D. *Lexicon Horatianum*. Hildesheim, Gregg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.

⁸⁴ Cf. *Od.* IV, 8, 10.

⁸⁵ Cf. *Epist.* I, 1, 57.

⁸⁶ Cf. *Od.* IV, 4, 60.

⁸⁷ Cf. *Od.* I, 3, 8.

⁸⁸ Cf. *Sat.* I, 8, 29.

⁸⁹ Cf. *Sat.* I, 5.

Si bien los poemas homéricos parecen diferir en parte de la asignación tripartita de Platón⁹⁰ y de la clásica aristotélica⁹¹, sin embargo dejan entrever claramente que hay una única alma desde lo racional a lo vegetativo, cuya vida es propiamente humana cuando la tiene el cuerpo⁹². Esto puede verse también en Píndaro⁹³, en los poetas trágicos⁹⁴, y en las *umbræ* de Virgilio⁹⁵, en mayor o menor medida deudores, como Horacio, de la épica arcaica en lo referente a sus elaboraciones psicológicas⁹⁶.

En cuanto a la concepción de la naturaleza del alma en los poetas antiguos, puede decirse que, más allá de cierta hermenéutica no totalmente libre de prejuicios de época, el análisis de sus textos revela que los hexámetros homéricos y los epinicios pindáricos muestran admirables percepciones relativas al misterio del alma y de la muerte que algunos filósofos posteriores desarrollarían con sistemático rigor⁹⁷. No obstante su interpretación está lejos de ser pacífica ya que el primer estoicismo la asimiló a su debatido “soplo” (*πνεῦμα*), mientras que Proclo⁹⁸ y el platonismo consideraron la *ψυχή* homérica como una realidad espiritual⁹⁹. Para algunos autores tal carácter estaría presente también en el fondo de las especulaciones psicológicas de los presocráticos, frecuentemente tachados de materialismo por más que los compiladores antiguos¹⁰⁰ contaran a Tales, Anaxágoras, Anaxímenes, Arquelao, Diógenes de Apolonia y Anaximandro entre quienes tienen al alma humana por un principio inmaterial¹⁰¹. La espiritualidad

⁹⁰ Cf. *Tim.*, 69 c ss.

⁹¹ Cf. *De An.*, I, 3, 407 b, 13 ss y *De An.*, II, 1, 412 a, 10.

⁹² Cf. Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 77.

⁹³ Cf. *Olymp.* II, 64-144. D. Torres señala además el carácter inmaterial e inmortal de la *ψυχή* que aparece en el fragmento 133 de Píndaro (*La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 329).

⁹⁴ Cf. *Supl.* 230 ss, *Eum.*, 247 ss, *Coef.*, 61 ss.

⁹⁵ Cf. *Aen.* VI, 293, 401, etc.

⁹⁶ Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 373.

⁹⁷ Cf. Buffière, F. *Op. cit.*, p. 257. Para W. Jaeger, “*la epopeya griega contiene ya en germen la filosofía griega*” (*Paideia...*, p. 63).

⁹⁸ Cf. Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 111.

⁹⁹ Cf. Buffière, F. *Op. cit.*, pp. 262-263, 277-278.

¹⁰⁰ Cf. Aecio, *Vetusta Placita*, y Estobeo, *Ecl.* I, 49, según la edición de H. Diels (*Doxographi Graeci*, Berlín, 1879).

¹⁰¹ Estando fuera de discusión el materialismo mecanicista de Demócrito, en el que se inspiraría Epicuro, R. Cornavaca pone en duda el supuesto de Heráclito, quien consideraría a la *ψυχή* un principio cognitivo (frag. 107) de un “fuego eternamente viviente” (*πῦρ ἀείζων*, Fragm. 30, 4), es decir, de naturaleza divina (*Op. cit.*, p. 213). Lo mismo cabe para el *ἀήρ* de Anaxímenes y el de Empédocles (Cf. Kirk, G.S. y Raven, J. E., *Op. cit.*, p. 226; Fabro, C. *Introducción...*, p. 204; Diels, H. Frag. B 109). A pesar de concebirlo como ocupando un espacio, se considera que Anaxágoras habría recurrido a poner en el *Νοῦς* un principio espiritual e intelectual. E. Elorduy señala que respecto de la

aparecería con mayor claridad en las doctrinas órfico-pitagóricas¹⁰², así como en Platón¹⁰³ y en Aristóteles, quien define al alma como *ἐντελέχεια*, “acto y forma”¹⁰⁴ del cuerpo material al que se le une para formar el *σύνολον* (conjunto o compuesto) como coprincipio sustancial de origen divino (*θεῖον*)¹⁰⁵. Por el contrario, fue notorio el materialismo atomista de los epicúreos¹⁰⁶, enfrentados a las controvertidas doctrinas estoicas en las que conviven definiciones corpóreas del alma con su espiritualidad más elevada¹⁰⁷.

2. La mayoría de los poetas y filósofos antiguos entrevieron la inmortalidad del alma y su supervivencia *post mortem* aún cuando sólo algunos se hayan acercado a una demostración racional.

El arduo examen relativo al debate acerca la naturaleza del alma en el mundo clásico fue necesario para revisar fundadamente el *status questionis* correspondiente a la supervivencia e inmortalidad del alma en los autores que conformaban el legado cultural vigente en la Roma de Horacio y la referencia autorizada de un poeta que dialoga intertextualmente con ellos.

inmaterialidad del alma “Anaxágoras, antes que Platón, se había expresado en fórmulas más felices que las platónicas” (*Op. cit.*, p.126). También Rey Altuna sostiene, citando a E. Zeller, que “deducir de esta doctrina primitiva, indirecta y fragmentaria (...) el materialismo integral de los presocráticos, nos parece aventurado, por no decir insostenible” (*Op. cit.*, p. 19).

¹⁰² Cf. Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, FCE, 1952, p. 88.

¹⁰³ Jaeger, W. *La teología...*, p. 91. Para el caso de Platón, cf. *Cf. Rep.* 436 a-b; *Leges*, 894 c - 898 d; *Tim.*, 34 b - 36 b, 69 c et ss.

¹⁰⁴ *De An.*, II, 1, 412 a, 10. J. Pieper llama entonces al hombre como “el complejo estructural resultante de la unidad de cuerpo y alma” (*Cf. Muerte e inmortalidad...*, p. 59).

¹⁰⁵ Cf. *Eth. Nic.* 1177 a 12-21. Tal carácter divino presente en Platón (*Leges* 726 a) y también en *Sat.* II, 2, 78-79, es dicho “por comparación al hombre” (1177 b 30) y excluye por lo tanto toda interpretación panteísta (*Cf. Dodds, E. R. Op. cit.*, p. 238; Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 224; Tricot, J. *Aristote. Éthique...*, p. 508, note 4).

¹⁰⁶ Cf. Epicuro, *Πρὸς Ἡρόδοτον*. 63 (En: Bailey, C. *Epicurus. The Extant Remains...*, p. 39). De todos modos, para W. Nestle, “la materia es también –como enseñaba ya Demócrito- portadora del espíritu, en forma de átomos de fuego redondos y localizados en el torax” (*Op. cit.*, p. 247).

¹⁰⁷ Según E. Elorduy, las voces “cuerpo” y “materia”, casi equivalentes para el pensamiento moderno, “distaban mucho de identificarse para un estoico, para quien la espiritualidad más exenta de toda partícula material no estaba reñida con el concepto de corporeidad”. Por eso reprocha a quienes interpretan “los términos empleados por los estoicos en la significación moderna de sus palabras, no en la que tenían en la filosofía del Pórtico (...) Nuestros conceptos de cuerpo y de materia no tienen que ver nada con los conceptos análogos de la antigua filosofía. Es un anacronismo hacer a los estoicos materialistas en el sentido actual de la palabra” (*Op. cit.*, pp. 121 y 124-5).

Desde Homero, el carácter mortal del hombre, compartido con los héroes¹⁰⁸, aparece atenuado por la pervivencia personal de la *ψυχή* más allá de la destrucción física del cuerpo. Ésta emerge desde el primer canto de *Ilíada*, donde el aeda lamenta la cólera funesta que precipitó al Hades numerosas almas heroicas, hasta el último de *Odisea*, que se abre en el más allá con la imagen de Hermes *ψυχοπομπός*, pasando por la *νεκυία* del canto XI y los testimonios de culto a los difuntos¹⁰⁹.

No obstante, ciertos críticos desdibujaron la inmortalidad homérica al reducir la *ψυχή* a una mera “imagen invisible”¹¹⁰ casi inexistente¹¹¹, como “*la forma de algo ligero y volante, comparable al humo*”¹¹².

Más allá de que su error de apreciación pueda residir en la desestimación de la diferencia entre acto y potencia, capaz de evitar la aporía de tener que identificar la *ψυχή* con el hombre completo en el caso de concederle al alma el rango de principio vital (si fuera viviente *per se*, sería algo distinto e independiente del cuerpo; si solo vive unida al cuerpo, no podría subsistir sin él), numerosos pasajes¹¹³ muestran que las *ψυχαί* no sólo conservan en estado latente buena parte de sus funciones psíquicas y de sus atributos personales, sino que anhelan seguir animado al cuerpo que poseyeron en vida. La pretensión de “objetar por interpolados” los pasajes que los filólogos estiman incompatibles con las (supuestas) “intenciones o propósitos del poeta”¹¹⁴, contradice no sólo la multiseccular lectura llana y directa de dichos textos¹¹⁵, sino también la recepción de los mismos por parte de Platón¹¹⁶ y del propio Horacio, que, sin recortar caprichosamente los versos, recrea los episodios infernales en el epodo XVII¹¹⁷, en la sátira I, 1¹¹⁸ y en las odas II, 13¹¹⁹ y II, 14¹²⁰, entre otras.

¹⁰⁸ Cf. *Il.*, XXI, 110.

¹⁰⁹ Cf. Rohde, E. *Op. cit.*, p. 154.

¹¹⁰ Cf. Rhode, E. *Op. cit.*, p. 10 et ss.

¹¹¹ Cf. Buffière, F. *Op. cit.*, p. 259.

¹¹² Cf. Chantraine, P. *Op. cit.* voz *ψυχή*. También Gómez Robledo, A. *Op. cit.*, p. 312.

¹¹³ Entre otros *Il.* XXIII, 65-107, *Odys.* XI, 38, *Odys.* XI, 84-89, *Odys.* XI, 553-555, *Odys.* XXIV, 1-202 sin contar a los condenados al Tártaro, que sufren el castigo merecido por sus delitos en *Odys.* IX, 576-600.

¹¹⁴ Es esta la “solución” frecuente de E. Rhode para soslayar los pasajes homéricos inequívocamente referentes a la supervivencia personal del alma en el más allá (Cf. *Op. cit.*, pp. 28, 36, 40, 42, etc.). El vicio es criticado a su vez por D. Torres en *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, p. 323.

¹¹⁵ Cf. Buffière, J. *Op. cit.*, p. 10.

¹¹⁶ Cf. *Gorgias*, 525 e. Los testimonios a tal efecto van desde Proclo (*In Plat. Remp. Comment.*, éd. Kroll, I, p. 120, 22-26) hasta J. Pépin (*Idées grecques...*, p. 112).

¹¹⁷ *Epod.* XVII, 65-69.

¹¹⁸ *Sat.* I, 1, 68-72.

¹¹⁹ *Od.* II, 13, 21 et ss.

Por otra parte, los Campos Elíseos de *Odisea*¹²¹ encontraron su correlato en el anónimo *Tránsito de Menelao* y en *Los trabajos y los días*, de Hesíodo¹²², así como en los epinicios pindáricos, emulados por Horacio en el Libro IV de las *Odas*¹²³, cuya luminosa escatología procura un mejor destino para los héroes a la vez que excede toda reducción sus versos a mero tópico literario¹²⁴. Lo mismo puede decirse de las apariciones de espíritus en la tragedia¹²⁵, así como de sus referencias a la necesidad del culto funerario y a la justicia ultraterrena, popularizadas por la comedia latina¹²⁶. Tampoco en los elegíacos deja de aparecer en el horizonte la realidad de la muerte¹²⁷ ligada al Orco¹²⁸ o a los Campos Elíseos¹²⁹.

Sin embargo es en Virgilio, contemporáneo y amigo del venusino, que el más allá alcanza el lugar central¹³⁰ de una obra maestra donde no faltan las pormenorizadas descripciones de las distintas moradas¹³¹ con sus premios¹³² y castigos¹³³. Allí las *umbrae* inmortales¹³⁴ conservan, al igual que en la *νεκρία*, su personalidad individual con sus recuerdos y afectos¹³⁵, e incluso puede apreciarse el anhelo subyacente de volver al mundo de los vivientes, manifestado tanto en la invocación a quienes lograron volver de allí¹³⁶ como en las purgativas metempsicosis¹³⁷ de origen órfico-pitagórico¹³⁸ necesarias para recuperar el cuerpo¹³⁹.

¹²⁰ *Od.* II, 14, 5-8, 16-20.

¹²¹ Cf. *Odys.* IV, 561 et ss.

¹²² Cf. *Labores et dies* 170 et ss.

¹²³ Cf. *Od.* IV, 2, 22-24. Véase al respect Thill, A. *Alter ab illo...*, p. 160 et ss.

¹²⁴ Cf. Torres, D. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes...*, pp. 329-373.

¹²⁵ Cf. Nevio, *Iphigenia*, 202. En: Ribbeck, O. *Op. cit.*

¹²⁶ Cf. Plauto, *Aulularia*, 23-25; *Bacchides*, 368. En: Ernout, A. – Dumont, J-Ch. *Plaute, Comédies*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

¹²⁷ Cf. Propertio, *Eleg.* IV, 7, 1-2. En: Pagenelli, S. *Properce*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

¹²⁸ Catulo, *Carm.* V, 5-6; XCVI. Tibulo, I, 3, 2-3. En: Ponchont, M. *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*. Paris, Les Belles Lettres, 1968. Propertio, *Eleg.* II, 27, 15-16.

¹²⁹ Cf. Tibulo, I, 3, 58-64; III, 5, 23. Propertio, *Eleg.* III, 3, 1 ; III, 18, 31-34.

¹³⁰ Cf. Echave-Sustaeta, J. *Virgilio. Eneida*. Madrid, Gredos, 2000, p. 159.

¹³¹ Cf. *Aen.* VI, 441, 569-570.

¹³² Cf. *Aen.* VI, 660-664.

¹³³ Cf. *Aen.* VI, 580-594.

¹³⁴ Cf. *Aen.* VI, 426-547.

¹³⁵ Cf. *Aen.* VI, 305-312, 382-383, 488, 469-474.

¹³⁶ Cf. Echave-Sustaeta, J. de. *Op. cit.*, p. 165. La referencia es a *Aen.* VI, 117-124, que tiene también su correlato en *Georg.* IV.

¹³⁷ Cf. W. K. Guthrie, *Orphée et la Religion Grecque*. Paris, Payot, 1956, p. 375.

¹³⁸ Cf. Porfirio, *Vida de Pitágoras* 19 (Cit. por Cornavaca, R. *Op. cit.*, p. 91). Véase también Gómez Robledo, A. *Op. Cit.*, p. 314 y su referencia al fragmento 228 (Cf. *Orphicorum Fragmenta*. Ed. O.

Por otra parte, la preexistencia del alma en *Eneida*¹⁴⁰ remite también a la argumentación platónica en pro de su condición inmortal¹⁴¹, deudora a su vez de las ideas presocráticas que la juzgan imperecedera¹⁴² en virtud de su carácter divino¹⁴³ y de carecer de principio¹⁴⁴. Más allá de entrever agudamente el problema de la justa recompensa en las distintas moradas de ultratumba¹⁴⁵, desde el punto de vista demostrativo, el no diferenciar claramente la sustancia del alma de aquella ingenerada y eterna de la divinidad, que es Primer Principio absoluto, hizo que Platón debiera recurrir a los mitos¹⁴⁶ de la preexistencia y de la metempsicosis sucesiva con fines purificatorios¹⁴⁷. Por ello C. Fabro considera más consistente la prueba del *Timeo*¹⁴⁸, donde explica cómo el hombre puede participar de la inmortalidad a partir del ejercicio de sus facultades superiores¹⁴⁹.

Aristóteles, por su parte profundiza en el *De Anima* el ya aludido argumento del conocimiento mediante el cual muestra que el νοῦς, “aquella parte del alma por

Kern, Berlín, 1922). Empédocles atenuó las ideas transmigratorias al sostener que el alma purificada no vuelve a otro cuerpo *post mortem*, sino a vivir eternamente en la libre existencia divina (Cf. Rhode, E. *Op. cit.*, p. 205).

¹³⁹ Cf. *Aen.* VI, 751.

¹⁴⁰ Cf. *Aen.* VI, 791-7.

¹⁴¹ Cf. *Fedón*, 71 a et ss. Cuatro pruebas se desprenden del texto: la de los contrarios (que mostraría al alma como sujeto permanente de la sucesión de cambios, incluso vida y muerte, pero que incurriría en una *petitio principii* al no demostrar que la animación del cuerpo le viene por un principio distinto de él); la de la reminiscencia (que se basa en la preexistencia, de la cual no se infiere necesariamente la supervivencia); la de la deiformidad del alma (que Gómez Robledo, siguiendo a Taylor, considera “*la roca incommovible de la inmortalidad*” en *Op. cit.*, pp. 362-362. También Rey Altuna, L. en *Op. cit.*, p. 32); y la prueba ontológica (que, como en el caso del *Fedro*, es probatoria en el plano de la esencia, pero no en el de la existencia, es decir que del hecho de que la vida sea de la esencia del alma, no se sigue necesariamente la continuidad de la existencia del ente portador de dicha esencia).

¹⁴² La inmortalidad del alma habría sido así sostenida por Tales (Cf. *Testimonia*, Fragn. 2, 7-8 En: SUIDAS [Z. 25-30 aus Hesychios Onomatologos, Z. 31-S. 73, 2 aus A 1], según la codificación del TLG), Anaxímenes y Anaximandro (Cf. Diels, H. A 15; I, 85, 16 et ss), más allá de la interpretación panteísta de E. Rhode (*Op. cit.*, pp. 194, 213). También Heráclito, en cita de Aecio, considera al alma imperecedera *Aet.* IV 7, 2. D. 392) y asegura que “*a los hombres les aguardan cuando mueren cosas que ni esperan ni imaginan*” (Diels, Fragn. 27). Sin embargo ha sido sumamente discutida la pervivencia personal de esta alma “*igneas*” (Cf. Schaerer, R. *Op. cit.*, p. 154; Disandro, C. A. *Humanismo...*, pp. 286-287; Rhode, E. *Op. cit.*, pp. 197-200).

¹⁴³ Burnet, J. *Greek Philosophy*. London, A & C Black Ltd, 1920, p. 10.

¹⁴⁴ Cf. *De an.* I, 2, 405 a.

¹⁴⁵ *Gorgias*, 523 a. Véase también *Critón* 54 b, *Fedón* 62 b, *República* 328-332, etc.

¹⁴⁶ Pieper, J. *Sobre los mitos...*, p. 34.

¹⁴⁷ Gómez Robledo, A. *Op. cit.*, pp. 329-330.

¹⁴⁸ Cf. *Timeo* 90 b-c, donde el relato mítico acompaña a la argumentación. A. Gómez Robledo explica que la simplicidad sustancial del alma no es contradicha por su composición metafísica (“*esencia y existencia*”) y que por ser un principio “*divino*” (θεῖον) “*el alma racional puede reclamar una duración que se cierna, con dominación absoluta, sobre el tiempo de las cosas mortales*” (*Op. cit.*, pp. 350-354).

¹⁴⁹ Cf. Fabro, C. *Introducción...*, pp. 184-5.

la cual el alma conoce y comprende”¹⁵⁰, puede actuar sin el cuerpo¹⁵¹ y, por lo tanto, vivir independientemente por estar “separado” (*χωριστός*) y sin mezcla (*ἀμειγής*) con él¹⁵². El hecho de que el estagirita haya considerado la inmortalidad como una propiedad del intelecto agente¹⁵³ (*νοῦς ποιητικός*) dio lugar a una *disputatissima quaestio* en la cual algunos negaron la inmortalidad personal al estimarlo una entidad separada del alma humana, ya sea el mismo Dios¹⁵⁴ ya una “razón divina”¹⁵⁵ separada e inmanente en el alma del hombre. Sin embargo, demostrando con los textos que sólo se distingue pero no se separa del intelecto posible, el Aquinate¹⁵⁶, Ross¹⁵⁷, Jolivet¹⁵⁸ y Tricot¹⁵⁹ rechazaron tales hipótesis destacando que al cuerpo en el seno materno¹⁶⁰ el intelecto agente le viene de afuera (*θύραθεν*¹⁶¹) y que no se encuentra sino en el alma humana (*ἐν τῇ ψυχῇ*)¹⁶² de la cual es parte. De hecho en otros pasajes¹⁶³ sus características se atribuyen sencillamente al *νοῦς*, el cual es presentado como una realidad única¹⁶⁴ no mezclada con la materia. El libro X de la *Ética a Nicómaco* no hace más que reforzar esta apreciación¹⁶⁵ al recordar que el carácter divino del *νοῦς* es tal “por comparación al hombre”¹⁶⁶ y que el *ἄνθρωπος*,

¹⁵⁰ Cf. *De an.* III, 4, 429 a 10.

¹⁵¹ La inteligencia, para el estagirita, es espiritual, existe y opera sin órgano: “*subjetivamente no depende en absoluto, en cuanto a su acto propio, de cosa corporal alguna. En cambio, objetivamente, está sujeta a los sentidos externos e internos*” (Petit de Murat, M. *Op. cit.*, p. 104).

¹⁵² Cf. *De an.*, III, 4, 429 a 31-429 b 5. Cf. Tricot, *De l'âme.*, p. 174; Fabro, C. *Introducción...*, p. 75; Barbotin, E. *Op. cit.*, p. 106.

¹⁵³ Cf. *De an.*, III, 5, 430 a 23-25.

¹⁵⁴ Cf. Alejandro de Afrodisia, *de An* 89, 17.

¹⁵⁵ En la solución averroísta, aceptada por J. Zabarella (*Commetaria in tres Aristotelis libros de Anima*. Venecia, 1605), al morir el individuo, su intelecto se pierda en el seno del intelecto divino del que sería parte. El estagirita, sin embargo afirma claramente la trascendencia divina en *Métaph.* M.

¹⁵⁶ Cf. *In Libros De Anima* Liber III, Lectio 11.

¹⁵⁷ Véase el prefacio a su *Aristotle's Metaphysics*. Oxford Clarendon Press, 1924.

¹⁵⁸ Cf. Jolivet, R. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. Paris, 1931, p. 83. El autor, por el contrario, no duda en exponer la armonía de la tesis creacionista acerca del origen del alma con el pensamiento del Estagirita.

¹⁵⁹ Cf. Tricot, J. *De l'âme...*, pp. 183-4.

¹⁶⁰ Cf. *De gen. an.* II, 3, 736 b 27.

¹⁶¹ Cf. *De gen. an.* II, III, 737 a.

¹⁶² Cf. *De an.* III, 5, 430 a, 12-3. E. Rohde, sin embargo insiste en que el *νοῦς* infundido “desde fuera” sería algo distinto del alma que gobierna la naturaleza orgánico-corpórea y separable de ella (*Op. cit.*, p. 208). C. Fabro sugiere que puede referirse a la actividad del generante que transmite la vida mediante el semen y no al acto creador de Dios que infunde el espíritu (*Introducción...*, p. 185). J. Tricot, por el contrario, sostiene enérgicamente que se refiere al *νοῦς* (*De l'âme...*, p. 183), lo mismo que L. Rey Altuna (*Op. cit.*, pp. 55-56).

¹⁶³ Cf. *De. An.* III, 4, 429 a 18-19.

¹⁶⁴ Cf. *Métaph.* Λ, 3, 1070 a. Su discípulo Teofrasto de Lesbos afirma claramente: “*La mente (τὸν νοῦν) y el alma (τῆν ψυχῆν) son una misma cosa (ταὐτὸν εἶναι)*” (*Frag.* 42. Ed. Didot. Diógenes Laercio, 9, 22).

¹⁶⁵ Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 226.

¹⁶⁶ Cf. *Ethic. Nic.* X, 1777 b 30. Contra Trendelburg (*Aristotelis de Anima libri tres*. Berlin, 1887), F. Brentano demuestra que *θεῖον* debe traducirse por “espiritual” o “proveniente de Dios”, en sentido

uno y completo¹⁶⁷, por el hecho de ser mortal, no debe limitar sus pensamientos a las cosas mortales, sino que debe “en la medida de lo posible procurar la inmortalidad y hacer todo lo necesario para vivir según la parte más noble que hay en él”¹⁶⁸.

Con estos precedentes algunos estoicos admitieron la subsistencia del espíritu humano separado del cuerpo, aunque sin llegar a una doctrina uniforme acerca de su inmortalidad. Así Zenón sostuvo el regreso del alma al divino fuego inmortal¹⁶⁹ o al éter celeste¹⁷⁰, mientras que Cleantes y Crisipo aceptaron la supervivencia *post mortem* de las almas superiores, en especial las de los sabios¹⁷¹. Tales corrientes llegaron a Horacio a través de Marco Tulio Cicerón¹⁷², quien en su *Somnium Scipionis*¹⁷³ relata la aparición del alma de P. C. Escipión, ya entre los bienaventurados gracias a su piedad para con la patria¹⁷⁴, cuya voz defiende la inmortalidad del alma con argumentos platónicos¹⁷⁵. Las razones de Aristóteles aparecen a su vez en la primera de sus *Disputationes Tusculanae*¹⁷⁶, y la afirmación de tal esperanza cierra el *De senectute*¹⁷⁷ con un manifiesto desafío a los *minuti philosophi*, los partidarios de Epicuro¹⁷⁸ y de Lucrecio¹⁷⁹, negadores de la vida personal *post mortem*¹⁸⁰ y de la providencia celeste¹⁸¹.

causal, pues la semejanza con Dios no implica igualdad de naturaleza y menos identidad o inclusión de la parte en el todo (Aristóteles. Barcelona, 1930).

¹⁶⁷ Cf. Phillippe, M.-D. Cf. *Lettre à un ami...*, p. 45.

¹⁶⁸ Cf. *Ethic. Nic.* X, 1777 b 33-35.

¹⁶⁹ Sin embargo “Zenón concedió la inmortalidad a la parte más sutil y divina del alma, llamada razón” (Rey Altuna, L. *Op. cit.*, pp. 66-67), pues *post mortem* “de las ocho partes del alma quedaba a salvo el ἡγεμονικόν o principio directivo que reside en el corazón” (Fabro, C. *Introducción...*, p. 213). Véase también Elorduy, E. *Op. cit.*, pp. 49-50.

¹⁷⁰ Con respecto al éter, E. Elorduy (*Op. cit.*, p. 125) aclara que “no hay texto estoico en que se llame al éter elemento material o en que se le atribuya la pasividad propia de la materia” por lo que tal regreso del alma a lo celestial, ya Zeus, ya el éter, no tiene por qué ser interpretada necesariamente como una disolución en materia alguna. Comparte el juicio W. Gauthrie (*Op. cit.* p. 206).

¹⁷¹ Cf. Barth, P. *Los estoicos*. Madrid, 1930, p. 84; Rey Altuna, *Op. cit.*, p. 67.

¹⁷² Cf. Wili, W. *Op. cit.*, pp. 31-44.

¹⁷³ Cf. *De Republica* VI.

¹⁷⁴ Cf. *De Rep.*, VI, 3.

¹⁷⁵ Cf. *De Rep.*, VI, 8-9 y *Phaed.* 245c-246a.

¹⁷⁶ Cf. *Disputationes Tusculanae* I, 11.

¹⁷⁷ Cf. *De Senectute*, XXIII.

¹⁷⁸ Cf. Epicuro, I Πρὸς Ἡρόδοτον. 81 (En: Bailey, *Op. cit.*, p. 53).

¹⁷⁹ Cf. *De natura*. III, 898-9 y 939-40.

¹⁸⁰ Rohde, E. *Op. cit.*, p. 272.

¹⁸¹ Nestle, W. *Op. cit.*, p. 247.

III – El tan trillado epicureísmo horaciano no ahogó el influjo de la ecléctica formación ateniense del poeta ni le impidió el tratamiento de temas políticos y religiosos en sus obras juveniles.

Habiéndose embebido de una literatura y una filosofía que aún conservaban su esplendor¹⁸², al regresar de Atenas Horacio se decidió a componer sus obras en lengua latina¹⁸³. A esta etapa juvenil pertenecen buena parte de los epodos y de las sátiras¹⁸⁴, en los que la crítica reconoce una notable influencia de la escuela del Jardín¹⁸⁵, cuya filosofía desaconsejaba la participación política y proscribía la preocupación por la muerte y el más allá¹⁸⁶.

No obstante, como indican P. Grimal¹⁸⁷, W. S. Anderson¹⁸⁸ y J. Guillén Cabañero¹⁸⁹, la versión hedonista del epicureísmo filodémico adquirida por el poeta tras la desazón de Filipos no logró que el venusino abandonara sus inquietudes cívicas. Antes bien, más allá de las controversias en torno a su datación¹⁹⁰, el *Libro de los Epodos* revela su constante desvelo por una patria sumida en el *bellum civile*, en el que el pesimismo de los noveles epodos XVI y el VII dejó su lugar en el IX a la jubilosa exultación por el triunfo de Actium.

1. El Horacio epódico inclinado al epicureísmo hedonista fue conformando sin embargo un estilo propio que no excluyó la temática cívica ni rehusó el problema de la muerte y del más allá.

Siguiendo la huella neotérica y aceptando en general sus exigencias formales más asimilables al latín que los metros eolios, Horacio superó en sus epodos la

¹⁸² Cf. *Epist.* II, 2. W. Wili precisa que tal formación abarcó el aristotelismo, el estoicismo y especialmente el academicismo (*Op. cit.*, p. 41 et ss).

¹⁸³ *Sat.* I, 10, 31-35.

¹⁸⁴ Los primeros epodos o *iambii* han sido datados alrededor del año 41 a.C., mientras que los últimos pertenecerían al año 30, período en el que Horacio fue a su vez conocido como el poeta de las *Sátiras*, en cuyo segundo libro trabajó en el retiro de su finca en la Sabina entre el 33 y el 30 a.C.

¹⁸⁵ Guillén Cabañero, J. *La Sátira latina...*, p. 165.

¹⁸⁶ Cf. Epicuro *Ep.* III, 133. Véase también Festugière, A. J. *Epicuro y sus dioses...*, p. 7.

¹⁸⁷ Grimal, P. “Recherches sur l’épicurisme d’Horace...”, p. 153 et ss.

¹⁸⁸ Cf. Anderson, W. S. “*The Roman Socrates...*”, p. 3 et ss.

¹⁸⁹ Guillén Cabañero, J. *La Sátira latina...*, p. 165.

¹⁹⁰ Cf. Alvar Ezquerro, A. “Horacio. Epodos y Odas”..., p. 128.

estrechez del molde yámbico¹⁹¹ diferenciándose a la vez tanto del modelo arquiloqueo, mediante un tono más propenso a la paz del Principado, como del catuliano¹⁹², por su prescindencia del dístico elegíaco¹⁹³ y el menor apasionamiento de su poesía amorosa. Sin embargo la conformación de una voz propia, que K. Quinn¹⁹⁴ y R. Carrubba¹⁹⁵ ligan a su creciente lirismo, no puede ser caracterizada sin considerar su aceptación poética del compromiso político y la notable presencia de la muerte en varios de sus *Iambii*¹⁹⁶.

En el presumiblemente juvenil epodo XIII¹⁹⁷ el tema de la muerte aparece ligado a la eventualidad de hallarla intempestivamente en la guerra y a la solución epicúrea de alejar la preocupación con la lira y el vino hasta tanto un dios torne benignamente todo a su quicio¹⁹⁸. El ejemplo de Aquiles subraya el carácter ineluctable del destino y la invitación a “arrebatar la ocasión al día”¹⁹⁹ se encuentra aún lejos de la resignación interior frente a la muerte implicada en el *quidquid erit, pati* que orienta el *carpe diem* de la oda I, 11.

Sin soslayar el motivo literario²⁰⁰ ni excluir una eventual burla epicúrea a la religiosidad popular²⁰¹, así como tampoco una posible denostación de las aberrantes prácticas del ocultismo y la brujería comunes en la época²⁰², el “misterioso”²⁰³ epodo V pone en boca de un niño victimizado una sentida plegaria a los dioses que gobiernan el universo²⁰⁴ unida a una firme convicción en la supervivencia del alma²⁰⁵ que no oculta los rastros órficos de la metempsicosis²⁰⁶. Por su parte, en el XVII

¹⁹¹ Cf. Wili, W. *Op. Cit.*, pp. 45-116. Véase su análisis de los epodos XI y XV.

¹⁹² Cf. Alvar Ezquerro, A. *Op. cit.*, p. 127.

¹⁹³ Cf. Granarollo, J. *D'Ennius à Catulle...*, pp. 32-59.

¹⁹⁴ Quinn, K.F. “Two crises in Horace’s poetical career”..., pp. 34-43.

¹⁹⁵ Cf. Carrubba, R. W. *The Epodes of Horace. A study in poetic Arrangement...* Cit. por Setaioli. A. *Op. cit.*, pp. 1689-1691.

¹⁹⁶ Cf. *Epod.* V, VII, XIII y, en menor medida, VIII, X y XVII.

¹⁹⁷ Cf. Turola, E. *Op. cit.*, pp. 45-46; Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, p. 220; Kilpatrick, R. “An interpretation of Horace’s Epode 13”..., pp. 135-141.

¹⁹⁸ Cf. *Epod.* XIII, 6-8, 15-16.

¹⁹⁹ *rapiamus, amici, occasionem de die (Epod. XIII, 3-4).*

²⁰⁰ Cf. Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 63.

²⁰¹ Cf. Rhode, E. *Op. cit.*, p. 202; Wili, W. Cap. VII *Esquilina*.

²⁰² Cf. Villeneuve, F. *Op. cit.*, p. 196. Véase también *C.I.L.*, VI, 19747.

²⁰³ Cf. Mankin, D. *Op. cit.*, p. 110.

²⁰⁴ Cf. *Epod.* V, 1-2.

²⁰⁵ Cf. *Epod.* V, 94.

²⁰⁶ Cf. *Epod.* V, 91-95.

emergen reminiscencias de la supervivencia del alma en el Tártaro homérico²⁰⁷ y, por más burlesca que pueda ser la jactancia de la bruja que se dice capaz hasta de resucitar a los muertos incinerados²⁰⁸, asoma también veladamente un vago anhelo de vivificación del cuerpo exánime²⁰⁹.

El epodo VII se abre con una terrible invectiva contra los culpables de un nuevo recrudecimiento del *bellum civile* inaugurando el ámbito *engagé*²¹⁰ de la poco epicúrea βασιλικά μέλη. Allí la muerte aparece ligada primeramente con acontecimiento políticos y militares²¹¹, pero al indagar con la oracular solemnidad de un *vates* acerca de la causa original de una contienda tan cruel y duradera, el silencio de los contendientes lo lleva a postularla en una *culpa* mucho más grave y de implicancias religiosas²¹², la del crimen fundacional que hizo correr por tierra la sangre de Remo²¹³ y caer sobre los romanos una ancestral maldición²¹⁴.

¿Qué resta aquí del epicureísmo? Para P. Grimal sólo un lenguaje en común con Mecenas y un un marco para su reflexión estética²¹⁵ que se revela por cierto insuficiente cuando se consideran las limitaciones referentes a la política y a la concepción de la poesía²¹⁶, que hacen que su filosofía vaya tomando un cariz tan personal como su estilo literario.

2. Horacio dio a la sátira el estilo propio del *sermo*, en el que afronta el tema de la muerte transitando desde el escepticismo lucreciano y la parodia del más allá hasta una sutil contestación del modelo epicúreo en la sátira II, 6.

²⁰⁷ Cf. *Odys.* IX, 576-600.

²⁰⁸ Cf. *Epod.* XIII, 79.

²⁰⁹ Cf. *Odys.* IX, 227 et ss, donde se vislumbra la nostalgia del alma por su cuerpo expresada en la misteriosa disposición a tomar la sangre y recuperar los sentidos y el habla.

²¹⁰ Cf. West, D. *The complete Odes and Epodes...*, p. xiii.

²¹¹ Cf. *Epod.* VII, 1-14.

²¹² Cf. Buisel, M. D. "El planteo horaciano...", p. 23.

²¹³ Cf. Schilling, R. "Romulus l'élú et Rémus le reprové"... , pp. 182-199.

²¹⁴ Cf. *Epod.* VII, 14-20.

²¹⁵ Grimal, P. "Recherche sur l'épicurisme d'Horace...", pp. 155-156.

²¹⁶ Cf. Plutarco, *Contra Epicuri beatitudinem*. Usener 228, p. 1086 et ss.

Rehusando el *γένος ὑψηλόν* (*genus grande*) de la épica y la tragedia²¹⁷, y el elegíaco tono sublime del *γένος λεπτόν* (*genus tenue*), Horacio buscó precisar su lugar en el concierto genérico. Así, bajo la inspiración de la calimaquea²¹⁸ *musa pedestris*²¹⁹, eligió el más didáctico *genus medium*, afín a la prosa²²⁰ pero siempre poesía²²¹. Asimismo, en abierta *recusatio*²²² de la *satura* punitiva de su predecesor Lucilio²²³, este hijo de liberto aún carente de peso social propio dejó de lado la sátira política²²⁴ sin mostrarse por ello inconsecuente con sus convicciones²²⁵. Procuró a su vez corregir el *incomposito pede*²²⁶ del hexámetro luciliano y presentar sus *Sermones*²²⁷ como una especie propia menos violenta y estilísticamente más depurada²²⁸.

Horacio tuvo en perspectiva una doble poética, la del *ingenium* de su alta poesía aún incipiente, y la del *ars* de hacer poesía con la conversación²²⁹. En este marco, la presencia de la muerte atraviesa todo el primer libro²³⁰ y abre el segundo²³¹ sin que falte el *ingenium*²³² ni se perciban tampoco indicios claros de inmortalidad ni grandes referencias al plano religioso, más ajustadas a la meditación superior de un género de mayor gravedad o lirismo. El tema cívico ciertamente no está ausente, pero sólo sale a la luz en la relación a personajes públicos o a políticas del principado,

²¹⁷ Cf. *Sat.* I, 4, 39-44.

²¹⁸ Cf. D'Anna, G. *Op. cit.*, p. 242.

²¹⁹ Cf. *Sat.* II, 6, 17.

²²⁰ Cortés Tovar, R. *Op. cit.*, p. 137.

²²¹ *Sat.* I, 4, 63. Cf. Romano, A. *Op. cit.*, p. 3; y Frye, N. "The Nature of Satire". Toronto, University of Toronto Quarterly, XIV, 1944, pp. 75-89.

²²² Cf. Cortés Tovar, R. *Op. cit.*, pp. 138-139.

²²³ Cf. Smith, P. "Poetic Tensions in the Horatian *recusatio*". En: *American Journal of Philology* 89, 1968, p. 56.

²²⁴ Cf. Cortés Tovar, R. *Op. cit.*, p. 141.

²²⁵ Contra la acusación de A. La Penna (Cf. *Orazio e la ideologia del Principato*, Torino, Einaudi, 1963), U. Knoche destaca la inusual autonomía de este hijo de un liberto que en la esfera particular señaló incluso defectos o errores de Mecenas, aunque no en la política, por compartir las mismas convicciones ("Über Horazens satirische Dichtung: Witz und Weisheit". En: *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 196-219). Además criticó duramente en *Sat.* II, 2, 103-105 el excesivo enriquecimiento de quienes no manifiestan ninguna *pietas* respecto de la patria al no colaborar económicamente en sus empresa ni en la mantención del culto divino.

²²⁶ Cf. *Sat.* I, 10, 1.

²²⁷ "Sermo es 'conversación' y sus poemas se desarrollan con la aparente casualidad de la misma. La soltura del sermo, que pasa con facilidad, sin artificio perceptible, de un tema a otro" (Cortés Tovar, R. *Op. cit.*, p. 138).

²²⁸ Cf. Wili, W. *Op. cit.*, Cap. X *Satire und Tradition*.

²²⁹ Cf. D'Anna, G. *Op. cit.*, pp. 241-250.

²³⁰ Cf. *Sat.* I, 1, 8, 68, 101-102, 118-119; I, 2, 3, 42; I, 3, 80-82; I, 4, 126-128; I, 7, 35; I, 8, 40-41; I, 9, 27-28.

²³¹ Cf. *Sat.* II, 1, 57-60.

²³² Cf. Knoche, U. *Op. cit.*, p. 211-2.

prevaleciendo la ética del sentido común y la mordacidad de un humor con pseudónimos²³³.

Más allá de su evidente una inclinación por el epicureísmo de Filodemo²³⁴, la sátira I, 5 combina la dimensión política de un viaje en compañía de Mecenas²³⁵ con una manifestación de escepticismo religioso²³⁶ formulada en términos lucrecianos²³⁷ contra la intervención prodigiosa de los dioses. Siguiendo al *De rerum natura*²³⁸, el Horacio satírico parece dar lugar a una interpretación moral²³⁹ y alegorista²⁴⁰ de mitos ultraterrenos²⁴¹, que W. S. Anderson²⁴² considera el fundamento de su parodia de la *νεκυία* en *Sat.* I, 8²⁴³ en la que la referencia épica a las libaciones y a las *umbrae*²⁴⁴ contribuyen sobre todo a ridiculizar por contraste el vulgar espacio anti-heroico de la Roma brujeñil²⁴⁵.

El verdadero *punctum dolens* reside sin embargo en la determinación del sentido del sintagma *mortales animas* puesta en boca del ratón de la ciudad de la sátira II, 6²⁴⁶. Contra una lectura apresurada que pretende encontrar allí una confirmación del atomismo epicúreo²⁴⁷ puede señalarse que el *mus urbanus* no parece representar la voz autoral en el contexto moral de una fábula en la que pierde en los hechos su disputa relativa a la felicidad²⁴⁸ con el ratón del campo. Éste actúa como *alter ego* del poeta²⁴⁹ y rechaza el peligroso *modus vivendi* del placer despreocupado de la muerte²⁵⁰ que su interlocutor le había presentado como

²³³ Cf. *Sat.* I, 1, 69.

²³⁴ Cf. *Sat.* I, 2.

²³⁵ Cf. Du Quesnay, I. M. *Op. cit.*, p. 19.

²³⁶ Cf. *Sat.* I, 5, 97-101.

²³⁷ Cf. Lucrecio, *Rerum Natura*, VI, 400.

²³⁸ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, III, 978-1023.

²³⁹ Cf. Harrison, S. *Generic Enrichment...*, p. 80.

²⁴⁰ Cf. Pépin, J. *Mythe et Allégorie...*, p. 174.

²⁴¹ Cf. *Sat.* I, 1, 68-72; II, 3, 187-223.

²⁴² Cf. Anderson, W. S. "The Roman Sócrates...", pp. 11-15.

²⁴³ Cf. *Sat.* I, 8, 40 et ss, y *Odys.* IX, 100-137.

²⁴⁴ Cf. *Sat.* I, 8, 40 et ss, y *Odys.* IX, 100-137.

²⁴⁵ Cf. Buisel, M. D. "La sátira horaciana como *genus literario*". Entregado para *Itinera. Homenaje a Alberto Vaccaro*. La Plata, UNLP, CEL, (en prensa 2011).

²⁴⁶ Cf. *Sat.* II, 6, 93-97.

²⁴⁷ Cf. I Πρὸς Ἡρόδοτον, 63. En: Bailey, C. *Epicurus. The Extant Remains*. Oxford, Clarendon Press, 1926. Reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1970, p. 39.

²⁴⁸ Villeneuve, F. *Horace. Satires...*, pp. 195-196.

²⁴⁹ Cf. Anderson, W. S. "The Roman Socrates...", pp. 16, 29.

²⁵⁰ Cf. Epicuro, I Πρὸς Ἡρόδοτον, 82. En: Bailey, *Op. cit.*, p. 53. El hecho de que el poeta alabe la vida sencilla y retirada del campo no implica necesariamente una exclusividad de adscripción a la

*beatus*²⁵¹. Por otra parte el término *animas* del v. 94 no designa aquí la *ἐντελέχεια* aristotélica sino la *vita o facultas qua vivimus*²⁵², que remite la referencia al carácter mortal del hombre y no del alma *stricte dictum* (designada en *Sat.* II, 2 con la voz *animus*²⁵³) en una interpretación más acorde al contexto religioso²⁵⁴ y al creciente lirismo²⁵⁵ que revelan ya una actitud espiritual más vecina a los *Carmina*²⁵⁶.

IV – En las *Odas* y *Epístolas* de madurez el planteo horaciano relativo a la supervivencia del alma en el más allá se diferencia claramente del de la inmortalidad literaria y deja esbozado su anhelo de una trascendencia venturosa.

Con el estudio de la inmortalidad en las *Odas* se llega al punto central de este trabajo: probado que la poesía admite el tratamiento lírico de los temas fundamentales del hombre y que la mayoría de los poetas y filósofos precedentes tomaron en serio la realidad inmaterial e inmortal del alma, se postula que las obras maduras de Horacio reflejan tanto una innovación en el plano genérico respecto de los *Epodos* y *Sátiras* como una polifacética *conversio* política y religiosa a partir de la cual la reiterada presencia de la muerte y de la vida del más allá no sólo se distingue de la pervivencia de la gloria literaria sino que no puede reducirse a un mero tópico literario de referencia intratextual que excluya la manifestación poética de un ansia real de inmortalidad trascendente, con todos los matices que ésta implica. Para la demostración de esta tesis se ha desarrollado el siguiente *iter*.

1. Al definirse como poeta lírico, Horacio no sólo cambia de género literario, sino que se incorpora a la tradición pindárica y hesiódica del *vates* divinamente inspirado.

escuela del Jardín, ya que el principio era “tanto epicúreo como estoico y cínico” (Cortés Tovar, *Op. cit.*, p. 140).

²⁵¹ Cf. *Sat.* II, 2 96, 115-117.

²⁵² Cf. Bo, D. *Lexicon Horatianum*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.

²⁵³ Cf. *Sat.* II, 2, 78-80.

²⁵⁴ Cf. *Sat.* II, 6, 4-23.

²⁵⁵ Cf. Fraenkel, E. *Op. cit.*, pp. 140-142.

²⁵⁶ Cf. *Odas* II, 17, 29-30. Cf. Buisel, M. D. “Horacio, vir Mercurialis”..., pp. 51-71.

El Libro II de las *Sátiras* da claros indicios de que el poeta comienza a frecuentar una poética que rebasa el marco de la *musa pedestris*²⁵⁷ tanto en el ámbito temático como en el formal²⁵⁸. A la luz de la teoría aristotélica del *decorum*²⁵⁹ aplicada en el ámbito genérico a la relación entre tópico y metro²⁶⁰, la publicación de la primera colección de *Odas* o *Carmina* revela además la insuficiencia de los *iambii*, por más lirismo que pudieran admitir²⁶¹, para expresar unas inquietudes muy superiores a la invectiva arquoquea²⁶².

Así, la oda de apertura *Maecenas atavis* muestra claramente la relación entre el género literario y su anhelo de pervivencia poética, ya que sólo su inserción entre los *lyricis vatibus*²⁶³ del canon griego²⁶⁴ podría alcanzarle la inmortalidad de los clásicos, volviéndose *ἐγκριθέντες*, es decir comentado y estudiado, y escapando de la suerte de los ignotos²⁶⁵.

Por otra parte, su *recusatio* de la elegía catuliana en pos de una comunidad genérica con Alceo o Píndaro indica a la vez una emulación métrica²⁶⁶ y una vecindad temática con el paradigma heleno²⁶⁷ abierto a la dimensión pública de la *βασιλικά μέλη*, la tan menoscabada lírica civil²⁶⁸, que Horacio acogió sin detrimento alguno de su “autenticidad”²⁶⁹, como reconoce la crítica más autorizada en posturas que van desde la doble inspiración en tensión²⁷⁰ hasta la lisa y llana

²⁵⁷ Cf. Villeneuve, F.. *Horace. Odes et épodes*, p. xxvi.

²⁵⁸ Cf. *Sat.* II, 5, 71-76.

²⁵⁹ Cf. *Poet.*, 1459 b – 1460 a.

²⁶⁰ Cf. Harrison, S. *Generic Enrichment...*, p. 3.

²⁶¹ Cf. La Penna, A. *Orazio e la morale...*, p. LXIII; Büchner, K. *Die epoden...*, p. 83; y Carrubba, R. W. *The epodes of Horace...*, p. 78 et ss.

²⁶² Cf. Wili, W. *Op. cit.* p. 117 et ss.

²⁶³ Cf. *Od.* I, 1, 29-35.

²⁶⁴ Los nombres de Alcmán, Alceo, Safo, Estesícoro, Píndaro, Baquílides, Ibico, Anacreonte y Simónides aparecen en un epigrama helenístico conformando el *numerus clausus* del canon lírico (*Anth. Graec.* 9. 184.9-10. Cf. Feeney, D. “Horace and the Greek Lyric Poets”..., p. 41.

²⁶⁵ Feeney, D. *Op. cit.*, p. 42.

²⁶⁶ Cf. *Od.* III, 30, 13-14. Véase también *Epist.* I, 19, 32-33. Cf. Sequeiros, V. A. “Horacio y la *recusatio* de la elegía amorosa”. En: *Auster* 14, La Plata, UNLP, CEL, 2009, pp. 47-62.

²⁶⁷ Cf. Nisbet, R. & Hubbard, M. *A commentary on Horace: odes, Book I...*, p. 13.

²⁶⁸ Cf. La Penna, A. “La lírica civile e l’ideologia del principato”. En: *Orazio e l’ ideologia del principato*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 83-124.

²⁶⁹ Cf. *Ars* 83-87, *Od.* I, 19, I, 32, 4-12, etc. De hecho las odas II, 20, III, 30, IV, 3, IV, 8 y IV, 9, reflexionan sobre la lírica misma en armoniosa coherencia con aquellas que tratan temas políticos, sobre todo en lo que hace al planteo de la muerte y de la inmortalidad.

²⁷⁰ Cf. Cremona, V. *La poesia civile di Orazio*, Milano, Vita e Pensiero, 1982.

unidad²⁷¹, pasando por la contigüidad²⁷² y la sucesión²⁷³ de dos modalidades igualmente genuinas²⁷⁴.

Por ello Horacio reclama para sí la denominación de *vates*, “*poeta divino instinctu afflatus*”²⁷⁵, que agrega la dimensión inspirada y religiosa²⁷⁶ al título de *poeta*, más ligado a la técnica de escritura²⁷⁷, que ya le había otorgado la *musa pedestris*²⁷⁸. Por haber recibido el don poético de Melpómene bajo cuya mirada tutelar asegura haber nacido²⁷⁹, el *vates* se aparta del vulgo ignoto y se atribuye una nueva filiación capaz de conferirle, conforme a la naturaleza de las musas, cierto modo de inmortalidad que le hacen decir *non omnis moriar*²⁸⁰ y *non ego obibo*²⁸¹.

2. Su condición de *sacerdos musarum* le permite saciar parcialmente el humano deseo de inmortalidad al conferir al cantor y a lo cantado una pervivencia poética en el aquende, cuya máxima expresión está ligada a la dimensión pública y a la esfera religiosa.

Horacio recibió la herencia de los antiguos griegos y latinos, que distinguían claramente entre el destino *post mortem* del alma²⁸², vislumbrado a través de los mitos, los cultos místéricos y la filosofía, de aquella otra forma de pervivencia relativa e inmanente que confiere la poesía al immortalizar al cantor²⁸³ y a lo cantado²⁸⁴ mediante la fama y la gloria personal²⁸⁵. Ésta no debe confundirse con la

²⁷¹ Véase por ejemplo las obras de W. Walter (*Horaz und die augusteische Kultur*, Basel, 1948) y P. Grimal (“Les *Odes Romaines* d’Horace et les causes de la guerre civile”. En: *REL* LIII, 1975 ; pp. 135-156).

²⁷² Pasquali, G. *Orazio lirico*, Firenze, Le Monnier, 1920/1966.

²⁷³ Cf. Fraenkel, E. *Horace*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1966.

²⁷⁴ Cf. Santirocco, M. S. “Horace and Augustan Ideology...”, p. 243.

²⁷⁵ Bo, D. *Lexicon Horatianum...*, voz *vates*.

²⁷⁶ Nisbet, R. - Hubbard, M. *A commentary on Horace: odes, Book 1*, p. 15.

²⁷⁷ Cf. Chantraine, P. *Op. cit.*, voz *ποιεῖν*.

²⁷⁸ Cf. *Sat.* I, 4 y I, 10.

²⁷⁹ Cf. *Od.* IV, 3, 1-2.

²⁸⁰ Cf. *Od.* III, 30, 5.

²⁸¹ Cf. *Od.* II, 20, 7-9.

²⁸² Cf. Torres, D. *Op. cit.*, p. 15.

²⁸³ Cf. Píndaro *Pyth.* VI. También Ennio en *Ann.* I, 2 y *Epig.* frag. 28; Catulo en *Carm.* I, 1, 10; y hasta Lucrecio en *De rerum natura* I, 921-925; IV, 1-5.

²⁸⁴ Cf. Píndaro *Nem.* III. También Ennio en *Epig.* frag. 27.

²⁸⁵ Cf. Homero *Il* VI, 357-358; *Il* XXII, 305; *Odys.* VIII, 579-580.

vanagloria ni tampoco equipararse con la supervivencia individual²⁸⁶, ya que preservar un nombre del olvido dista mucho de impedir su muerte o salvarlo del más allá.

En las *Odas* el poeta es capaz de superar casi con una apoteosis²⁸⁷ la gloria del vencedor olímpico y puede incluso asemejarse a los *dis superis*²⁸⁸ sólo si alcanza la inmortalidad de los clásicos, ligada ciertamente a su nombre y a sus obras pero también al consenso político y social otorgado por la dimensión pública de su poesía²⁸⁹.

Sin embargo, sin la intervención de las Musas²⁹⁰, es inútil el dictamen de Mecenas o la amistad con Augusto²⁹¹. En I, 1 la mención de Euterpe y Polyhymnia remite a la teoría del *vates* inspirado del *Ion*, indicando que ni el *ars* de su pulida técnica ni el reconocimiento público bastan iniciarlo en ese itinerario *in deos* que culminará en III, 30 *Exegi monumentum*. Allí la coronación de con el laurel de Apolo otorgado por Melpómene²⁹² lo equipara en su ámbito al *Princeps*²⁹³ y le concede una inmortalidad inmanente que el poeta sella religiosamente al vincular su gloria a la perennidad del ritual del Capitolio:

*non omnis moriar multaque pars mei
vitabit Libititinam; usque ego postera
crescam laude recens, dum Capitolium*

²⁸⁶ Cf. La Penna, A. *Orazio e l'ideología del Principato...*, p.138 et ss.

²⁸⁷ Cf. *Od.* I, 1, 36.

²⁸⁸ Cf. *Od.* I, 1, 30.

²⁸⁹ Cf. Villeneuve, F. Cf. *Horace. Odes et épodes*, pp. xx-xxi.

²⁹⁰ Cf. III 4, 9-20; I, 17, 13-14; II, 13.

²⁹¹ Cf. *Od.* I, 26, 11-12.

²⁹² Cf. *Od.* III, 30, 14-16. En IV, 3 la mirada de la misma Musa que lo corona en III, 30, lo consagra al nacer para que llegue a ser *nobilem* en el canto eolio y, libre ya de la envidia (*invido dente*), pueda ser reconocido oficialmente como *vates* por los hijos de Roma, *principis Urbium*, como ocurriría efectivamente en el año 17 con la ejecución pública de su himno religioso, el *Carmen Saeculare*, en los Juegos Seculares destinados a agradecer el fin del *bellum civile* y a celebrar la nueva era de *pax augusta*.

²⁹³ Cf. *Epist.* I, 19, 21-34. En *Od.* III, 30, 13 también se califica de *princeps* y no sólo *primus* cronológico, usando audazmente ese título político privativo de Octavio para ser tenido como el Augusto de la poesía lírica: *Princeps Aeolium carmen ad Italos deduxisse modos* (Cf. Putnam, M. "Horace C. 3. 30: The Lyricist as Hero". En: *Essays on Latin Lyric...*, pp. 133-151).

*scandet cum tacita virgine pontifex*²⁹⁴.

De este modo, el poeta y su obra se vuelven tan inmortales como la liturgia romana, a la cual estaría ligada la poesía por ser participación de la infinita belleza divina allí venerada y comunicada por el poeta, *vate* inspirado y *musarum sacerdos*²⁹⁵, capaz de transmitir *carmina prius non audita*²⁹⁶. La oda IV, 6 *Dive quem proles*, atribuye a Apolo el origen de la inspiración de las musas, el *ars* elevado de los *carmina*²⁹⁷ y, por supuesto, el renombre de poeta²⁹⁸, con lo cual se vuelve capaz de glorificar a otros confiriéndoles la inmortalidad de su canto. Así, en IV, 8 *Donarem pateras* la Musa como divinidad personal impide a través del *vates* que muera el varón virtuoso y digno de reconocimiento (*Dignum laude virum Musa vetat mori*²⁹⁹) y en IV, 9 *Ne forte credas* la acción del poeta libra las hazañas de héroes y de hombres de la injusticia del olvido³⁰⁰.

3. El nuevo *status* poético se corresponde no sólo con un cambio de bandera política, que acentúa el carácter ecléctico de su pensamiento, sino también con una verdadera *conversio* religiosa que lo aparta del epicureísmo juvenil haciéndole revalorizar la moral estoica y el tradicional carácter sacro de la vida y de la muerte.

Dicho *status* de *vates* ligado a Apolo y a la Musa revela una nueva concepción mística de la poesía suficiente para reconsiderar la religiosidad de Horacio frente a su trillado epicureísmo juvenil, descuidado tanto de la gloria cívica como de la vida *post mortem*. En efecto, su “conversión poética”³⁰¹ aparece ligada a

²⁹⁴ *Od.* III, 30, 6-9: “no moriré todo y gran parte de mi evitará a Libitina; sin cesar creceré rejuvenecido por la alabanza venidera, mientras el pontífice suba al Capitolio con la virgen silenciosa”.

²⁹⁵ *Od.* III, 1, 3.

²⁹⁶ *Od.* III, 1, 2-3. En I, 26, 1 ya se había presentado como *musarum amicus*. El Libro III da cuenta de la creciente intimidad del poeta con las musas que pasa de la amistad al sacerdocio y G. Lieberg estima nacida “*d’une stupeur religieuse*” (“Horace et les Muses”. En: *Latomus* XXXVI, 4, 1977, p. 982).

²⁹⁷ Buisel, M. D. “Muerte y Apoteosis...”, p. 57 et ss.

²⁹⁸ Cf. *Oda* IV, 6, 29-30.

²⁹⁹ *Oda* IV, 8, 28.

³⁰⁰ Cf. Putnam, M. *Artifices of Eternity...*, p. 170.

³⁰¹ Zumwalt, N. K. “Horace, C. I, 34: Poetic change and political equivocation”. En: *TAPhA* 104, 1975, pp. 435-467.

un juicio cada vez más positivo de la figura de Octavio y de su papel en la culminación del *bellum civile*, a una revaloración del mundo divino y de su intervención en el ámbito terreno, y a un redescubrimiento del alma motivado por la experiencia límite de la muerte³⁰².

Si bien el interés público no abandonó al poeta ni siquiera tras el desengaño político de la derrota republicana que lo precipitó a círculos epicúreos³⁰³, como se vio en los epodos VII y XVI y en la sátira del viaje a Brindis³⁰⁴, cuando acabó de disciplinar su arte y comenzó a reclamar el *status* lírico de *vates*, se le hizo evidente la necesidad de una disciplina política y social cuyo olvido había puesto a Roma en peligro de muerte³⁰⁵. Por ello ya antes de las grandes odas morales y políticas de los libros III y IV, la oda I, 14 *O navis* revela un renacido interés por la política³⁰⁶ no exento de implicancias religiosas³⁰⁷ que la I, 15 *Pastor cum traheret* tradujo en un nuevo *engagement*³⁰⁸ consolidado luego por la clemencia del príncipe y la *pax* de *Actium*³⁰⁹.

Más conflictivo en el ámbito crítico ha resultado el cambio religioso del poeta visible ya en la oda I, 2 *Iam satis terris*, que relaciona muerte y culpa planteando la necesidad de un expiador, y testimoniado abiertamente por las odas I, 34 *Parcus deorum cultor* y I, 35 *O diva, gratus quae regis Antium*, himno a la Fortuna. A diferencia de algunos *scholars* prestigiosos que pretendieron derivar el sentido literal del I, 34 hacia lecturas simbólicas³¹⁰, ficcionales³¹¹, humorísticas³¹² o irónicas³¹³ que niegan *a priori* toda posibilidad de una conversión religiosa, E. A. Fredericksmeier,

³⁰² Cf. Wili, W. *Op. cit.*, pp. 117 et ss.

³⁰³ Grimal, P. "Recherche sur l'épicurisme d'Horace...", p. 156.

³⁰⁴ Cf. *Sat.* I, 5.

³⁰⁵ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes*, p. xxxiv.

³⁰⁶ Cf. *Od.* I, 14, 17-18.

³⁰⁷ Cf. *Od.* I, 14, 10.

³⁰⁸ Cf. Grimal, P. "Les *Odes Romaines* d'Horace...", p. 143.

³⁰⁹ Cf. Wili, W. *Op. cit.* Cap. XV *Augustus und Horaz*.

³¹⁰ Cf. Reckford, K. "Horace, *Odes* I, 34: An Interpretation", En: *Studies in Philology* 63, 1966, pp. 499-532. Véase también Zumwalt, N. K. *Op. cit.*, p. 435 et ss.

³¹¹ H. P. Syndikus considera la presencia de los dioses en las *odas* como "materia poética de invención personal" ("Die Einheit des Horazischen Lebenswerk". En: *Horace. L'œuvre et les imitations...*, "Discussion", p. 248; *Die Lyrik des Horaz...*, p. 308). También Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, p. xiv.

³¹² Cf. Nisbet, R. - Hubbard, M. *A commentary on Horace: odes, Book I...*, pp. 376-386.

³¹³ Cf. Syndikus, H. P. "Die Einheit des Horazischen Lebenswerks"..., pp. 207-256. Allí retoma su tesis expresada en *Die Lyrik des Horaz I*. Darmstadt, 1972, p. 302 et ss.

defendió la necesidad de considerar “*lo que el poeta está diciendo*”³¹⁴ y demostró que la confesión de que un rayo fulminante en el cielo sereno lo impulsó a desandar el camino de un saber demencial y a retomar rutas antes abandonadas, había sido bien interpretada por los comentaradores antiguos que sostuvieron que Horacio se arrepiente en la oda haberse vuelto irreligioso al seguir “la secta epicúrea”³¹⁵. La cuota de ironía cae más bien sobre el célebre sarcasmo lucreciano³¹⁶ contradicho por una experiencia que desmiente la *insanis sapientia* epicúrea³¹⁷ de la que él mismo había hecho gala en *Sat.* I, 5, 101. Si bien el solo carácter religioso del poema no implicaría de por sí el que haya habido una verdadera conversión, como sostienen E. Fraenkel³¹⁸ y S. Harrison³¹⁹, foscilizar al poeta en un período epicúreo por demás *sui generis*³²⁰ y limitado al comienzo de su carrera poética³²¹, implicaría negarle la posibilidad de una evolución religiosa confirmada en numerosos pasajes³²² y defendida también por V. Ussani³²³, A. Delatte³²⁴, Th. Zielinski³²⁵, P. Collin³²⁶, I. B. Pighi³²⁷, V. Cremona³²⁸, A. Kiessling y R. Heinze³²⁹.

³¹⁴ Cf. Fredericksmeier, E. A. “Horace, C.I, 34: The conversion”. En: *TAPhA* 106, 1976, p.156.

³¹⁵ Cf. Porphyrius: “*hac oda significat se paenitentiam agere quod Epicuream sectam secutus inreligiosus extiterit*” (Cit. por Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 254).

³¹⁶ F. Villeneuve (*Horace. Odes et Épodes...*, p. 46), así como A. Cuatrecasas (*Op. cit.*, p. 40) y E. Turolla (*Op. cit.*, p. 560) remiten al siguiente pasaje de Lucrecio: “*cur numquam caelo iacit undique puro Iuppiter in terras fulmen?*” (*De rerum natura* VI, 400).

³¹⁷ Cf. West, *Horace Odes I...*, pp 162-163; y también Cremona, V. Discussion sur la conférence de H. P. Syndikus en el coloquio de homenaje a Horacio organizado por la fundación Hardt en Vandeuvers-Genève, del 24 al 29 de agosto de 1992. En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations...*, p. 252.

³¹⁸ Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 253.

³¹⁹ “*The presentation of divine action in C. I 34 is not an expression of renewed religious fervour on the part of Horace. It rather stresses his status of vates, the divine poet, a status which belongs to the Odes and not to the other genres of Horatian poetry*” (Harrison, S. En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations...*, p. 252).

³²⁰ Cf. Woodman, A. J. “Horace, Odes II, 3”. En: *AJPh.* n° 91, 1970, pp. 165-180.

³²¹ Grimal, P. “Recherche sur l'épicurisme d'Horace...”, p. 155.

³²² Véanse por ejemplo las Odas I, 2, 3, 10, 12, 17, 31; II, 7, 17, 19; III, 2, 4, 6, 8 y el Carmen Saeculare”.

³²³ Ussani, V. *Orazio lirico*. Roma, 1898.

³²⁴ Dalatte, A. “La conversión d'Horace Ode I, 34”. En: *L'antiquité classique* 4, 1935, pp. 239-307.

³²⁵ Th. Zielinsky dedica un capítulo al tema en *Horace et la société romaine du temps d'Auguste*. Paris, Col. de l'Institut Français de Varsovie 5, 1934.

³²⁶ Respecto de I, 34, P. Collin sostiene que “...des faits, pour lui inexplicables naturellement: un ciel serein balaféré d'éclairs (v. 5-12) ou des renversements soudains de fortune (v. 12-16), ont ramené Horace à une foi plus vivante, à la croyance en l'existence des dieux (...) Sans doute Horace écrira-t-il encore bien des pièces où les dieux ne tiendront aucune place et où s'exprimera la 'sagesse folle' d'Épicure. Mais cette ode 34 prouve pourtant qu'à certains moments l'âme d'Horace se sensibilise à l'inquiétude et à l'émotion religieuse” (*Horace. Odes I-IV*. Liege, Dessain, 1970, pp. 93-95).

³²⁷ Pighi, I. B. “De sacris Horatii carminibus”. En: *Latinitas*, 1962, pp. 171, 174.

³²⁸ Cremona, V. *La lirica civile d'Orazio...*, p. 169.

³²⁹ Kiessling, A. y Heinze, R. *Op. cit.* Para éstos I, 34 signa la conversión religiosa como I, 14 la política.

De acuerdo a la filosofía del Pórtico, la oda reconoce además el poder de divino para alterar las suertes de los hombres inclusive en el ámbito político³³⁰ y prepara la protección providencial³³¹ que la I, 35 pide para Augusto en sus nuevas campañas militares³³². Sin embargo no puede reducirse la evolución espiritual de Horacio a una “conversión al estoicismo”, como sostuvieron M. Courbaud³³³ y U. von Balthasar³³⁴, pues el universo divino presente en las *Odas* no encuadra absolutamente con la *estoa*³³⁵. Su *conversio* no es tanto una nueva adscripción filosófica como una renovada actitud espiritual: es el paso del desprecio del mundo divino³³⁶ a la tradicional *pietas romana* que reconoce el poder celeste sobre el hombre y el cosmos, de *cultor infrequens* a “*homo religiosus*”³³⁷. No consistió en un vago retorno a una religiosidad sentimental³³⁸ ni en un redescubrimiento meramente simbólico del mito³³⁹, sino en una recuperación lúcida del sentido religioso de la vida que le permitió apreciar con renovado interés poético las grandes verdades tradicionales sobre el hombre y la inmortalidad³⁴⁰: al decir de I. B. Pighi, Horacio, “*divinae voluntatis interpres*” y maestro del arte, habría sido un verdadero *vates* inspirado por Dios para revelar *como poeta lírico* a sus conciudadanos las verdades divinas y humanas³⁴¹: “*Horatius non solum apertissime, sed verissime religiosum se fassus est*”³⁴².

4. La presencia de la muerte en las *Odas* refleja la noción griega de separación del cuerpo material y del alma inmaterial, núcleo a su vez de

³³⁰ Cf. *Od.* I, 34, 12-16.

³³¹ Cf. Fredrickmeyer, E. A. *Op. cit.* p. 168-170; Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 253. Ambos identifican a la Fortuna personificada con Zeus-Diespiter.

³³² Cf. *Od.* I, 15, 29-32.

³³³ Cf. Courbaud, M. *Horace: sa vie et sa pensée à l'époque des épîtres*. Paris, 1914, p. 35 et ss (Cit. por Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, p. xxxv).

³³⁴ Von Balthasar, H. U. *Op. cit.*, p. 226.

³³⁵ Cf. Buisel, M. D. “Horacio, vir Mercurialis”...p. 55 et ss.

³³⁶ Cf. Moritz, L. A. “Some ‘central’ thoughts on Horace *Odes*”..., p 125.

³³⁷ Cf. Fredrickmeyer, E. A. *Op. cit.*, pp. 159, 170-171. Véase también Altheim, F. A. *History of Roman Religion*. London, 1938, p. 372; Cremona, V. *Op. cit.*, pp. 251-2.

³³⁸ Parece ser esta la posición de S. Schrivers (En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations...*, p. 251).

³³⁹ Cf. Buffière, F. *Op. cit.*, p. 2.

³⁴⁰ Cf. Oppermann, H. “Das Goettliche im Spiegel der Dichtung der Horaz” en *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp.167- 182.

³⁴¹ Cf. Pighi, I. B. *Op. cit.*, p. 175.

³⁴² Pighi, I. B. *Op. cit.*, p 174.

la personalidad y de la operación humana cuya supervivencia se halla frecuentemente ligada a alguna morada de ultratumba.

Sin dejar de lado el hecho de que su observación cotidiana de la situación política le fue permitiendo entrever una acción providencial en el paulatino restablecimiento de la paz y el orden³⁴³, la crítica³⁴⁴ ha destacado el valor de las “experiencias límites”³⁴⁵, en la conversión del mundo interior horaciano, ya que ellas le permitieron palpar la existencia de una presencia divina cuya realidad³⁴⁶, más allá de sus variadas manifestaciones míticas, no puede circunscribirse al estrecho margen del motivo literario³⁴⁷. El venusino abandona entonces paulatinamente la recomendación de Epicuro de olvidarse de la muerte para volver gozosa la condición mortal³⁴⁸, y se anima a mirarla cara a cara incluso en aquellas odas en que canta al vino, a la primavera o al amor³⁴⁹.

Lejos de desesperarlo, el carácter *moriturus* del hombre³⁵⁰ le enseña a soportar con paciencia lo que no puede cambiar³⁵¹, ampliando los horizontes del *carpe diem* epicúreo³⁵² con la incorporación de la esfera de lo divino en las odas I, 9 *Vides ut alta*³⁵³, I, 11 *Tu ne quaesieris*³⁵⁴ y II, 3 *Aequam memento*³⁵⁵, así como en la epístola I, 11³⁵⁶. Contra algunas interpretaciones modernas³⁵⁷ los textos dejan en claro la plena

³⁴³ Buisel, M. D. “Horacio, vir Mercurialis”..., p. 55 et ss. P. Grimal apunta que en la oda III, 4 Octavio victorioso aparece como un hombre “*providentiel*” (Cf. “*Les Odes Romaines d’Horace...*”, p. 151).

³⁴⁴ Wili, W. *Op. cit.*, cap. XIV.

³⁴⁵ Oppermann, H. “Das Goettliche im Spiegel der Dichtung der Horaz”..., p.168 et ss.

³⁴⁶ Cf. *Od.* II, 13 *Ille et nefasto te posuit die*, III, 8 *Martiis caelebs*, II, 17 *Cur me querellis examinas tuis*, III, 4 *Descende coelo*.

³⁴⁷ Cf. Cremona, V. Discussion sur la conférence de H. P. Syndikus... En: AA.VV. *Horace. L’œuvre et les imitations...*, p. 252.

³⁴⁸ Cf. Epicuro. *Epistula ad Menoeceum*, 124.

³⁴⁹ Cf. *Od.* II, 14, 1-4, 21-24; II, 3, 13-16, 21-28.

³⁵⁰ Cf. *Od.* I, 28.

³⁵¹ Cf. *Od.* I, 24, 19-20.

³⁵² Grimal, P. “Recherche sur l’épicurisme d’Horace...”, p. 159. Véase también Grimm, R. E. “Horace’s *Carpe Diem*”. En: *CJ* 58, 1962-1963, pp. 313-317.

³⁵³ *Od.* I, 9, 9-15.

³⁵⁴ Cf. *Od.* I, 11, 1-3.

³⁵⁵ Cf. *Od.* II, 3, 1 Véanse al respecto los comentarios de A. J. Woodman (“Horace, II, 3”..., pp. 168-169) y de F. Villeneuve (*Horace, Odes et Épodes...*, p. 60).

³⁵⁶ Cf. *Epist.* I, 11, 23-27.

³⁵⁷ Cuatrecasas, A. *Op. cit.*, pp. xiv-xv.

conciencia del poeta acerca de la vanidad de concebir una *spem longam* en la tierra, donde la muerte es la última línea de las cosas³⁵⁸.

Por eso, en un poemario donde se subraya insistentemente el anhelo de una gloria que perdure más allá de esta vida³⁵⁹, no es correcto hipertrofiar el epicureísmo juvenil horaciano³⁶⁰ y negar *a priori* que el poeta, como tantos célebres autores por él admirados, haya podido concebir seriamente el tema de la supervivencia *post mortem* del alma o al menos abrigar la esperanza de que la vida continúe en un más allá, como se indica en I, 4, *Solvitur acris hiems*³⁶¹. Asimismo, en IV, 7 *Diffugere nives*, el poeta recuerda que la inmortalidad no puede alcanzarse en el curso de la vida presente³⁶² y a la vez menciona un desolado más allá de tinieblas infernales³⁶³. A pesar de ser considerada “pesimista” por A. J. Woodman³⁶⁴, la oda reafirma con el *pulvis et umbra sumus* del v. 16 su definitivo alejamiento de la concepción lucreciana de la muerte como mera dispersión atómica en la nada³⁶⁵.

Más aún, Horacio suele asociar la muerte con el más allá como mutuamente implicados, según puede apreciarse en las odas II, 20³⁶⁶, II, 3³⁶⁷, II, 13³⁶⁸, y en III, 4³⁶⁹. En la II, 17 afirma con juramento que si a su amigo Mecenas la muerte lo lleva primero que a él, lo acompañará sin demora como compañero del *supremum iter*³⁷⁰.

Tomando distancia de las reencarnaciones órfico-pitagóricas, la oda, I, 28 *Te mari*, señala que el camino de la muerte, donde les aguarda una noche perpetua, se

³⁵⁸ *Epist.* I, 16, 79: *mors ultima linea rerum est.*

³⁵⁹ *Od.* III, 30, 6-7: “no moriré todo y parte de mí evitará a Libitina”. Libitina era la diosa itálica de la muerte.

³⁶⁰ El hecho de que subsistan elementos epicúreos en sus obras de madurez no alcanza -sostiene V. Cremona- para negar su *conversio* (Cf. *Op. cit.*, pp. 251-2).

³⁶¹ Cf. *Od.* I, 4, 16-20.

³⁶² Cf. *Od.* IV, 7, 7-8. D. Norberg precisa que lo perecerero es “*la vie humaine*” y que sólo el poeta podría darle al hombre “*une gloire éternelle*” por su poesía (“Le quatrième livre des odes d’Horace”..., p. 101).

³⁶³ Cf. *Od.* IV, 7, 14-16.

³⁶⁴ Cf. Woodman, A. J. “Horace’s odes *Diffugere nives* and *Solvitur acris hiems*”..., p. 752 et ss.

³⁶⁵ De hecho el *Lexicon* de D. Bo cita este pasaje en la cuarta acepción, equivalente a *Manes, lemures*, descartando la acepción de sombra en sentido físico.

³⁶⁶ Cf. *Od.* II, 20, 7-9.

³⁶⁷ Cf. *Od.* II, 3, 25-28.

³⁶⁸ Cf. *Od.* II, 13, 21.

³⁶⁹ Cf. *Od.* III, 4, 73-75.

³⁷⁰ Cf. *Od.* II, 17, 9-12.

pisa una sola vez³⁷¹: a la muerte le entrega la materia³⁷², mientras su alma sigue viva y se le aparece a un marinero para pedirle el entierro de los despojos que reconoce como pertenecientes a su cuerpo³⁷³. Horacio se entronca así con toda una tradición³⁷⁴ que reconocía, antes de Platón y de Aristóteles³⁷⁵, que el hombre detenta alma y cuerpo propios, y que, una vez rota dicha unión por la muerte, su alma sobrevive a la disgregación corpórea conservando el núcleo consciente de la personalidad para descender a un lugar que le es incluso preferible a la eventualidad de continuar vagando fuera del mismo. Además, el alma supérstite no sólo conserva los rasgos distintivos, inclusive la memoria³⁷⁶, sino que también asume la representación del compuesto por más que deba sufrir la carencia de su cuerpo y la imposibilidad de animarlo³⁷⁷.

5. El empleo de imágenes míticas presentes en poetas y filósofos antiguos para describir la geografía ultraterrena no implica de por sí un recurso primitivo a la ficción ni tampoco la reducción de las mismas a la categoría de tópico literario de referencia intratextual.

La aparición de un más allá configurado a imitación de poetas precedentes ha hecho pensar a algunos filólogos que su expresión no corresponde a una convicción del poeta, sino a una acomodación retórica al género³⁷⁸. Sin embargo, el hecho de que la poesía haya transmitido valores ético-religiosos constituidos ya en *topoi* “no les quita realidad” a dichas tradiciones³⁷⁹. La atención que Horacio le presta al mundo de ultratumba revela además un interés y una profundidad que exceden la etiqueta de “recurso” o de “convención” que algunos críticos sostienen “con la

³⁷¹ La misma idea de que se muere una sola vez es reafirmada en IV, 7, 21.

³⁷² Cf. *Od.* I, 28, 13-24.

³⁷³ Cf. *Od.* I, 28, 23-25.

³⁷⁴ Cf. Turolla, E. *Op. cit.*, p. 542.

³⁷⁵ Cf. Turolla, E. *Op. cit.*, p. 417.

³⁷⁶ Contra la apresurada lectura de los *Laethea vincula* de IV, 7 hecha por S. T. Kelly (*Op. cit.*, p. 816), véase el intertexto de *Odys.* XXIV, 1-202 y Putnam, M. *Artifices of Eternity: Horace's Fourth Book of Odes...*, p. 144.

³⁷⁷ Cf. *Il.* XXIII, 65-103 y *Aen.* 362-383.

³⁷⁸ Cf. Syndikus, H. P. *Die Lyrik des Horaz...*, pp. 70-78. También comparten esta postura F. Plessis y P. Lejay (*Horace. Œuvres*, Paris, Hachette, 1959, p. 71) y P. Collin en su comentario (*Horace. Odes I-IV...*, Liège-Paris, H. Dessain, 1970, p. 63). Se aparta en cambio de esta línea H. Hommel (*Horaz. Der Mensch und das Werk*, Heidelberg, F. H. Kerle, 1950).

³⁷⁹ Cf. Torres, D. *Op. cit.*, pp. 59-60.

*misma vehemencia con que los poetas antiguos sostenían ser vehículos de una verdad*³⁸⁰.

Si es cierto que “*la epopeya griega contiene ya en germen la filosofía griega*”³⁸¹ también lo es que quienes la plasmaron y la transmitieron en versos admirables no la consideraron un mero divertimento literario ni un producto subjetivo de la imaginación creadora³⁸². En lo que al alma se refiere, Proclo³⁸³ tomó muy en serio los ritos funerarios presentes en Homero³⁸⁴ como testimonio de la inmortalidad del alma, y hoy se reconoce que *Ilíada* y *Odisea* ilustran convenientemente la psicología platónica³⁸⁵.

Más allá del talento singular de uno o más poetas excepcionales, sus intuiciones reflejan bellamente el mito, es decir un depósito a la vez heredado³⁸⁶ y respetable que, después de los estudios de F. Schelling³⁸⁷, W. Otto³⁸⁸, B. Snell³⁸⁹, J. Pépin³⁹⁰, C. A. Disandro³⁹¹, J. Griffin³⁹² y C. Steffen Soler³⁹³, no puede reducirse a un fantasioso “pensamiento infantil”³⁹⁴ ni tampoco explicarse siempre de modo

³⁸⁰ Cf. Torres, D. *Op. cit.*, pp. 15-16, 58-59.

³⁸¹ Jaeger, W. *Paideia...*, p. 63.

³⁸² Cf. Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 112.

³⁸³ Cf. *In Rempublicam*, I, 152, 7 et ss.

³⁸⁴ Cf. *Il XXIII, XXIV*.

³⁸⁵ Cf. Buffière, F. *Op. cit.*, pp. 277-278 ; Cf. Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 111; Jaeger, W. *Paideia...*, p. 63 ; Torres, D. *Op. cit.*, 323-324.

³⁸⁶ Cf. Herodoto, *Hist.* II, 53, 5-8. En su autorizada opinión, los poetas antiguos no inventaron, sino que ordenaron y explicitaron una realidad preexistente heredada (Cf. Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, p. 43; y Disandro, C. A. *Op. cit.*, pp. 30-33). La alusión a ese pasado primordial de cuya experiencia queda una rémora en el mito no es ajena a Horacio, quien en la oda I, 2, 5-12 introduce una clara referencia a la tradición del Diluvio con que Zeus castigó a la humanidad con excepción del justo Deucalión y su esposa Pirra. Ovidio a su vez lo desarrolla *in extenso* en *Met.* I, 244-415.

³⁸⁷ Cf. Schelling, F. -W. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Traducción francesa de S. Jankélévitch, Paris, 1945.

³⁸⁸ Otto, W. *Theopania. Der Geist der altgriechischen Religio*. Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1956. Ed. argentina de Eudeba, 1968.

³⁸⁹ Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, Claassen Verlag, 1955. Ed. española de 1965.

³⁹⁰ Pépin, J. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris, Études Augustiniennes, 1976.

³⁹¹ Disandro, C. A. *Tránsito del Mythos al Logos*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1969, p. 28.

³⁹² Cf. Griffin, J. “The epic cycle and the uniqueness of Homer”. En: *Journal of Hellenic Studies* 97, 1977, pp. 39-53.

³⁹³ Cf. Steffens Soler, C. “Mitología e Historia”. En: “Trabajos y comunicaciones”, Dpto. Historia, Fac. Humanidades, U. N. de La Plata, 1954, n° 4.

³⁹⁴ Cf. Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, pp. 36-43. En este campo las tesis racionalistas se remontan a E. Zeller y Th. Gomperz, y sobre todo a U. von Wilamowitz (Cf. *Der Glaube der Hellenen*, Basel, Schwabe, 1931, 1956). Entre esta postura y la de W. Otto se ubican los citados W. Nestle, W. Jaeger y H. Fränkel.

alegorista³⁹⁵. Antes bien, J. Pépin³⁹⁶ y P. Frutiger³⁹⁷ lo distingue genéricamente de la alegoría, y J. Pieper³⁹⁸ precisa que el mito *stricte dictum* se refiere a algo real pero que supera la aprehensión racional sin desvincularse totalmente de ella³⁹⁹. Para W. Otto⁴⁰⁰ los “antiguos cristianos” eran “más realistas” al tomar a los dioses griegos “*más en serio que la ciencia moderna*”⁴⁰¹ reconociendo su carácter de potencias demoníacas o angélicas⁴⁰².

Al distanciarse de las doctrinas del Jardín, Horacio redescubrió una *pietas* que le permitió revalorar la acción divina y la herencia primordial de un mundo de ultratumba más transmitido por el mito que por la filosofía, sin que los ejemplos de interpretación alegorista obsten a su redescubrimiento del sentido sacro de la vida. En el caso de los dioses, su alejamiento del alegorismo racionalista se acentúa en la perspectiva más lírica y madura de las *Odas*⁴⁰³.

Sin una certeza revelatoria, el legado mítico le ayuda a vislumbrar el fondo de verdad contenido en la religión romana. Al reclamarse como Hesíodo⁴⁰⁴ *vates* y *sacerdos*, es decir detentador y mediador de una inspiración divina⁴⁰⁵ que le permite reelaborar una verdad tan extendida como la del más allá, Horacio pretende cantar verdades permanentes que exceden la pura invención poética. Por eso aspira a compartir el canon con Píndaro y Alceo y desprecia las minucias neotéricas que no solían superar el tópico literario o la convención genérica.

³⁹⁵ Para F. -W. Schelling “*la mythologie n'est pas allégorique: elle est tautogorique. Pour elle, les dieux sont des êtres qui existent réellement, qui ne sont rien d'autre, ne signifient rien d'autre, mais signifient seulement ce qu'ils sont*” (*Introduction à la Philosophie de la Mythologie...*, VIII leçon, I, p. 238).

³⁹⁶ Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, pp. 79-80.

³⁹⁷ El mito posee relato, animación, historia, con personajes determinados en el tiempo y el espacio (Cf. Frutiger, P. *Les mythes de Platon. Étude philologique et littéraire*. Paris, Alcan, 1930, p. 33 et ss).

³⁹⁸ Cf. Pieper, J. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984.

³⁹⁹ Cf. Sequeiros, O. A. “Un cielo de utilería en la *República* platónica”..., p. 61.

⁴⁰⁰ Otto, W. *Op. cit.*, p. 9.

⁴⁰¹ Cf. Bremer, J. M. “The so-called Gotterapparat in Iliad XX-XXI.” En: Bremer, J. M. et al. *Homer beyond Oral Poetry: Recent Trends in Homeric Interpretation*. Amsterdam, B.R. Gruner, 1987.

⁴⁰² Cf. Alighieri, D. *El convite en Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, BAC, 1956, pp. 737-739. Versión castellana de N. González Ruiz sobre la interpretación literal de Giovanni Bertini).

⁴⁰³ Cf. Buisel, M. D. “Horacio, Vir Mercurialis”..., pp. 51-71; y “La divinidad de Baco en la lírica horaciana”..., pp. 83-103.

⁴⁰⁴ Cf. *Theog.* 31.

⁴⁰⁵ Cf. *Od.* IV, 6, 29; II, 20 y III, 30, para la inspiración apolínea. Cf. II, 19 y sobre todo III, 25 para la báquica.

6. La geografía horaciana del más allá es deudora de la griega, principalmente homérica, pindárica y platónica, e incluye en la morada común lugares especiales para los castigados y los piadosos.

En este contexto cobran interés las referencias del poeta a los *Inferi*, desolado destino general de los muertos llamado también metonímicamente Hades u Orco⁴⁰⁶, cuya realidad aparece corroborada por la presencia de los Manes⁴⁰⁷ y el criterio de los eruditos⁴⁰⁸. Su carácter perpetuo es confirmado en la oda I, 24 *Quis desiderio*⁴⁰⁹ por el intertexto con *Odisea* XXIV y por la relectura horaciana del mito de Orfeo⁴¹⁰ concorde con sus ironías relativas al regreso de Pitágoras del Orco en I, 28⁴¹¹.

Por su parte algunas odas distinguen allí un lugar particular de castigos infernales ligado a los males obrados en la tierra, ya conocido también por Homero⁴¹², Píndaro⁴¹³, Platón⁴¹⁴, Tibulo⁴¹⁵ y Virgilio⁴¹⁶. El marco experiencial⁴¹⁷ y religioso⁴¹⁸ de la oda II, 13 *Ille et nefasto*, así como la conmovedora *variatio* en la que el encanto musical de las cuerdas sáficas y del plectro alcaico atenúa temporarily el sufrimiento de los condenados⁴¹⁹, aleja su descenso al Tártaro de todo frío convencionalismo⁴²⁰. Lo mismo puede decirse de la evocación implacable de la muerte que precede en II, 14 *Eheu fugaces* a la invitación a Póstumo⁴²¹ a contemplar el más allá con sus castigos⁴²².

⁴⁰⁶ Cf. *Od.* I,4; I,11; I,24; II,3; II,13; II,14; II, 18; III,4; IV,7; IV,8, etc.

⁴⁰⁷ Cf. *Od.* I, 4, 16-17.

⁴⁰⁸ Cf. Kiessling, A. *Op. cit.*, p. 29; Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, p. 12 ; Nisbet, R. - Hubbard, M., *A commentary on Horace: odes, Book I...*, p. 70; Collin, P. *Horace Odes I-IV...*, pp. 49-50; Woodman, A. J. "Horace's Odes *Diffugere nives* and *Solvitur acris hiems*"..., pp. 752-778.

⁴⁰⁹ Cf. *Od.* I, 24, 13-20.

⁴¹⁰ Cf. West, D. *Horace. Odes I...*, p. 113.

⁴¹¹ Cf. *Od.* I, 28, 10-16.

⁴¹² Cf. *Odys.* XI, 576-600.

⁴¹³ *Olymp.* II, 56 et ss.

⁴¹⁴ *Gorgias* 525 e, *Rep.* X.

⁴¹⁵ Tibulo, I, 3, 65 et ss.

⁴¹⁶ *Aen.* VI, 569 et ss.

⁴¹⁷ Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, pp. 73-74.

⁴¹⁸ Cf. Turolla, E. *Op. cit.*, pp. 624-626.

⁴¹⁹ Cf. *Od.* II, 13, 33-40.

⁴²⁰ Cf. Nisbet, R. - Hubbard, M. *Horace: Odes II...*, pp. 201, 205, 218-220.

⁴²¹ Considerado un personaje real por Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes*, p. 75; Turolla, E. *Op. cit.*, p. 630; Nisbet, R. - Hubbard, M. *Horace: Odes II...*, p. 223.

⁴²² Cf. *Od.* II, 14, 17-20.

En cambio, las *pias animas* conducidas por Mercurio en su himno⁴²³ encuentran su gozo y descanso en las *sedes descriptas piorum*⁴²⁴, las moradas de los justos. Sin embargo, la oda IV, 8 Horacio retoma la tradición hesiódica⁴²⁵ y pindárica⁴²⁶ que coloca a algunos héroes de doble naturaleza⁴²⁷ en las Islas de los Bienaventurados gracias al concurso de su virtud con el favor y la lengua de los *potentium vatum*⁴²⁸ investidos de funciones religiosas y proféticas que les permiten no sólo conferir la inmortalidad literaria, sino también confirmar o modificar el dato mítico⁴²⁹ que, si bien no tiene necesariamente origen intratextual, ha llegado hasta el poeta por herencia de la tradición literaria⁴³⁰. Así, en la epístola II, 1 no será ya la *μακάρων νήσος* la que albergue a Cástor, Pólux, Hércules y Dionisos, sino el mismísimo cielo, donde los héroes griegos de doble *φύσις* comparten la gloria con sus pares romanos.

7. Retomando los precedentes helenos y latinos de divinización celestial de héroes virtuosos de doble naturaleza, Horacio celebra la apoteosis de Augusto, pacificador divino y expiador de la culpa primigenia.

Con tales precedentes, sumandos a una larga tradición apoteótica de fuentes orientales, griegas⁴³¹ y latinas⁴³² de diverso origen e importancia, el *vates* Horacio extiende su canto al ámbito de la historia y no sólo plantea el tema de la inmortalidad personal de Augusto, sino que en la oda III, 25 *Quo me, Bacche* procura su inclusión gloriosa entre los astros y hasta en el mismo consejo divino⁴³³. En la oda III, 3 lo cuenta entre los inmortales⁴³⁴, en explícita equiparación a Rómulo Quirino, y en la

⁴²³ Cf. *Od.* I, 10, 18-9.

⁴²⁴ Cf. *Od.* II, 13, 21-32.

⁴²⁵ Cf. Hesíodo, *Erga*, 167 et ss.

⁴²⁶ Cf. *Ol.* II, 74-80.

⁴²⁷ Según el mito, también Menelao alcanza la doble naturaleza por su condición de yerno de Zeus y además evita el Hades por el concurso de su *virtus*. Homero lo coloca entonces en los Campos Elíseos (Cf. *Odys.* IV, 561-569).

⁴²⁸ *Od.* IV, 8, 25-27.

⁴²⁹ Cf. *Theog.* 31-35.

⁴³⁰ Cf. Lieberg, G. "Horace et les Muses". En: *Latomus* XXXVI, fasc. 4, 1977, pp. 979-981.

⁴³¹ Cf. Pietrusinski, D. *Apothéose d'Auguste...*, p. 249.

⁴³² En *De Natura deorum* II, 2, 24, 62 y en *De Legibus* II, 8, 19 Ciceron también realiza un catálogo de héroes divinizados al que le agrega el nombre de Esculapio. Cf. Pietrusinski, D. *Apothéose d'Auguste...*, p. 249.

⁴³³ *Od.* III, 25, 4-6.

⁴³⁴ *Od.* III, 3, 9-16.

citada epístola II, 1 menciona incluso el culto debido al *numen* del *Princeps* en vida⁴³⁵, como *divus praesens* y lugarteniente de Júpiter en la tierra⁴³⁶.

Como la apoteosis sólo se corresponde con la conjunción de *virtus* y doble *φύσις* heroica proveniente de un parentesco divino⁴³⁷, Horacio proyectó la eminencia de la *auctoritas* augustea⁴³⁸ al nivel religioso al sostener que el *Pater Patriae* restaurador de una paz superior a la Edad de Oro⁴³⁹ había logrado acabar el *bellum civile* en virtud de su carácter de expiador⁴⁴⁰ de la culpa primigenia romana⁴⁴¹. En las odas IV, 6⁴⁴² y IV, 15⁴⁴³ así como en el *Carmen Saeculare*⁴⁴⁴ fundó a su vez su doble naturaleza en la tradición que enraizaba a la *Gens Iulia* con la descendencia de Venus⁴⁴⁵, mientras que en la I, 2⁴⁴⁶ introdujo la idea de la “*deificación por descenso*”⁴⁴⁷, la ascunción por parte de Mercurio de la forma humana de Augusto⁴⁴⁸.

Acerca de la problemática cuestión de la apoteosis, las lecturas de los críticos que en general desconocen la *conversio* del poeta oscilan entre la insinceridad⁴⁴⁹ y la broma⁴⁵⁰, pasando por su reducción a símbolo⁴⁵¹ o bien a mero ejercicio literario⁴⁵². Sin pretender asegurar el grado de convicción horaciana al respecto, es observable que el venusino pasa por alto el caso de Julio César, y parangona la figura de Augusto con la de Rómulo-Quirino, hermanándolos en una expiación político-

⁴³⁵ Cf. *Epist.* II, 1, 5-17.

⁴³⁶ *Od.* I, 12, 49-52: *tu secundo Caesare regnes* (“*Tu reinarás siendo César tu segundo*”).

⁴³⁷ Cf. des Places, Édouard (S.J.). *Syngeneia. La parenté de l’homme avec Dieu d’Homère à la Patristique*. Paris, Klincksieck, 1964.

⁴³⁸ Cf. Galinsky, K. *Augustan Culture...*, passim.

⁴³⁹ Cf. *Od.* IV, 2, 39-40.

⁴⁴⁰ Cf. *Od.* IV, 15. Cf. Buisel, M. D. “Proyección de la culpa primigenia horaciana en una homilía de San León Magno”. En: *Stylos* n° 2, Buenos Aires, 1993.

⁴⁴¹ Cf. *Od.* IV, 15, 11. Véanse los estudios de M. Putnam (*Op. cit.*, pp. 278-285) y M. D. Buisel (“El planteo horaciano de la historia romana...”, pp. 45-46).

⁴⁴² Cf. *Od.* IV, 6, 21-24.

⁴⁴³ Cf. *Od.* IV, 15, 31-32.

⁴⁴⁴ Cf. *Carm. Saec.*, 50.

⁴⁴⁵ Cf. Suetonio. *Vita Augusti*, 7; Virgilio *Aen.* VI, *Egl.* I, *Georg.* I.

⁴⁴⁶ *Od.* I, 2, 41-49.

⁴⁴⁷ Zielinsky, T. “Le messianisme d’Horace”, En: *L’Antiquité classique* 8, 1939.

⁴⁴⁸ Cf. Cairns, F. “Horace. Odes 1, 2”..., pp. 68-88; y Buisel, M. D. “Horacio, Vir Mercurialis”..., p. 67 et ss.

⁴⁴⁹ Cf. Johnson, W. R. *The idea of Lyric...*, pp. 137-8.

⁴⁵⁰ Cf. Syndicus, H. P. *Die Lyrik des Horaz...*, pp. 38-57, 363-374.

⁴⁵¹ Cf. Cuatrecasas, A. *Op. cit.*..., p. xviii; La Penna, A. *Orazio e la ideologia del Principato...*, pp. 25, 83 et ss, y también su *Apéndice* a G. Pasquali. *Orazio lirico...*, p. 820, autor que plantea sus reservas en pp. 182-183.

⁴⁵² Cf. Nisbet, R. y Hubbard, M. *Horace: Odes I*, pp. 127-133.

religiosa⁴⁵³ perfectamente aceptable en una sociedad cuyo Estado tenía conciencia de la realidad divina⁴⁵⁴ y de su contacto con el hombre⁴⁵⁵. Por ello otros autores han preferido remitirla a las ideas estoicas que concebían la inmortalidad del sabio y la apoteosis del héroe⁴⁵⁶, más concordes con las tradiciones romanas⁴⁵⁷.

Con respecto a la asunción mercurial de la forma augustea, aunque algunos la consideran una curiosa invención horaciana de origen no romano tal vez motivada por la necesidad política⁴⁵⁸, F. Schelling y J. Pépin la remontan al origen de la mitología latina⁴⁵⁹ al tiempo que F. Villeneuve⁴⁶⁰ y R. Heinze⁴⁶¹ señalan la incongruencia de suponer que un poeta tan celoso de su independencia habría concedido sin convicción alguna la divinización a un Octavio que luego la rechazaría expresamente, como consta en Suetonio⁴⁶². Frente a la perplejidad de G. Pasquali⁴⁶³, R. Nisbet⁴⁶⁴ y D. West⁴⁶⁵, D. Pietrusinski la explica por un posible rechazo inicial de la filiación venérea⁴⁶⁶, admitida recién posteriormente⁴⁶⁷, mientras que H. Hommel⁴⁶⁸, T. Zielinsky⁴⁶⁹ y M. D. Buisel⁴⁷⁰ le reconocen a la oda I, 2 un carácter “mesiánico” en virtud de la condición mediadora de Mercurio-Augusto y del contexto religioso y expiatorio en el que se enuncia la necesidad de un enviado divino designado para satisfacer los crímenes de la guerra fraternal⁴⁷¹. Por su parte, la oda I, 12 deja bien claro que el *Princeps* no se identifica con Dios en sentido absoluto, sino que regiría el orbe como su *secundo*⁴⁷².

⁴⁵³ Cf. *Od.* III, 3, 21.

⁴⁵⁴ Cf. Norberg, D. “La divinité d’Auguste...”, pp. 390-393.

⁴⁵⁵ Cf. *De Defectu Oraculorum*, cap. 17, 419 b-d (Cf. Plutarque. *Dialogues Pythiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1974, T. VI par R. Flacelière, *De Defectu Oraculorum*, pp. 83-165). Véase también Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, p. 75 ; Norberg, D. “Le quatrième livre des odes d’Horace”..., p. 105.

⁴⁵⁶ Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes...*, p. XLI.

⁴⁵⁷ Cf. Pietrusinski, D. *Apothéose d’Auguste...*, p. 265.

⁴⁵⁸ Cf. Norberg, D. “La divinité d’Auguste...”, pp. 398-401.

⁴⁵⁹ Cf. Schelling F. -W. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie...* (Cit. por. Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, p. 57).

⁴⁶⁰ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes...*, p. xx.

⁴⁶¹ Cf. Kiessling, A. - Heinze, R. - Burck, E. *Horaz. Oden und Epoden...*, Coment. a I, 2.

⁴⁶² Cf. Suetonio, *De vita Caesarum*, LII.

⁴⁶³ Cf. Pasquali, G. *Op. cit.*, p. 182-183.

⁴⁶⁴ Cf. Nisbet, R. – Hubbard, M. *Horace: Odes I...*, p. 38.

⁴⁶⁵ West, D. *Op. cit.*, pp. 8-15.

⁴⁶⁶ Cf. Pietrusinski, D. *Apothéose d’Auguste...*, p. 265.

⁴⁶⁷ Cf. *Od.* IV, 15, 32 y *Carmen Saeculare* 50.

⁴⁶⁸ Cf. Hommel, H. *Der Mensch und das Werk*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1950.

⁴⁶⁹ Cf. Zielinsky, T. “Le messianisme d’Horace”. En: *L’Antiquité classique* 8, 1939.

⁴⁷⁰ Cf. “Horacio, Vir Mercurialis”..., p. 67 et ss.

⁴⁷¹ Cf. *Od.* I, 2, 29-30.

⁴⁷² Cf. *Od.* I, 12, 52, 57.

8. Otorgando preeminencia al poder de la *virtus*, el Horacio lírico y religioso plantea a su vez la posibilidad del cielo para el propio poeta y, por su intermedio, para el hombre virtuoso y digno de alabanza.

A pesar de que las odas I, 3 y III, 3 parecen vetar a quien carece de la doble naturaleza heroica⁴⁷³ la apoteosis conferida por el poeta a Rómulo y a Augusto⁴⁷⁴, Horacio no cierra la posibilidad de que el hombre virtuoso pueda alcanzar una bienaventuranza celestial distinta de la inmortalidad literaria y de las *sedes descriptas piorum* de II, 13, ubicadas a pesar de todo en el Hades⁴⁷⁵.

En efecto, el anhelo humano de llegar al cielo insinuado desde la misma oda de apertura⁴⁷⁶ encuentra su correlato en el caso de Cástor, el gemelo humano deificado, cuya apoteosis⁴⁷⁷ plantea la eventualidad de que un hombre sin doble *φύσις* parental alcance las estrellas en virtud de una *pietas* fraterna capaz de conmover a Zeus y de abrir la puerta de la inmortalidad al hombre *iustus ac propositi tenax*⁴⁷⁸.

En la discutida oda IV, 8 *Donarem pateras* la gloria literaria es complementada con la introducción de la inmortalidad personal y bienaventurada, también cantada por los *vates* inspirados⁴⁷⁹ pero inasequible sin la *virtus*⁴⁸⁰. Distinguiendo como Píndaro⁴⁸¹ y Cicerón⁴⁸² la inmortalidad poética de la alcanzable en las Islas Afortunadas o en el cielo⁴⁸³, Horacio pasa del plano intraliterario al vivencial y sostiene que la Musa impide morir (*Musa vetat mori*) al hombre digno de

⁴⁷³ Cf. *Od.* I, 3, 38.

⁴⁷⁴ Cf. *Od.* III, 3, 9-16.

⁴⁷⁵ Cf. *Od.* II, 13, 21-32.

⁴⁷⁶ Cf. *Od.* I 1, 36 (Cf. Dauvois, N. “Les commentaires des odes d’Horace et la réinvention de l’ode à la Renaissance”... Paris, 2008).

⁴⁷⁷ Cf. *Epist.* II, 1, 5-6; *Od.* IV, 8, 31-33; *Od.* I, 3, 2 (Cf. West, D. *Horace Odes I...*, p. 18).

⁴⁷⁸ Cf. *Od.* III, 3, 1-16. Cf. Pighi, I. B. *Op. cit.*, pp. 178-180.

⁴⁷⁹ Cf. *Od.* IV, 8, 25-27.

⁴⁸⁰ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et Épodes*...p. 169; Turolla, E. *Op. cit.*, p. 814; y Norberg, D. “Le quatrième livre des odes d’Horace”..., p. 100.

⁴⁸¹ Cf. *Olymp.* VIII, 31; *Isthm.* VIII, 23.

⁴⁸² Cf. *Somnium Scipionis*; *Rep.* I, 12, y I, 25; *Disp.* I, 27.

⁴⁸³ Cf. Kiessling, A. *Op. cit.* p. 434. También Grimal, P. “Les *Odes Romaines* d’Horace...”, p. 142.

alabanza (*dignum laude virum*), al cual además premia con el cielo (*coelo Musa beat*)⁴⁸⁴. Para ejemplificar no elige a algún personaje salvado poéticamente del olvido, sino las conocidas apoteosis de Hércules, Líber, Cástor y Pólux, colocados en el cielo por una tradición anterior a su expresión poética⁴⁸⁵. No obstante, cuando el *vates* los canta, les añade la inmortalidad literaria⁴⁸⁶ y le otorga categoría poética a una historia que para el mito podía ser real.

Por otra parte la oda deja en claro que la beatificación no se limita al héroe divinizado o al caso excepcional de Augusto, sino al *virum* meritorio para el cual anhela también la inmortalidad celeste. En el caso del poeta, privilegiado además por la filiación⁴⁸⁷ y el sacerdocio⁴⁸⁸ de las musas como “*intermediario consagrante al expresar el designio de los dioses, únicos en la posesión de un poder raigal para premiar al hombre excelente alzándolo hasta su morada*”⁴⁸⁹, la *virtus* estriba en su responsabilidad cívica de *vates* inspirado⁴⁹⁰ para secundar al *Princeps* como portavoz de la comunidad⁴⁹¹.

La máxima extensión de dicho anhelo parece alcanzarse sin embargo en la oda III, 2 *Angustam amice* que, sin la más mínima alusión a la inmortalidad de la fama ni a exigencia alguna de doble naturaleza, asegura que la *virtus* abre el cielo⁴⁹² a quienes no merecen morir⁴⁹³.

La razón de tal esperanza tal vez se deba a las nociones de parentesco (*συγγένεια*) y semejanza (*ὁμοίωσις*)⁴⁹⁴ con los inmortales, cantadas por Arato⁴⁹⁵ y

⁴⁸⁴ Cf. *Od.* IV, 8, 28-29.

⁴⁸⁵ Cf. Schelling F. -W. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, VIII leçon, I, p. 238 et ss (Cit. por. Pépin, J. *Mythe et allégorie...*, pp. 56-59). Véase también Disandro, C. A. *Tránsito del Mythos al Logos...*, pp. 30-33; Torres, D. *Op. cit.*, pp. 13-14 ; y Otto, W. *Op. cit.*, p. 25.

⁴⁸⁶ Cf. *Od.* III, 30, 8-9.

⁴⁸⁷ Cf. *Od.* III, 4, 1-2, 20-21. Véase también Hesíodo (*Teog.*, 80-97), Píndaro (que llama *madre* a la Musa en *Nem.* III, 1) y Calímaco (*Ait.*, 37-38).

⁴⁸⁸ Cf. *Od.* III, 1, 3.

⁴⁸⁹ Cf. Buisel, M. D. “Muerte y apoteosis...”, pp. 59-64. Par los precedentes hesiódicos y pindáricos, véase Disandro, C. A. *Humanismo...*, p. 360.

⁴⁹⁰ Cf. *Od.* IV, 6, 29-30. Cf. Pietrusinski, D. *Apothéose d’Auguste...*, p. 249.

⁴⁹¹ Cf. Villeneuve, F. *Horace. Odes et épodes*, p. xxxiii.

⁴⁹² Cf. Nisbet, R – Rudd, N. *Horace: Odes III...*, p. 22, 30.

⁴⁹³ Cf. *Od.* III, 2, 21-24.

⁴⁹⁴ Cf. Pépin, J. *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*. Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 2-20.

⁴⁹⁵ Arato, *Phain.* 5.

fundadas en carácter *θεῖον* del alma intelectual⁴⁹⁶, conocidas en Roma por medio de Cicerón y los estoicos⁴⁹⁷, los cuales destacaban que para compartir con ellos el cielo⁴⁹⁸ se requiere la acción virtuosa capaz de asimilar al hombre a la fuente divina que la originó⁴⁹⁹.

Dado que la exigencia de doble naturaleza se ve satisfecha en razón del origen divino del alma humana presente ya en las *Sátiras*⁵⁰⁰, nada obsta para que, alejado tanto del “rebaño de Epicuro” como del de algunos de sus interesados comentaristas, el poeta haya podido postular un premio celestial a la *virtus* cívica del romano y a suya propia por haber vislumbrado entre la filosofía y la penumbra de la tradición mítica una beatitud perenne que el *dignum laude virum* no puede alcanzar sin el favor divino.

Por eso es un clásico. Por eso pudo escribirse de él “*at Horatius quam penitus perspexerit, quam prope liquidum aethera vates volaverit!*”⁵⁰¹. Por eso superó con creces el alcance de aquella inmortalidad poética que tanto había ansiado al cantar con lira de *vates* las notas proféticas que confirmaron su inspiración: *Non omnis moriar*.

Hasta acá llegó el *vates et sacerdos* con su anhelo de inmortalidad. Dejaría este siglo en la *plenitudo temporum* del mundo, apenas ocho años antes de poder ver concretada esa *συγγένεια* verdaderamente capaz de abrir el cielo al hombre que no merece morir ni ser olvidado. Horacio también la entrevió y por eso merece una gloria mayor que la que le concedió *il poeta* (*Inf.* IV, 89), la de haber contribuido con la lira inspirada de su lúcida Musa a preparar el mundo clásico a recibir la Vida Inmortal que se le anunciaría desde el Areópago.

⁴⁹⁶ Cf. Platón *Tim.*, 44 d – 45 b. Véase también Aristóteles *Eth. Nic.* 1177 a 12-21.

⁴⁹⁷ Cf. Cicerón, *Disputationes tusculariae* V, 38. Posiblemente a través de este texto le haya llegado a Horacio la idea del carácter divino del alma intelectual.

⁴⁹⁸ Cf. *Theet.* 176 b.

⁴⁹⁹ Pépin, J. *Idées grecques...*, p. 9.

⁵⁰⁰ Cf. *Sat.* II, 2, 79.

⁵⁰¹ “*Pero Horacio cuán profundamente entrevió, cuán cerca del puro éter como vates voló*”, citando a *Od.* II, 20 (Pighi, I. B. *Op. cit.*, p. 182).

Bibliografía comentada

Principales ediciones y comentarios horacianos¹:

La presente nota se limitará a las grandes ediciones aparecidas durante el s. XX que recogen los conocimientos de fijación textual con lecciones analizadas y escogidas desde la edición príncipe completa, con el comentario de Acrón, aparecida en Milán en 1474, obra de Antonio Zarotti. Hacia 1480 Horacio se editó también en Milán uniendo al comentario ya mencionado el de Porfirión.

Helenio Acro y Pomponio Porphyrio son los comentaristas horacianos sobresalientes, aunque no los únicos, de fines del s. II y del s. III, pero su obra no ha llegado por tradición directa sino indirecta, acrecida con gran cantidad de agregados anónimos (ej. Pseudos Acro), recién editados por O. Keller entre 1902 y 1904.

El primer comentarista moderno fue Cristóbal Landino en prensas venecianas en 1482. Una decena de años después aparece el comentario de Antonio Mancinelli también en Venecia. Un hito editorial fue la edición de Aldo Manucio de 1519, punto de partida para trabajos posteriores.

Fuera de Italia se multiplicaron las ediciones comentadas durante el s. XVI haciéndose muy numerosas ya que los humanistas van mejorando el texto con nuevos elementos manuscritos, particularmente hallados en Flandes y Alemania, y con un conocimiento extraordinario de la lengua.

Dionisio Lambino (1561), del Collège de France, y Jan van Cruuke (Cruquius) (1611), de Brujas, cotejaron más de una quincena de manuscritos (actualmente se localizan unos 250) y produjeron ediciones con un trabajo filológico muy serio. Se Destacan dichos estudiosos porque pudieron consultar los llamados códices 'blandinianos', particularmente el *vetustissimus*, elogiado por Bentley, del Trinity College, en su edición de 1711, como el mejor manuscrito del poeta de Venusa, pero desaparecidos después de examinados por el erudito flamenco.

El s. XIX se abre con la edición en 1811 del sacerdote C. Fea, a cargo de la biblioteca del príncipe Chigi, poseedor de la mayoría de los manuscritos itálicos; con gran diligencia, erudición y criterio Fea mejoró ortografía, puntuación y cotejo de variantes; otro trabajo textual de 1833 que levantó una polvareda fue el de H. Peerlkamp, profesor en Leyden, crítico de Bentley y excedido en el tema de las interpolaciones.

¹ Los datos sobre la historia, alternativas y variaciones del texto horaciano provienen de las ediciones citadas *infra* y del primero de los tres volúmenes de la edición de Horacio de M. Lenchantin de Gubernatis, (1ª ed. 1945) revisada por D. Bo, Torino, 1957-1960, una de los más completos en lo referente al tema.

De 1834 y 1854 son las dos ediciones de A. Meineke, estudioso de la métrica horaciana, que usó de la conjetura más que de la comparación manuscrita, dado que las copias más antiguas provenientes de la época carolingia son comparativamente tardías y muy defectuosas respecto de los manuscritos del s. IV virgilianos o de los comediógrafos latinos.

El suizo Orelli, crítico de las audacias conjeturales de Peerlkamp, más atenido a la tradición textual tuvo el mérito de descubrir varios manuscritos desconocidos y meritorios en las bibliotecas monásticas de su patria para su Horacio (1850), considerado indispensable, revisado a partir de la 4ª edición de 1886 por J. Baiter y W. Hirschfelder

La segunda mitad del s. XIX ofrece un campo de batalla en Alemania por los diversos criterios eruditos generadores de las consiguientes ediciones, de las que Horacio no siempre sale bien parado. Peerlkamp es el modelo de los radicales al que siguen Lehrs, Gruppe y Ribbeck para mencionar a algunos; los conservadores como Lachmann, Nauck o Madvig siguen a Orelli y entre los moderados agrupados en torno de Meineke vemos a Müller, Haupt y Fritzsche mencionando sólo los más destacados. En medio de estas disparidades surge la notable edición completa de Kiessling.

- ✓ Kiessling, Adolf - Heinze, Richard - Burck, Erich. *Horaz. Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, 1958.
- ✓ Kiessling, Adolf - Heinze, Richard - Burck, Erich. *Satiren*, Berlin, Weidmann, 1959.
- ✓ Kiessling, Adolf - Heinze, Richard - Burck, Erich. *Briefe*, Berlin, Weidmann, 1959.

Se trata de una edición en tres tomos, actualizada por el 2º y el 3º; Kiessling editó sus tres volúmenes entre 1884 y 1889 precedidos de un estudio de 1881 sobre la cronología, ordenamiento, interpolaciones e interpretación de las Odas. Kiessling arremetió contra los reduccionistas de la escuela de Peerlkamp respetando la tradición manuscrita, añadiendo un comentario que contemplaba aspectos históricos, políticos, religiosos, estéticos y filosóficos que trascendían el marco de una ciencia positivista intentando explicar el desarrollo intelectual y vital del poeta. En la comparación con las fuentes griegas, Kiessling trató de rescatar la originalidad del poeta con criterios opuestos a los de Mommsen y la historiografía coetánea que veían en lo latino una provincia deteriorada o aminorada del esplendor helénico e insertarlo dentro de la época augustea.

Así llegó la obra hasta la 7ª edición de 1930, en la que se agregó un comentario breve de R. Heinze, de un horizonte más amplio que el de las ediciones anteriores, aunque desgraciadamente no siempre del todo claro. Heinze profundizó la relación entre poesía horaciana y política augustea.

La 10ª aparecida en 1960 añadió por parte de E. Burck un valioso apéndice bibliográfico con puesta al día de las principales *quaestiones disputatae* (textuales, ediciones comentadas y escolios, variantes textuales cotejadas con las ediciones de Villeneuve, Lenchantin y Klingner, vida, obra y entorno del poeta, ideas filosóficas y religiosas, fuentes griegas, lengua y métrica, etc.).

- ✓ Klingner, Friedrich. *Horaz*. Leipzig, Teubner, 3º ed. 1959.

Esta es la edición de la colección Teubner de Leipzig de 1959 (3ª) muy cuidada en lo textual y en el aparato crítico, pero sin comentario.

- ✓ Mankin, David. *Horace. Epodes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Este libro de 1995 ha venido a suplir la falta de comentarios más recientes sobre los *Epodos* desde la gran edición de Kiessling-Heinze-Burck y desde la muy notable de Tuolla.

Presenta una excelente introducción sobre el trasfondo histórico de la datación de los 17 poemas, su confrontación con el yambo de la temprana lírica griega, contenidos, lengua estilo, métrica, texto y manuscritos recensionados.

Luego, se sigue el texto latino de los mismos y un copioso comentario de casi 300 páginas palabra por palabra de cada uno de los *Iambi*.

- ✓ Nisbet, Robin George Murdoch - Hubbard, Margaret. *A Commentary on Horace Odes*, Oxford, Oxford Clarendon Press, t. I, 1970; t. II, 1978.
- ✓ Nisbet, Robin George Murdoch - Rudd, Niall. *A Commentary on Horace Odes*, Oxford, Oxford Clarendon Press, t. III, 2004.

El tomo I de 1970 pretende ampliar el Kiessling-Heinze de 1930 con el aporte analítico de obras y artículos incorporados al comentario oda por oda y obviando explícitamente una bibliografía “copiosa e irrelevante”. Después de una rica introducción y bibliografía textual y crítica selecta para lo cotejado por los autores, pero sumamente aprovechable, se sigue el comentario oda por oda con esta estructura: bibliografía específica, breve resumen de los contenidos, comentario filológico crítico con exhaustiva atención a las fuentes griegas, a las figuras retóricas, a los aspectos compositivos y estructurales, indicaciones métricas y un copioso análisis palabra por palabra, lo que no quiere decir que siempre encontremos lo que buscamos, sobretodo en los aspectos interpretativos religiosos.

El tomo II aparecido en 1978 continúa los lineamientos del I.

El tomo III demoró más de lo esperado, pero se publicó en 2004 con la segunda autoría de Niall Rudd; sigue los lineamientos de los anteriores, confronta con nuevos comentarios y reconoce su deuda con los realizados al libro III de Odas por H.P. Syndikus (3ª ed. 2001) y D. West (2002). Muchas dudas se aclaran con la citación de poetas posteriores a Horacio y con la recepción que en sus imitaciones realizaron poetas ingleses; a diferencia de los tomos anteriores se señalan en éste las discrepancias entre Nisbet y Rudd cuando las hay.

Esperamos con ansias el tomo correspondiente al IV libro de Odas.

- ✓ Plessis, Frédéric - Lejay, Paul. *Horace. Œuvres*. Paris, Hachette, 4ª ed., 1959.

La divulgada edición francesa de comienzos del s. XX no ha envejecido; no tiene aparato crítico, pero el autor compulsó ediciones anteriores y ha dotado a su trabajo de introducciones y notas críticas, muchas de carácter sintáctico que aclaran lecturas discutidas.

- ✓ Rudd, Niall. *Epistles, book II and Epistle to the Pisones*. Cambridge, University Press, 1989.

Rudd ofrece una larga trayectoria en la crítica horaciana, ya que ha dedicado un señero estudio a las *Sátiras* y ha colaborado con R. Nisbet en el *Commentary* oxoniano al libro III de las *Odas* y edita este paperback en Cambridge del libro II de las *Epístolas* con prólogo, introducción, texto, bibliografía y notas palabra por

palabra bastante exhaustivas; después de las tres ediciones de Brink entre 1963 y 1982, era necesaria una que recogiera los méritos de éstas y añadiera puntos de vista distintos o complementarios.

- ✓ Syndikus, Hans Peter. *Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band I, 1989; Band II, 1990.

Su comentario en dos tomos, editado a los 40 años después del Kiessling-Heinze, no presenta el texto porque sigue el teubneriano de Klingner; su objetivo es lograr no una explicación palabra por palabra al modo del Nisbet and Hubbard, sino una interpretación coherente de la lírica horaciana, oda por oda, atendiendo a su estructura, peculiaridad y contenido, de allí que ambos se complementen muy provechosamente; su vasto conocimiento de la lírica griega arcaica, clásica y alejandrina, además de la latina pre-augústea, le permite una buena ubicación e integración del fenómeno horaciano y del desarrollo de temas y motivos en vinculación inclusive con la plástica helénica y con la pintura pompeyana. Hay una valoración positiva de la recepción de la política augústea en su poesía y de la moralidad y el sentido de la belleza que Syndikus no escinde, pero en cuanto al tema de la religiosidad de Horacio es algo escéptico. Es uno de los más finos comentaristas que sabe desentrañar los alcances de un vocablo y su ubicación en el verso como pocos lo han hecho sin perder de vista la totalidad.

- ✓ Turolla, Enrico. *Q. Orazio Flacco. Le opere*, Torino, Loescher, 1963.

Sigue el texto de Klingner, con leves desacuerdos; posee un rico trabajo filológico que después de una preciada introducción a cada libro lo organiza con texto bilingüe enfrentado, bibliografía para cada poema, comentario al mismo y aparato crítico; se puede discrepar con la ley de Meineke que organiza las odas en estrofas cuatripartitas en los dísticos.

- ✓ Villeneuve, François. *Horace. Odes et Épodes*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- ✓ Villeneuve, François. *Horace. Satires*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- ✓ Villeneuve, François. *Horace. Épitres*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Los tres tomos de la edición de Les Belles Lettres continúan editándose sin ser reemplazados por otro comentarista como en el caso de la *Eneida* de Virgilio (Goelzer y luego Perret). En la línea de Orelli se aparta de las conjeturas personales, salvo excepciones eligiendo la línea más cercana a los manuscritos de mayor autoridad. La edición es bilingüe con texto enfrentado, prolijo aparato crítico y notas aclaratorias unas o de carácter interpretativo otras, precedido por una excelente introducción al conjunto y a cada libro poético.

- ✓ West, David. *Horace Odes I. Carpe Diem. Text, Translation and Commentary*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1995.
- ✓ West, David. *Horace Odes II. Vatis amici. Text, Translation and Commentary*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1998.
- ✓ West, David. *Horace Odes III. Dulce periculum. Text, Translation and Commentary*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 2002.
- ✓ West, David. *Horace. The Complete Odes and Epodes. A New Translation, Introduction and Explanatory Notes*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 2000.

Los tres tomos de su comentario a las Odas cubren hasta el libro III, como en el caso de Nisbet-Rudd, esperamos que no se demore la salida del IV.

Entre 1995 y 2002, West, ya señalado por su prolongada frecuentación horaciana desde el *Reading Horace* (1967) y artículos dedicados a odas individuales, muestra la solvencia de su magisterio horaciano perfeccionando cada uno de sus tres tomos sucesivamente. La edición es bilingüe con texto enfrentado precedida de un prólogo más bien reducido, bibliografía seleccionada, notas sobre autores antiguos y un comentario conciso para cada oda, pero que no descuida ni elude el *status quaestionis* de los temas más discutidos o engorrosos como los políticos y religiosos que sobresalen en las mismas; lo hace con gracia y sencillez disimulando una prolija erudición. Inserta en el III más notas estructurales y al final de cada oda aporta opiniones de críticos coetáneos, ya concuerde o discrepe con ellos, lo que no se da en los anteriores I y II demostrando objetividad ante criterios disímiles y utilidad para el lector.

Tiene objetivos claros tratándose de un poeta no siempre sencillo y de lenguaje apretado y muy denso: ayudar a gozar de su poesía, estimular su estudio entre los jóvenes; insertarse en la erudición horaciana con sus propios criterios a contrapelo de las 'present-day orthodoxies'. En suma: un comentario muy laudable y provechoso.

A esto debemos añadir el tomo bilingüe de las odas completas, incluyendo el libro IV de Odas y los Epodos, sin comentario, pero con más de 60 páginas de notas explanatorias.

- ✓ Bo, Dominicus. *Lexicon Horatianum*, Hildesheim, G. Olms, 1966.

Los dos tomos del *Lexicon Horatianum* representan un *labor improbus*, pese a la ayuda que puede representar la computadora, ya que la valoración y alcance de cada vocablo en los distintos textos de H. suponen una familiaridad prolongada y una acuidad perspicaz por parte de Bo, autor y coeditor de unas obras completas Horacio con Lechantin de Gubernatis, y editor posterior de otro Horacio completo.

El poeta de Venusa carecía de un diccionario propio como el que ya tenían otros autores griegos y latinos como Virgilio (con tres de mi conocimiento -uno mero registro de voces y texto). En el de Bo, además de cada vocablo y la citación del texto donde aparece (producto del enciclopédico saber del s. XIX o del XX), se incluye el significado con mejores criterios, como el haber añadido las distinciones semánticas de cada voz, lo que hace más meritorio el volumen y más provechoso.

Otras ediciones comentadas:

- ✓ Adams, James. *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- ✓ Austin, Roland G. *Virgil. Aeneid VI*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1978.
- ✓ Babbit, Frank Cole. *Plutarch's Moralia*. London, The Loeb Classical Library, 1936, T. V *Περὶ τῶν ἐκλελοιπῶτων χρηστηρῶν (De Defectu Oraculorum)*, pp. 351-501.
- ✓ Bailey, Cyril. *Epicurus. The extant remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926. Reimp. Hildeshims, G. Olms, 1970.

La edición de las cartas y fragmentos de Epicuro por Bailey es el complemento necesario para la lectura de la edición del *De rerum natura*.

- ✓ Bailey, Cyril. *Titi Lucretii. De rerum natura*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1963, vol. I - III.

La clásica edición del Lucrecio de Bailey, cinco veces revisada y mejorada por su eximio comentarista permanece incólume, frente a otras también muy depuradas y que obedecen a nuevas líneas de investigación lucreciana.

- ✓ Butler, H. E. *Quintilian. Institutio oratoria*. London, The Loeb Classical Library, 1936.
- ✓ Camps, William Anthony. *Propertius Elegies. Book III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

Los cuatro tomos del Propertio de Camps siguen siendo fundamentales, aunque las notas no resuelven todos los problemas que se presentan en un campo donde el análisis de las voces discursivas ha esclarecido y precisado muchos rasgos elegíacos.

- ✓ Cerrato, Luigi. *Le Odi di Pindaro*. Genova, Sestri Ponenti, Bruzzone, 1918.
- ✓ Clausen, Wendell. *Virgil. Eclogues*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1994.

Una de las últimas grandes ediciones de las *Églogas* con incorporación frecuente de viejos y valiosos comentaristas como el español La Cerda, nunca citado en las ediciones sajonas, pero que da por cerradas *quaestiones* aún *apertae*.

- ✓ Coffigniez, Jean. *Horace. Odes*, Paris, Bordas, 1967.
- ✓ Collin, Paul. *Horace. Odes I-IV*, Liege, Dessain, 1970.
- ✓ Cornavaca, Ramón. *Filósofos Presocráticos. Fragmentos I*. Barcelona, Losada, 2008.
- ✓ Cuatrecasas, Alfonso. *Horacio. Obras Completas*. Barcelona, Planeta, 1986.
- ✓ Durán, María de los Ángeles y Lisi, Francisco. *Platón. Diálogos*. T. VI. Madrid, Gredos, 1992.
- ✓ Echave-Sustaeta, Javier de. *Virgilio. Eneida*. Madrid, Gredos, 2000.
- ✓ Ernout, Alfred – Dumont, Jean-Christian. *Plaute, Comédies*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- ✓ Fernández Galeano, Manuel – Cristobal, Vicente. *Horacio. Odas y Epodos*. Edición bilingüe. Madrid, Cátedra, 2007.
- ✓ Flacelière, Robert. *Plutarque. Dialogues Pythiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1974, T. VI *De Defectu Oraculorum*, pp. 83-165.
- ✓ Fletcher, Frank. *Virgil. Aeneid VI*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1962.
- ✓ Fordyce Christian James. *P. Vergili Maronis Aeneidos*, Glasgow, Oxford University Press, 1977.
- ✓ Hamilton Fyfe, William. *Aristotle. The poetics*. London, William Heinemann Ltd., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1939.
- ✓ Hardy, Jean. *Aristote. Poétique*. Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- ✓ Hicks, Robert Drew. *Aristotle. De Anima*. Cambridge, Cambridge University Press, 1907.
- ✓ Jannone, Antonio - Barbolin, Edmond. *Aristote. De l'âme*. Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- ✓ Jowett, Benjamin - Campbell, Lewis. *Plato's Republic*. Oxford, 1984.
- ✓ Klingner, Friedrich. *Virgil. Bucolica, Georgica, Aeneis*, Zürich, Artemis Verlag, 1967.
- ✓ Kroll, Wilhelm. *C. Valerius Catullus*. Stuttgart, Teubner, 1959.
- ✓ Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1971.

- ✓ Pabón, Juan Manuel - Fernández Galiano, Manuel. *Platón. Las Leyes*. T. I y II. Ed. bilingüe. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.
- ✓ Paganelli, Sauveur. *Properce*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- ✓ Perret, Jacques. *Virgile. Les Bucoliques*, Paris, P.U.F., 1970.
- ✓ Pfeiffer, Rudolf. *Callimachus*, Oxford, Oxford Clarendon Press, vol. I y II, 1949 y 1953.
- ✓ Plessis, Frédéric - Lejay, Paul. *Œuvres de Virgile. Texte latin*. Paris, Hachette, 1963.
- ✓ Ponchont, Max. *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*. Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- ✓ Ricci, Clemente. *El 'Monumentum Ancyranum*. Buenos Aires, J. Peuser, 1928.
- ✓ Rose, David. *Aristotle. De Anima*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1967.
- ✓ Segura Moreno, Manuel. Quinto Ennio. *Fragmentos*, Madrid, C.S.I.C., 1984.

Edición completa que mejora las clásicas de la colección Loeb por Warmington, las de Vahlen, Ernout y Jocelyn (ésta sólo de las tragedias), aunque con distinta numeración de los fragmentos.

- ✓ Silvestre, Horacio. *Horacio. Sátiras. Epístolas. Arte Poética*. Ed. Bilingüe. Madrid, Cátedra, 1996.
- ✓ Thomae Aquinas, S. *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum Expositio*. Torino, Marietti Editori, 1964.
- ✓ Tomás de Aquino, S. *Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. (Trad. y notas de A. M. Mallea). Buenos Aires, CIAFIC, 1983.
- ✓ Tricot, Jean. *Aristote. De l'âme*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- ✓ Tricot, Jean. *Aristote. Etique à Nicomaque*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
- ✓ Tricot, Jean. *Aristote. La Métaphysique*. T. I y II, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- ✓ Warmington, Eric Herbert. *Remains of old Latin*, vol. III, *Lucilius –The twelve tables*. London, The Loeb Classical Library, 1957.
- ✓ Walzer, Ricardus. *Eraclito. Raccolta dei Frammenti*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.
- ✓ Weber, Franz. Josef. *Fragmente der Vorsokratiker. Kommentar*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1964.

Estudios y artículos específicos:

- ✓ Siglas de revistas citadas:
 - *A.J.Ph.: American Journal of Philology*
 - *C.J. : Classical Journal*
 - *QUCC: Quaderni Urbinati di Cultura Classica*
 - *REL: Revue d'Études Latines*
 - *RFIC: Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*
 - *TAPhA o TAPA: Transactions and Proceedings of the American Philological Association*

- ✓ AA.VV. *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt, II Principat*, herausgegeben von H. Temporini und W. Haase, Band 31, teil 3, Berlin, W. de Gruyter, 1981.

Esta monumental enciclopedia del mundo romano, que ya ha pasado casi del centenar de tomos le ha dedicado una de sus secciones a la literatura del tiempo augusteo con cuatro volúmenes consagrados, dos a Virgilio y los dos restantes a Horacio y Ovidio con autores muy reconocidos de diversas universidades e idiomas. Nos interesa el horaciano (31,3) que comienza con una bibliografía aplastante, pero diversificada con claridad y orden hasta el año 1975, le siguen tres artículos en inglés consagrados a las *Odas*, luego los debidos al resto de la obra horaciana (fundamentalmente *Epodos*, *Sátiras* y *Epístolas*, aunque ninguno al *Carmen saeculare*), a la poética horaciana, a las relaciones del poeta con Augusto y Mecenas, y a la presencia de la filosofía en las *Odas*. Demás está decir que es una obra de consulta imprescindible para conocer el ‘status quaestionis’ de los problemas horacianos más discutidos.

- ✓ AA.VV. *Companion to Horace* ed. by Gregson Davis, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

El último de los Companions editados sobre Horacio presenta una línea filológica muy ostensible en la actualidad con artículos de indagación muy puntual y poco abarcativos, pero excelentes.

- ✓ AA. VV. *Horace 2000: A Celebration*, London, Duckworth, 1993.

Contribución valiosa como la mayoría de las editadas para el bimilenario de la muerte del poeta, con excelentes artículos en la línea de investigación sobre temas muy puntuales aunque sin estudios abarcativos de los grandes problemas horacianos.

- ✓ AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations. Un siècle d'interprétations*. Entretiens sur L'Antiquité Classique. Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange. Tome XXXIX éd. par Walther Ludwig. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1993. (Neuf exposés suivis de discussions par Hermann Tränkle, P. H. Schrijvers, Virginio Cremona, Stephen Harrison, Manfred Fuhrmann, Hans Peter Syndikus, Karsten Friis-Jensen, Walther Ludwig, Andrée Thill) Vandœuvres – Genève, 24-29 de agosto de 1992.

De este volumen de la serie inspirada por Olivier Reverdin con el fondo donado por el barón Hardt, son particularmente interesantes dos ponencias, de las nueve que integran el volumen, con sus respectivas discusiones: la de H. P. Syndikus sobre la unidad de la vida y la obra horaciana y la de Virginio Cremona sobre la poesía civil de Horacio, porque ambas tocan con criterios algo divergentes, pero bastante cercanos, el problema de la religiosidad de Horacio, su itinerario y alcances; religiosidad negada, discutida o admitida con o sin restricciones en las *Odas* y poesía posterior.

- ✓ AA.VV. *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*. Entretiens sur L'Antiquité Classique. Tome XIX. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1973.
- ✓ AA.VV. *Orazio. Enciclopedia Oraziana. 3 vol.* Dir. por S. Mariotti. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996-1998.

Esta obra, junto con la Enciclopedia Virgiliana, de cinco tomos, editadas para los respectivos bimilenarios, representan el homenaje de la filología italiana a estos dos grandes poetas. En los tres tomos horacianos se reúnen las contribuciones de los mejores estudiosos, que brindan un instrumento insoslayable para su estudio. Sin embargo no se encuentra allí un artículo específico dedicado al “alma”.

- ✓ AA.VV. *The Cambridge Companion to Horace* ed. by S. Harrison, Cambridge, 2007.
- ✓ AA.VV. *Traditions and contexts in the poetry of Horace*, ed. by Tony Woodman & Denis Feeney, Cambridge, University Press, 2002.

Otro de los volúmenes surgidos en distintas universidades europeas por el bimilenario de la muerte de Horacio sin el tono entusiástico de los editados para 1935 con motivo de los dos mil años de su nacimiento.

Contiene doce artículos de comentaristas horacianos reconocidos en su campo, dedicados a temas puntuales analizando específicamente en la mayoría de las comunicaciones un poema de dicho ‘corpus’ en cada ponencia y un epílogo que pretende ser recapitulatorio, pero no unificante.

Tres de éstos (los de K. Freudenburg, J. Moles y M. Lowrie) que se refieren a cuestiones filosóficas y a una posible influencia de Cicerón en ciertos temas de las *Epístolas*, son los más aprovechables para nuestro trabajo.

- ✓ AA.VV. *Wege zu Horaz*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

Este volumen dedicado al poeta de Venusa es uno de los tantos de la serie *Wege der Forschung* (Los Caminos de la Investigación), como los editados sobre Virgilio, Ovidio, otros autores augusteos y los históricos consagrados al fin de la República, Augusto y el Imperio y a conceptos claves; Hans Oppermann dirige éste con la selección de lo más granado que la filología alemana (también aparece algún francés o inglés) ha producido entre los años 30 y los 70. De este volumen el artículo que más ha aprovechado al tema de esta tesis es el de Oppermann, claro y comprensivo de los aspectos religiosos del poeta, aunque soslaye la experiencia política augustea en la formación de la religiosidad del poeta; también el de H. J. Mette resulta provechoso en otros aspectos.

- ✓ Ahern, Charles F. Jr. “Horace's Rewriting of Homer in *Carmen* 1. 6”. En: *Classical Philology*, Vol. 86, No. 4. The University of Chicago Press, Oct., 1991, pp. 301-314.
- ✓ Akbar Khan, H. “Horace’s Ode to Virgil on the death of Quintilius: 1, 24”. En: *Latomus* XXVI, fasc. 1, 1967, pp. 107-117.
- ✓ Alvar Ezquerro, Antonio. “Horacio. Epodos y Odas”. En: Codoñer, Carmen (Ed.). *Historia de la literatura latina*. Madrid, Cátedra, 2003; pp. 125-136.

Excelente artículo en el conjunto igualmente muy valioso y de alto nivel de la *Historia de la Literatura latina* dirigida por Carmen Codoñer; Alvar Ezquerro pone el acenro en vínculos literarios no trabajados en los modelos helenísticos de Horacio y en los ensayos métricos de la segunda sección de los epodos logrando un destacado estudio recrítica genética.

- ✓ Alföldi, Andreas. *Der Vater des Vaterlandes im römische Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Estudio insuperable y exhaustivo para el tema tanto en el campo de la historia como de la literatura, muy esclarecedor en el tratamiento y valorización de la lírica civil contrario a la línea Mommsen-La Penna et alii.

- ✓ Anderson, William S. "The limits of Genre. Response to Francis Cairns". En: Galinsky, Karl. *The interpretation of Roman Poetry*, pp. 96-103.
- ✓ Anderson, William S. "The Roman Socrates: Horace and his Satire". En: *Satire*, ed. by J.-P. Sullivan, Bloomington, Indiana University Press, 1968, pp. 1-37.

La constitución de la voz autoral con distintos matices en ambos libros de Sátiras transitando del *magister doctus* al *magister ineptus* le debe mucho al Sócrates platónico y ese es uno de los mejores aportes al discurso satírico horaciano.

- ✓ Babcock, Charles. *Critical approaches to the Odes of Horace*. En: *A.N.R.W.*, Berlin, W. de Gruyter, 1981, II, B. 31, T. 3, pp. 1589-94.
- ✓ Barchiesi, Alessandro. "Ultime difficoltà nella carriera di un poeta giambico: l'epodo XVII". En: *Atti dei Convegni di Venosa, Napoli, Roma*. Venosa, Edizioni Osanna, 1994, pp. 205-220.
- ✓ Becker, Carl. *Das Spätwerk des Horaz*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963.

Libro valioso para el estudio del IV libro de *Odas* y particularmente de las *Epístolas* y el *Carmen Saeculare*, (muy aprovechado para la edición de Syndikus de *Odas IV*), que son los textos horacianos con menos ediciones críticas.

- ✓ Benedetto, Giovanni. "Il prologus Aetiorum di A. Hecker". En: *Callimachus*. Hellenistica Groningana, ed. by M. Harder, R. Regtuit, G. Wakker, 1993, pp. 1-15.
- ✓ Blangez, Gérard. "La composition mésodique et l'Ode d'Horace". En: *Revue d'études latines*, T. 42, 1964, pp. 262-272.

Escasos estudios y artículos tratan el tema tanto de la estructura de cada oda como de cada libro; el autor se refiere al campo de cada oda individual, pero sus conclusiones se pueden aplicar al conjunto de *Odas I-III* y *Odas IV* completando los valiosos aportes de Collinge y Pöschl.

- ✓ Bodrero, Emilio. "Orazio e la filosofia". En: Cagnetta, M. *L'edera di Orazio. Aspetti politici del bimillenario oraziano*. Venosa, Edizioni Osanna, 1990 ; pp. 117-134.
- ✓ Büchner, Karl. "Horace et Épicure". En: *Actes du VIII ème Congrès*, Ass. G. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. 457-469.

Esta comunicación plantea la doble perspectiva *cívica e individual* de la lírica horaciana y los límites de un sistema racional como el epicúreo frente a la asunción de la experiencia política por un lado, y a la presencia de los dioses por otro.

- ✓ Büchner, Karl. *Die Epoden des Horaz, Studien zur Römische Literatur*, Wiesbaden, 1970, pp. 50-96.
- ✓ Buisel, María Delia. "De la Sibila de Cumas a las Sibilas de San Telmo". En: *Auster* 15, La Plata, C.E.L. UNLP, 2010, pp. 90-120.

- ✓ Buisel, M. D. “La sátira horaciana como *genus* literario”. En: *Itinera. Homenaje a Alberto Vaccaro*. La Plata, UNLP, C.E.L., 2011; pp. 63-78.
- ✓ Buisel, María Delia. “El gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas”. En: *Stylos* n° 7, revista del Instituto de Estudios Grecolatinos Prof. F. Nóvoa de la U.C.A., Buenos Aires, 1998, pp. 83-112.
- ✓ Buisel, María Delia. “El planteo horaciano de la historia romana”. En: *Auster* 3, La Plata, UNLP, C.E.L., 1998, pp. 19-48.
- ✓ Buisel, María Delia. “Horacio: Las cuatro cenas del Libro II de las Sátiras”. En: *Actas de las II Jornadas Clásicas y Medievales. Diálogos Culturales*. La Plata, C.E.L. UNLP, 2009.
- ✓ Buisel, María Delia. “Horacio, vir mercurialis”. En: *Auster* 13, La Plata, C.E.L. UNLP, 2008, pp. 51-71.
- ✓ Buisel, María Delia. “Horacio y la ciudadanía quiritaria”. En: *Auster* 5, La Plata, UNLP, C.E.L., 2000, pp. 47-61.
- ✓ Buisel, María Delia. “Horacio y las musas”. En: *Classica. Suplemento 2*. Belo Horizonte, SBEC, 1993, pp. 27-45.
- ✓ Buisel, María Delia. “La Amonestación de Apolo. Calímaco, Aitia, 22-24 y Virgilio: Egloga VI, 3-5”. En: *Homenaje a Aida Barbagelata*, Buenos Aires, Royo y Wendt Ed., 1994; t. I, pp. 305-319.
- ✓ Buisel, María Delia. “La divinidad de Baco en la lírica horaciana”. En: *Vinho e Pensamento*. Rio de Janeiro, SBEC, 1991, pp. 83-103.
- ✓ Buisel, María Delia. “La sátira horaciana como *genus* literario”. En: *Itinera. Homenaje a Alberto Vaccaro*. La Plata, UNLP, C.E.L., 2010.
- ✓ Buisel, María Delia. “Muerte y apoteosis en Horacio”. En: *Estudios de lírica latina* 18. La Plata, UNLP, 1994, pp. 46-70.
- ✓ Buisel, María Delia. “Proyección de la culpa primigenia horaciana en una homilía de San León Magno”. En: *Stylos* n° 2, Rev. del Centro de Estudios Greco-Latinos F. Nóvoa, Buenos Aires, 1993.
- ✓ Buisel, María Delia. “Un motivo recurrente: La inmortalidad del poeta”. En: *Koronis. Homenaje a C. Ronchi March*. Buenos Aires, UBA, FFL, IFC, 2003, pp. 267-283.
- ✓ Buzón, Rodolfo et alii. *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida. Muerte. Cultura*, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, t. I y II.
- ✓ Cairns, Francis. *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1972.
- ✓ Cairns, Francis. “Horace. Odes 1, 2”. En: *Eranos* 69, 1-4, 1971, pp. 68-88.
- ✓ Cairns, Francis. “Propertius 4, 9: ‘Hercules excelsus’ and the dimentions of Genre”. En: Galinsky, Karl. *The interpretation of Roman Poetry*, pp. 65-95.
- ✓ Calboli, Gualtiero. “Orazio nella retorica”. En: *Atti dei Convegni di Venosa Napoli Roma*. Venosa, Edizioni Hosanna, 1994; pp. 17-32.
- ✓ Cameron, Alan. *Callimachus and his critics*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Este libro se propuso demostrar la relación del prólogo de los *Aitia* de Calímaco con la elegía más que con la épica, pero el mismo autor lo convirtió en una indagación de los géneros literarios en la época alejandrina, particularmente la épica y el epyllion, lo que le permitió una proyección sobre la restante poesía helenística y sobre todo, una mejor comprensión de la poesía romana desde el neoterismo, en particular Catulo y los augusteos con análisis muy sagaces en los aspectos formales dedicados a los elegíacos, a Horacio y a Virgilio.

- ✓ Cameron, Alan. "Genre and style in Callimachus". En: *TAPhA* 122, 1992, pp. 305-312.
- ✓ Carrubba, Robert W. *The Epodes of Horace. A study in poetic Arrangement*, (Studies in Classical Literature, 9) The Hague and Paris, Mouton, 1969.
- ✓ Coffigniez, Jean. *Horace. Odes*, Paris, Bordas, 1967.
- ✓ Collin, Paul. *Horace. Odes I-IV*, Liege, Dessain, 1970.
- ✓ Commager, Stephen. *The Odes of Horace*, New Haven, Yale University Press, 1962.
- ✓ Connor, Peter J. "The dramatic monologue. A study of Horace Odes II, 14 and II, 3". En: *Latomus* XXIX, fasc. 3, 1970, pp. 756-764.
- ✓ Conte, Gian Biaggio. "Empirical and Theoretical Approaches to Literary Genre" en Galinsky, Karl. *The interpretation of Roman Poetry*, pp. 104- 123.
- ✓ Conte, Gian Biaggio. *Il genere e i suoi confini*. Milano, Garzanti, 1984.
- ✓ Cortés Tovar, Rosario. "Sátiras y Epístolas". En: *Historia de la literatura latina*. Carmen Codoñer editora. Madrid, Cátedra, 2003, pp. 137-153.

Excelente artículo con puesta al día de las principales *quaestiones* suscitadas por estos textos horacianos; vale lo dicho para Alvar Ezquerria y Codoñer.

- ✓ Cremona, Virginio. *La poesia civile di Orazio*, Milano, Vita e Pensiero, 1982.
Un exhaustivo análisis de los poemas civiles de H. con texto bilingüe, comentario y notas muy valiosas que comportan casi un segundo comentario. La valoración positiva de los mismos se inscribe en general, dentro de la línea de V. Ussani, E. Bignone, A. Rostagni, G. Funaioli, E. Paratore, E. Turolla con todos los matices que éstos representan. Cremona puede concederle a La Penna ciertas pero escasas "zonas impoéticas", subordinadas éstas a una estructura irrepetible, pero insiste en que no se puede caer en el prejuicio de que la poesía que se inspira en la ética, en la historia o en los ideales patrióticos se reduce a 'magnilocuencia' oratoria.
- ✓ Cremona, Virginio. "Orazio poeta civile". En: AA.VV. *Horace. L'œuvre et les imitations. Un siècle d'interprétations. Entretiens sur L'Antiquité Classique*. Tome XXXIX éd par Walther Ludwig. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1993, pp. 95-130.
- ✓ Cupaiuolo, Fabio. *Lettura di Orazio lirico*. Napoli, Librería Scientifica Editrice, 1976.
- ✓ D'Anna, Giovanni. "L'evoluzione della poetica di Orazio". En: *Atti dei Convegni di Venosa*, Napoli-Roma (novembre 1993), Venosa, Edizioni Osanna, 1994.
- ✓ Davis, Gregson. *Polyhymnia*, Berkeley and Los Angeles, California University Press, 1991.

Excelente estudio sobre el género y las especies en la lírica horaciana con aportes que profundizan *quaestiones* ya tratadas sacándolas de surcos ya trillados.

- ✓ D'Elia, Salvatore. "'Exegi monumentum': Sui motive dell'autoesaltazione oraziana". En: Fonseca, C.D., "*Non omnis moriar*". *La lezione di Orazio a duemila anni della scomparsa. Atti del Convegno Internazionale di studio promosso dall'Università degli Studi della Basilicata* (1992). Potenza, Congedo Editore, 1993.

- ✓ Du Quesnay, Ian M. “Horace and Mecenas. The propaganda value of *Sermones* I”. En: Woodman, Tony – West, David. *Poetry and politics in the age of Augustus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 19-58.
- ✓ Eidinow, John S. C. “‘Purpureo bibet ore nectar’: a reconsideration”. En: *Classical Quarterly* 50, 2, 2000, pp. 463-471.
- ✓ Everitt, Anthony. *Augusto. El primer emperador*. Barcelona, Ariel, 2008.
- ✓ Fantham, Elaine. *Roman Literary Culture. From Cicero to Apuleius*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1999.
- ✓ Feeney, Denis. “Horace and the Greek Lyric Poets”. En: Rudd, Niall. *Horace 2000: A Celebration*, London, Duckworth, 1993, pp. 41-63.
- ✓ Fraenkel, Eduard. *Horace*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1966.

Considerado por la crítica el libro más importante sobre Horacio salido en la postguerra, plantea un acuerdo entre la genuina inspiración de Horacio y el régimen augusteo, revalúa la poesía política y la unidad de ésta con el resto de la obra poética de Horacio, porque en la primera concurren los principios de la lírica personal; Fraenkel es heredero de una línea filológica representada por R. Heinze (actualizador del comentario de Kiessling), R. Reitzenstein, R. A. Schröder, F. Altheim (historiador de la religión romana y de Roma), W. Wili, etc., línea que entre las dos guerras insistió con matices en la armonía entre la inspiración de los poetas augusteos y la conducción política del Princeps, sobre los valores ético-políticos de la poesía horaciana y sobre éste como el vate de la comunidad. Sin embargo el entusiasmo de Fraenkel resulta moderado, tal vez por una larga estadía en Inglaterra y porque la crítica inglesa, en general, ha hecho una valuación no positiva de H. debido a su juicio negativo de la acción política de Augusto, como es el caso de R. Syme, S. Commager o L. P. Wilkinson; es un análisis casi total de la obra horaciana, aunque algunos poemas se le quedaron en el tintero, no por incuria, sino por no considerarse reiterativo.

- ✓ Fredricksmeyer, Ernst A. Horace C. 1. 34: “The conversion”. En: *TAPhA* 106, 1976, pp. 155-176.

Valioso y muy comprensivo artículo sobre el ‘change’ o ‘conversion’ del poeta analizando el tema desde el ángulo filosófico y religioso y considerando una ‘conversion’ lo que el poeta expresa sin lugar a una ficción; rechaza el planteo de N. Zumwalt que habla de un simple ‘change’ de orden literario o político.

- ✓ Gagliardi, Donato. *Orazio e la cultura del suo tempo: le dimensioni dell’alterità*. En: *Atti dei Convegni di Venosa Napoli Roma*. Venosa, Edizioni Hosanna, 1994; pp. 179-204.
- ✓ Galinsky, Karl. “El estado actual de la interpretación de la poesía romana y la escena crítica contemporánea”. En: *Auster* 2, La Plata, UNLP, C.E.L., 1997, pp. 11-45.
- ✓ Galinsky, Karl. *Augustan Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Se trata de una introducción interpretativa de carácter sinóptico a los principales aspectos de la cultura augustea debido a un autor único, no a un equipo, en varias décadas, concretamente desde *The Roman Revolution* de Sir Ronald Syme (1939), pero con diferentes objetivos. Es fruto de una prolongada elaboración de más de un cuarto de siglo. Las investigaciones eruditas del s. XX han producido trabajos extraordinarios de aspectos recortados o de innumerables cuestiones de detalle, pero la compartimentación no ayuda a examinar un todo interrelacionado como es el período

del principado, paradigmático para la civilización occidental. El autor pretende una perspectiva concisa, pero de amplia alcance sobre la historia, ideas, arte, literatura, arquitectura, religión, etc., comprensiva y no reprobadora del fenómeno augusteo a la inversa de Syme, para quien tanto Virgilio como Horacio son ‘*organizadores de la opinión pública de una organización de poder*’. Syme suavizó su temprano juicio en los *Roman Papers* de 1979.

Para el autor hay en Augusto un liderazgo genuino que produjo una cultura notable por su creatividad y trascendencia. En Galinsky, siguiendo a Dionisio de Halicarnaso, ‘metabolé’ (revolución) equivale a ‘*restauration*’ considerando más bien una ‘*evolution*’ en el largo período augusteo y juzgando a su libro sólo una parte de la ‘*evolution of Augustan scholarship*’.

- ✓ Galinsky, Karl. *The interpretation of Roman Poetry: Empiricism or Hermeneutics?* Studien zur klassischen Philologie, 67. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris. Peter Lang, 1992.
- ✓ Gigante, Marcello. “Orazio: l’effimero diventa eterno”. En: *Atti dei Convegni di Venosa Napoli Roma*. Venosa, Edizioni Hosanna, 1994; pp. 299-314.
- ✓ Grammatico, Giuseppina. “El concepto de muerte en la tradición romana”. En: *Signos* XIII, 17, Valparaíso, 1982, pp. 97-113.
- ✓ Granarolo, Jean. *D’Ennius à Catulle*. Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Indagación excelente sobre la lírica preneotérica, campo bastante virgen, y los vínculos de ésta con la poesía helenística mostrando rasgos incipientes que se continuarán en la caracterización del *lepos* neotérico, especialmente el de Catulo; es aplicable a la lírica horaciana porque el *decus* augusteo toma elementos de éste, aunque lo supera de lejos por la admisión de una épica distinta de la catuliana y en el caso de Horacio, traspaso muy evidente en la lírica civil y en la de tema religioso.

- ✓ Griffin, Jasper. “Horace in the Thirties”. En: Rudd, Niall. Ed. *Horace 2000: A Celebration. Essays for the Bimillennium*, pp. 1-22.
- ✓ Griffin, Jasper. “Of Genre and Poems. Response to Gian Biagio Conte”. En: Galinsky, K. *The interpretation of Roman Poetry*, pp. 124-133.
- ✓ Grimal, Pierre. “De l’art de vivre à l’Art Poétique: Horace”, *Bulletin Association G. Budé*, tome 23, déc. 1964, pp. 440-449.
- ✓ Grimal, Pierre. *Horace*, Paris, Éd. du Seuil, 1958.
- ✓ Grimal, Pierre. “Les Odes Romaines d’Horace et les causes de la guerre civile”. En: *Revue d’Études Latines (REL)* LIII, 1975, pp. 135-156.
- ✓ Grimal, Pierre. “Recherche sur l’épicurisme d’Horace”. En: *REL* LXXI, 1993, pp. 154-160.

Artículo importante por las distinciones que el autor introduce al lugar común del epicureísmo horaciano.

- ✓ Grimm, R. E. “Horace’s *Carpe Diem*”. En: *Classical Journal (CJ)* 58, 1962-1963, pp. 313-317.
- ✓ Guillén Cabañero, José. *La Sátira latina*. Madrid, Akal/Clásica, 1991.
- ✓ Haase, Wolfgang. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin, W. de Gruyter, 1981. 11, *Principat*, Band 31, Teilband 3.

Este tomo 31 del ANRW dedica varios volúmenes a los poetas augusteos; a Horacio le corresponde el 31 después de los dos consagrados a Virgilio; las casi 800 páginas dedicadas a Horacio, a 30 años de su aparición mantienen su actualidad y vigencia por la eximia organización de cada artículo, la calidad de los mismos por

haber recurrido a los más renombrados especialistas, la pretensión de abarcar los grandes temas, el examen obra por obra y poema por poema y la exhaustiva y ordenada bibliografía; en fin, una obra de consulta ineludible.

- ✓ Harrison, Stephen J. *Generic Enrichment in Vergil and Horace*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- ✓ Harrison, Stephen J. "Some Generic Problems in Horace's *Epodes*: or, On (Not) Being Archilochus", Oxford, 2000. En: *Iambic Ideas: Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the late Roman Empire*. Lanham (Md) and Oxford, Ed. A. Cavarzere et al, 2001, pp. 165-186).
- ✓ Hommel, Hildebrecht. *Horaz. Des Mensch und das Werk*. Heidelberg, Kerle Verlag, 1950.

En la línea revalorizadora de la filología alemana de integración de ambos campos líricos, civil e individual, el autor va más allá destacando el paso de una filosofía epicúrea insuficiente para sus necesidades políticas y poéticas a una de rasgos estoicos más aptas para sus requerimientos de moralidad pública. Este filólogo suizo protestante considera ciertos poemas augusteos como la Oda I, 2 y la IV égloga de Virgilio como anticipadores del mesianismo cristiano por sus observaciones acerca de la doble naturaleza del héroe político.

- ✓ Johnson, William Roger. *The idea of Lyric*. Berkeley, University of California Press, 1982.
- ✓ Kelly, Stephen T. "The shackles of forgetfulness: Horace, C. IV,7". En: *Latomus* XLI, 1982, pp. 815-816.
- ✓ Kiernan, Victor Gordon. *Horace. Poetics and Politics*, New York, Saint Martin's Press, 1999.

Libro no de un filólogo erudito ni de un historiador de la antigüedad clásica, sino de un estudioso empeñado en hacer gustar de la poesía de Horacio a sus alumnos y hacerla vívida, lo que no quiere decir que le falte erudición, sino que sabe disimularla para lograr su objetivo; recuerda aleccionadoramente la frase de D. Ross, el gran estudioso de Aristóteles que egresó del 'college' ignorando que los clásicos con los que se ejercitaba eran literatura; esa es la primera intención de Kiernan: hacer gustar la poesía de Horacio realizando un examen integrador de su vida, escritos y ámbito histórico en que se desarrolló. Sigue la división conocida entre poesía pública y privada y su aporte puede encontrarse en el campo de lo público o civil, donde se refiere a los aspectos generales, políticos, del patriotismo itálico, a la tan mentada relación con Augusto y a la discusión sobre la religiosidad del poeta; para Kiernan hay una exposición burlona de la religiosidad oficial y no se mete con el significado personal que los dioses podrían tener para él, pero sí añade, que H. pudo aceptar la creencia en los *parvos deos* hogareños y urbanos más que en los *di maiores*, sin llegar a las raíces de sus creencias.

- ✓ Kilpatrick, R. "An interpretation of Horace's Epode 13", *C.Q.* 20, 1970, pp. 135-141.
- ✓ Kissel, Walter. *Horaz 1936-1975: "Eine Gesamtbibliographie" en Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin, W. de Gruyter, 1981. 11, *Principat*, Band 31, Teilband 3. pp. 1436-1515.

La bibliografía más completa y ordenada hasta 1981, siempre aprovechable y excelente guía.

- ✓ Klingner, F. *Römische Geisteswelt*, München, 1965.

El editor teubneriano de Horacio reúne en este tomo numerosos estudios, entre ellos uno titulado ‘Pensamientos sobre Horacio’, orientado al reconocimiento de la grandeza de su poesía de impronta pindárica como expresión de valores ético-religiosos educadores de la comunidad.

Añade a esta valoración ya reconocida, que es la validez de la acción moral del ‘Princeps’, la que hace descubrir a Horacio su vocación de poeta vate, mediador entre el plano divino y el humano, con una propensión a sentirse la voz de las aspiraciones populares y a esa exigencia profunda de su espíritu obedece el hecho de que sus modelos sean Arquíloco en los inicios y después Alceo y Píndaro.

- ✓ La Penna, Antonio. *Orazio e l' ideologia del principato*, Torino, Einaudi, 1963.

En una línea opuesta a la de Fraenkel, La Penna se sitúa más bien en la que parte de Mommsen, quien juzga la lírica civil como “poesía cortesana” (höfische Dichtung) con seguidores en Italia. Siendo el autor, también destacado dirigente universitario del Partido Comunista, es el más importante cuestionador de la poesía civil de Horacio, a la que le niega validez artística, lo que según él, no quiere decir carencia de autenticidad (ésta sería necesaria al poeta, pero no suficiente) ni de refinamiento. El crítico objeta una retórica cívica (solemnidad de las formas, decoro y esplendor de imágenes, gravedad de la frase, etc.) cuya valuación habría quedado anclada en el s. XVIII.

Por el contrario, reconoce que esa lírica política vale como testimonio histórico del principado augusteo. Esta postura que disocia los valores literarios de los testimoniales de una época, es compartida por E. Castorina que opone un Horacio a un “Antihoracio”, pero no siempre ha encontrado continuadores en la filología itálica.

- ✓ La Penna, Antonio. *Orazio e la morale mondana europea*, Firenze, 1968.
- ✓ La Penna, Antonio. “Schizzo di una interpretazione di Orazio partendo dal primo libro delle *Epistole*”. En: *ASNP* 18, 1949, pp. 14-48.
- ✓ Lieberg, Godo. “Horace et les Muses”. En: *Latomus* XXXVI, Fasc. 4, 1977, pp. 962-988.
- ✓ McNeill, Randall L. B. *Horace. Image, Identity, and Audience*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2001.

El autor declara que cuando pensó en el plan de esta obra se enfrentó con la postura crítica antiautobiográfica que señalaba dos Horacios: el construido con su poesía y el real, que no sería el que descubren sus textos; ante esta extrapolación a la que tiende la crítica actual se queda con el sensato criterio de Gilbert Highet: la imagen que nos revela Horacio en su poesía no es una creación totalmente artificial ni una revelación enteramente verdadera; el planteo viene a cuenta porque Mac Neill pretende de entrada dar una imagen del de Venusa, que resulta múltiple y variada en razón de las distintas audiencias que recepcionaban al poeta, entender esto nos permite percibir la diversa dimensión de su obra. Con buen criterio la intención del autor es mostrar una postura reconciliante frente a las que se presentan antagónicas señalando que la biografía y la retórica están unidas en Horacio con un designio inextricable; para eso explora el empleo de las auto-imágenes creadas por el poeta e intenta una reconstrucción del entorno social, político y artístico en que estos poemas fueron escritos y recibidos.

- ✓ Mette, Hans Joachim. “‘Genus tenue’ und ‘Mensa tenuis’ bei Horaz”. En: *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 167-182.
- ✓ Moles, John. L. “Politics, Philosophy, and Friendship in Horace Odes 2, 7”. En: *QUCC*, Nuova serie 25, n° 1, 1987, pp. 59-72.

Artículo que desnuda el cambio político de Horacio con la crítica a la conducción errada del ejército republicano en Filipos por parte de Bruto, la valoración positiva de la amnistía y la toma de distancia del poeta de su antiguo camarada de batalla, lo que no obsta a la continuidad de la amistad, además de reclamar un reconocimiento intelectual al mérito del Príncipe, aunque no lo nombre.

- ✓ Moritz, L. A. “Some ‘central’ thoughts on Horace *Odes*”. En: *The classical Quarterly*, new series vol. XVIII, n° 1, May 1968, pp. 116-131.
- ✓ Musurillo, Hebert. “The poet’s apotheosis: Horace, Odes I, 1”. En: *TAPha* 93, 1962, pp. 230-239.
- ✓ Nasta, Marcela. “Horacio, *Carm.* I, 14: *Navis pro re publica tantum?*” En: *Argos*, XXI, n° 21, Buenos Aires, 1997, pp. 31-43.
- ✓ Norberg, Dag. “La divinité d’Auguste dans la poésie d’Horace”. En: *Eranos* 44, 1946, pp. 389-403.
- ✓ Norberg, Dag. “Le quatrième livre des odes d’Horace”. En: *Emerita* XX, semestre 1, 1952, pp. 95-107.
- ✓ Norberg, Dag. *L’Olimpionique, le poète et leur renom éternel*, Uppsala, Uppsala Univ. Arsskrift, 1945.
- ✓ Oliensis, Ellen. *Horace and the rhetoric of authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- ✓ Pasquali, Giorgio. *Orazio lirico*, Firenze, Le Monnier, 1966.

Este libro editado en 1920 fue ‘*aggiornado*’ en 1966 por A. La Penna con una breve, pero enjundiosa introducción y un copioso apéndice bibliográfico incluido en las notas finales con selección de las mejores publicaciones horacianas hasta ese entonces.

El objetivo de Pasquali ha consistido en dilucidar las fuentes griegas de la lírica horaciana y los elementos romanos que le dan carta de ciudadanía.

En su ordenamiento comienza con la lírica arcaica señalando la fuerte impronta de Alceo, aunque no la de Safo; el grueso del volumen está dedicado a dilucidar la deuda de Horacio con la poesía helenística haciendo hincapié en los temas y motivos del lirismo alejandrino presentes en su obra; resulta incompleto en cuanto a la romanización de su lírica, acotada al análisis de las seis odas del libro III llamadas ‘romanas’, por eso las notas de La Penna tratan de cubrir ese vacío del que Pasquali mismo era conciente.

- ✓ Pietrusinski, D. “Apothéose d’Auguste par la comparaison avec les Héros grecs chez Horace et Virgile”. En: *Eos* LXVI, 1978, pp. 249-266.

Junto con el artículo de D. Norberg sobre el mismo tema presenta un aporte destacado sobre los antecedentes del catálogo de héroes y los motivos por los cuales Augusto es incluido en el mismo, aunque ambos pueden aún profundizarse.

- ✓ Pighi, Ioannes Baptista. “De sacris Horatii carminibus”. En: *Latinitas*, 1962, pp. 171-182.
- ✓ Pöschl, Viktor. *Horazische Lyrik*, Heidelberg, K. Winter, 1970.

- ✓ Pöschl, Viktor. *L'influence grecque sur la poésie latine de Catulle à Ovide*, Genève, F. Hardt, 1956.

A este estudioso le debemos una consagración notable a la poesía augustea, en particular a Virgilio con su magnífico estudio sobre la *Eneida* (Imagen y Símbolo) y a Horacio. A esclarecer el tan trillado tema de las relaciones entre la lírica civil y la individual en el poeta de Venusa le dedicó este pequeño gran opúsculo, otro a dilucidar la III, 29, la gran oda a Mecenas y un tercer volumen sobre su lírica que recoge finísimos y densos análisis de algunas odas, según nuestra información.

Para muchos críticos es perturbadora y poco clara la actitud del poeta respecto de la política y en particular de Augusto dado su pasado republicano. Pöschl resume las opiniones divergentes, pero él personalmente busca una articulación de ambas tensiones y lo logra analizando los elementos cívicos que se deslizan en la lírica individual y los privados existentes en la pública; Pöschl no se deja llevar por la devaluación del lirismo cívico que siguió a la postguerra, intenta explicar inconsistencias y posibles contradicciones señalando en Horacio una legítima evolución de sus criterios, surgida de su experiencia política.

- ✓ Pöschl, Viktor. "Poetry and philosophy in Horace". En: *The Poetic Tradition. Essays on Greek, Latin and English Poetry*. Baltimore, The John Hopkins Press, 1968, pp. 47-61.
- ✓ Pociña, Antonio. "La literatura de la muerte en Roma". En: García González, J. M. y Pociña, A. *En Grecia y Roma: las gentes y sus cosas*. Universidad de Granada. Sociedad Española de Estudios Clásicos, Granada, 2003, pp. 279-295.
- ✓ Putnam, Michael. *Artifices of Eternity: Horace's Fourth Book of Odes*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

Uno de los escasísimos comentarios al IV Libro de Odas. Si bien sus criterios son discutidos el estudio cobra mayor interés al no contarse aún con un comentario de Nisbet, Rudd o West al Libro IV.

- ✓ Putnam, Michael. *Essays on Latin Lyric, Elegy and Epic*. New Jersey. Princeton University Press, 1982.
- ✓ Putnam, Michael. "Horace Carm. 2. 9: Augustus and the Ambiguities of Encomium". En: *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and his Principate*, Berkeley, Berkeley University Press, 1990. pp. 212-238.
- ✓ Quinn, Kenneth. *Horace: the Odes*, London-New York, Routledge and Keegan, 1980.
- ✓ Quinn, Kenneth. *Latin Explorations: Critical Studies in Roman Literature*, London-New York, Routledge and Keegan, 1963.
- ✓ Race, William. H. *The classical priamel from Homer Boethius*. Leiden, Brill, 1982, 122-129.
- ✓ Reckford, Kenneth. "Horace, *Odes* I, 34: An Interpretation", En: *Studies in Philology* 63, 1966, pp. 499-532.
- ✓ Rudd, Niall. "Horace like a moralist" En: *AA.VV Horace 2000. A Celebration...*, pp. 64-88).
- ✓ Rudd, Niall. *The Satires of Horace*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- ✓ Salat, Pierre. "La composition du livre I des Odes d'Horace". En: *Latomus* XXVIII, 3, 1969, pp. 554-574.

- ✓ Santirocco, Matthew S. "Horace and Augustan Ideology". En: *Horace: 2000 years, Arethusa* 38, nº 2 and 3, 1995, pp. 225-243.

Artículo que hace más comprensible una línea de la crítica horaciana de las últimas décadas que arranca de Monmsen y en el s. XX toma nuevo impulso con la obra de Ronald Syme: la que trata de la legitimación u oposición al régimen augusteo inserta en el discurso horaciano. El autor rechaza la idea 'políticamente correcta' de que Horacio expresa su independencia con un discurso de oposición manifiestamente encubierto en una ideología de legitimación del poder.

- ✓ Santirocco, Matthew S. *Unity and design in Horace Odes*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1986.

Esta enjundiosa obra abarca sólo la composición de los tres primeros libros de Odas que vieron la luz en el 23 a.C.; es un intento para esclarecer un problema difícil: develar una estructura total que excluye una disección mecánica de los poemas; el autor pasa revista a todos los intentos realizados, pero recuerda el principio antiguo y sencillo de que la forma es inseparable del contenido y de que la unidad procede de un diseño superior. Pero para Santirocco no hay un principio único de ordenamiento; las relaciones temáticas se dan por contraste o semejanza, por contigüidad o lejanía, por dinamismo o estática, no sólo por metro, destinatario, tema, imagería, estructura interna individual, tono, etc. Cualquier intento de percepción del diseño, en cuanto plausible y significativo debe concordar con una interpretación auto-consistente de cada oda.

- ✓ Schilling, Robert. "Les Castores Romains". En: *Hommages à George Dumézil*, Coll. *Latomus* 45, 1960, pp. 177-192.

Este estudio contiene una reflexión simultánea con el siguiente sobre el tema de los gemelos, pero plantea otros problemas culturales: ¿por qué en 484 a.C. dentro del pomerio ha sido erigido un templo a una divinidad extranjera? La epigrafía confirma la motivación señalada por Tito Livio II, 20, 12 sobre la intervención de los Dióscuros a favor de los romanos en la batalla del lago Regilo en 499 a.C., por lo que el vencedor prometió erigir un templo en el Foro en acción de gracias, lo que cumplió su hijo, pero sólo a Cástor, pero durante el Principado Augusto restauró el templo incluyendo a Pólux, el puramente humano dado que la intervención prodigiosa fue de ambos.

- ✓ Schilling, Robert. "Romulus l'élú et Rémus le reprouvé". En: *REL* 38, 1961, pp. 182-199.

El autor analiza como una constante que cuando actúan hermanos gemelos, la elevación de uno comporta el descenso o el eclipse del segundo, lo que ejemplifica con el caso de Rómulo y Remo, ambos '*Martigenae*', comparable con algunas restricciones al de Cástor y Pólux, donde sólo el primero es hijo de Zeus; la trayectoria pareja de ambos hasta la fundación se bifurca a partir de ese hecho; en el Horacio del epodo VII, Rómulo es el Caín de un Remo Abel, pero en las Odas Rómulo se convierte en el antecedente latino de la apoteosis de Augusto en la misma línea enniano-*virgiliana*. En Cicerón se invierte la situación bien considerado en *De re publica*, ya no lo es en *De officiis*, tal vez por la situación política implícita en el paralelo entre Rómulo y Julio César. El cambio político de Horacio hace que el paralelo Rómulo-Augusto favorezca por su augusteísmo una mutación favorable en la figura de Rómulo.

- ✓ Schrijvers, Pieter H. “Horace moraliste”. En: AA.VV. *Horace. L’œuvre et les imitations. Un siècle d’interprétations*. Entretiens sur L’Antiquité Classique. Tome XXXIX éd par Walther Ludwig. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1993, pp. 41-94.
- ✓ Sequeiros, Víctor Agustín. *Género Literario y Recusatio en la Lírica Horaciana*. UNLP, 2002, inédita.
- ✓ Sequeiros, Víctor Agustín. “Horacio y la *recusatio* de la elegía amorosa”. En: *Auster* 14, La Plata, UNLP, CEL, 2009, pp. 47-62.
- ✓ Setaioli, Aldo. “Gli *Epodi* di Orazio nella critica dal 1937 al 1978”. En: *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt, II Principat*, Band 31, 3 (Horaz), pp.1674-1788.

Excelente estudio con análisis y bibliografía exhaustiva sobre cada epodo hasta 1981; la bibliografía posterior no puede obviarlo y la que hemos examinado no aporta mucho o sólo profundiza algunas líneas de investigación, por ej. la métrica, en la obra colectiva dirigida por Carmen Codoñer.

- ✓ Setaioli, Aldo. “Horace: l’âme et son destin”. En: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*. 25, Núm 2. Madrid, 2005, pp. 51-66.

Es uno de los escasos artículos que han tratado de abarcar el problema del alma en toda la obra horaciana. Sin embargo, no contempla los diversos matices que pueden observarse en su obra lírica, especialmente los que lo alejan de su estapa excéptica epicúrea y juvenil.

- ✓ Setaioli, Aldo. “Orazio e l’oltretomba”. En: *Orazio. Umanità Politica Cultura*. Perugia, 1995, pp. 53-66.
- ✓ Silk, Edmund T. “Notes on Cicero and the Odes of Horace”. En: *Yale Classical Studies*, vol. XIII, 1952, pp. 147-158.
- ✓ Smith, Peter. “Poetic Tensions in the Horatian *recusatio*”. En: *American Journal Philology* 89, 1968, p. 56
- ✓ Syndikus, Hans Peter. “Die Einheit des Horazischen Lebenswerks”. En: AA.VV. *Horace. L’œuvre et les imitations. Un siècle d’interprétations*. Entretiens sur L’Antiquité Classique. Tome XXXIX éd par Walther Ludwig. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1993, pp. 207-256.
- ✓ Thill, Andrée. *Alter ab illo. Recherches sur l’imitation dans la poésie personnelle à l’époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- ✓ Tovar, Antonio. “Horacio”. En: AA.VV. *Historia de la literatura latina*. Carmen Codoñer Editora. Madrid, Cátedra, Crítica y Estudios Literarios, 2006, pp. 122-153.
- ✓ Traina, Alfonso. “Semantica del *carpe diem*”. En: *RFIC* 101, 1973, pp. 5-21.
- ✓ van Rooy, Charles August. *Studies in Classical Satire and related literary Theory*, Leiden, Brill, 1966, cap. III, pp. 50-89.
- ✓ von Albrecht, Michael. *Storia della Letteratura latina*, Torino, Einaudi, 1995, vol II, pp. 715-788.
- ✓ Wagenvoort, Hendrik. *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden, Brill, 1956.
- ✓ Wagenwoort, Hendrik. *Vergil’s vierte Ekloge und das sidus Julium*. Amsterdam, Acad. des Sciences, 1929.
- ✓ Wili, Walter. *Horaz und die augusteische Kultur*, Basel, 1948.

- ✓ Wilkinson, Lancelot Patrick. *Horace and his Lyric Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.

Es la obra de estudioso que gusta y ama la lírica horaciana, pero que con finura devalúa el campo de la poesía cívica, le atribuye una equívoca conducta política, porque es negativa su opinión sobre Augusto, en la línea del Ronald Syme de *The Roman Revolution*, del cual se reconoce explícito deudor.

Otro aporte interesante resulta el reconocimiento de la unión de 'ars' e 'ingenium' que otros tienden a separar, aunque el concepto de 'ars' se presente como dominante en un poeta que trabaja extremadamente con 'labor limae' sus textos. Reconoce la deuda con Calímaco siguiendo a Pasquali. Es en el campo de la estética y de la técnica poética donde se localizan los mejores aportes de esta obra.

- ✓ Williams, Gordon. *The nature of the roman poetry*. Oxford Clarendon Press, 1970.
- ✓ Woodman, Anthony John. "Eheu fugaces". En: *Latomus* XXVI, fasc. 2, 1967, pp. 377-399.
- ✓ Woodman, Anthony John. "Horace, Odes II, 3". En: *Am. J. Ph.* n° 91, 1970, pp. 165-180.
- ✓ Woodman, Anthony John. "Horace's Odes *Diffugere nives* and *Solvitur acris hiems*". En: *Latomus* XXXI, fasc. 3, 1972, pp. 752-778.
- ✓ Zetzel, James E. G. "Roman Romanticism and other fables". En: Galinsky, Karl. *The interpretation of Roman Poetry*, pp. 41-57.
- ✓ Zielinsky, Theodore. "Le messianisme d'Horace". En: *L'Antiquité classique* 8, 1939.

Artículo que no ha perdido vigencia como otros estudios del mismo autor dado su carácter abarcativo y que profundiza como poquísimos críticos lo han hecho, la asunción de la figura de Augusto por parte de Mercurio en oda I, 2 considerándola como un excepcional descenso divino al revestir una forma humana, de allí que hable de una oda mesiánica paralela a una égloga mesiánica.

- ✓ Zumwalt, Nancy K. "Horace, C. I, 34: Poetic change and political equivocation". En: *TAPhA* 104, 1975, pp. 435-467.

Artículo muy parcial que analiza la oda I, 34 como un cambio de Horacio en la línea poética o, a lo sumo, política omitiendo una interpretación filosófica o religiosa.

Estudios y artículos teóricos y complementarios:

- ✓ Barrow, Reginald. H. *Los romanos*. México, FCE, 1982.
- ✓ Barthes, Roland. "El efecto de realidad". En: *Lo verosímil*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 95-112.
- ✓ Bloom, Harold. *El canon occidental*. Barcelona, Anagrama, 1995.
- ✓ Bourdieu, Pierre. *Les règles de l'art*. Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- ✓ Buffière, Félix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- ✓ Buisel, María Delia. "La carta de Hildegarda de Bingen al Capítulo de Maguncia y el origen de la música". En: Fraboschi, A. A. *Conociendo a*

Hildegarda. *La abadesa de Bingen y su tiempo*. Actas de la 1ª Jornada Interdisciplinaria. Buenos Aires, Educa, 2003, pp. 111-120.

- ✓ Calderón de Cuervo, Elena. “El mito de Orfeo y la invención de la lírica”. Mendoza, s/ed., 2010.

Escrito inédito que la autora ha tenido la gentileza de preparar al ser consultada sobre la lírica y los géneros literarios en enero de 2010.

- ✓ Calderón de Cuervo, Elena. “El problema de los géneros en los virreinos hispanoamericanos”. En: *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*. Madrid, año VIII, 2002, pp. 13-26.
- ✓ Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980□
- ✓ Cerezo Magán, Manuel. “Aristóteles y la teoría del género literario”. En: *Faventia*, Lleida, 17-2, 1995, pp. 33-44.
- ✓ Cohen, Jean. *Estructura del lenguaje poético*, Madrid, Gredos, 1970.
- ✓ Cornavaca, Ramón. “Muerte, filosofía y persuasión: El discurrir ante la muerte en *Fedón* de Platón y *De anima et Resurrectione* de San Gregorio de Nisa”. En: *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida. Muerte. Cultura*, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, t. I; pp. 291-299.
- ✓ De Maistre, Joseph. *Les soirées de Saint-Pétesbourg*. Lyon, Louis Lesne Éditeur, 1842.
- ✓ des Places, Édouard (S.J.). *Syngeneia. La parenté de l’homme avec Dieu d’Homère a la Patristique*. Paris, Klincksieck, 1964.
- ✓ Disandro, Carlos Alberto. *Filosofía y Poesía en el Pensar Griego*. La Plata, Ed. Hostería Volante, 1974.
- ✓ Disandro, Carlos Alberto. *Humanismo. Fuentes y desarrollo histórico*. La Plata, Decus, 2004.
- ✓ Disandro, Carlos Alberto. *Tránsito del Mythos al Logos*. La Plata, Decus, 2000.
- ✓ Dodds, Eric Robertson. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press, 1964.
- ✓ Ducrot, Oswald. *El decir y lo dicho*. Buenos Aires, Hachette, 1984, cap. V: *La noción del sujeto hablante*, pp. 251-277.
- ✓ Elorduy, Eleuterio. *El estoicismo*. Madrid, Gredos, 1972, t. I y II.
- ✓ Ernout, Alfred- Meillet, Antoine. *Dicctionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1959.
- ✓ Fabro, Cornelio. *Introducción al problema del hombre. La realidad del alma*. Madrid, Rialp, 1982.
- ✓ Fabro, Cornelio. *L’Anima*. Segni, Editrice del Verbo Incarnato (EDIVI), 2005.
- ✓ Favarger, Claude, Schaerer, René et al. *El hombre frente a la muerte*. Buenos Aires, Troquel, 1964.
- ✓ Festugière, André Jean. *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires, Eudeba, 1960.
- ✓ Fränkel, Hermann. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*. Madrid, Visor, 1993.
- ✓ Frank-Duquesne, Albert. *Ce qui t’attend après ta mort*. Paris, Desclée de Brouwer, 1950.

- ✓ Frege, Gotlov. "Sobre el sentido y la denotación". En: AA.VV. *La búsqueda del significado*, Luis Valdez Villanueva editor, Murcia, Universidad de Murcia, 1991, pp. 24-35.
- ✓ Friedrich, Hugo. *La estructura de la lírica moderna*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- ✓ Frutiger, Perceval. *Les mythes de Platon. Étude philologique et littéraire*. Paris, Alcan, 1930.
- ✓ Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. New York, Athenaeum, 1967.
- ✓ Frye, Northrop. "The Nature of Satire". En: *Quarterly* 14, Toronto, University of Toronto, 1944, pp. 75-89.
- ✓ Genette, Gérard. "Fronteras del relato". En: A.A.V.V. *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1968, pp. 193-208.
- ✓ Genette, Gérard. "Géneros, tipos, modos". En: Garrido Gallardo, A. compilador, *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco, 1988, pp. 183-233.
- ✓ Genette, Gérard. "Lenguaje poético y poética del lenguaje". En: AA.VV. *Estructuralismo, estructura y literatura*, Bs. As., Tiempo contemporáneo, 1962.
- ✓ Glover, T. R. *El mundo antiguo*. Buenos Aires, Eudeba, 1977.
- ✓ Gómez Robledo, Antonio. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ✓ Grammatico, Giuseppina. "El descenso al Hades de Odiseo". En: *El descenso como itinerario del alma*. Editores: G. Grammatico, A. Arbea, X. Ponce de León. Santiago de Chile, Centro de Est. Clásicos de la Univ. Metropolitana de Ciencias de la Educ., 1995, pp. 59-72.
- ✓ Griffin, Jasper. "The epic cycle and the uniqueness of Homer". En: *Journal of Hellenic Studies* 97, 1977, pp. 39-53.
- ✓ Guthrie, William Keith C. *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*. Paris, Payot, 1956.
- ✓ Hamburger, Käte. *Logique des genres littéraires*. Paris, Éd. du Seuil, 1977.
- ✓ Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- ✓ Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- ✓ Kearns, Emily. "The Gods in Homeric Epics". En: *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge University Press, 2004, pp. 59-73.
- ✓ Kirk, Geoffrey. Stephen. y Raven, John. Earle. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Gredos, 1974.
- ✓ Lagrange, Marie-Joseph. *Critique Historique. Les Mystères: L'Orphisme*. Paris, Lecoffre, 1937.
- ✓ Lotman, Yury. *La structure du texte artistique*, Paris, Gallimard, 1973.
- ✓ Nestle, Wilhelm Albrecht. *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona, Ariel, 1975.
- ✓ Otto, Walter. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Buenos Aires Eudeba, 1968.
- ✓ Pépin, Jean. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- ✓ Pépin, Jean. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris, Études Augustiniennes, 1976.

- ✓ Petersmann, Hubert. “Muerte, alma y más allá en la creencia popular de los griegos y los romanos desde el punto de vista lingüístico”. En: *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida. Muerte. Cultura*, B. Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, t. II; pp. 262-278.
- ✓ Petit de Murat, Mario. “Lecciones sobre la vida humana”. En: *Moenia*. XXIV, Buenos Aires, Centro de Estudios Tomistas, 1986, pp. 97-116.
- ✓ Pfeiffer, Rudolf. *Historia de la Filología Clásica – Desde los comienzos hasta el final de la época helenística*. Versión española de Justo Vicuña y Rosa Lafuente. Madrid, Gredos, 1981.

Famoso por su edición de Calímaco. En esta monumental historia de la filología ofrece abundantes citas de los filólogos antiguos, renacentistas y modernos. Sin embargo no le da la misma importancia al milenio medieval, como sí lo hacen L. Reynolds y N. Wilson en *Copistas y Filólogos*. Las vías de transmisión de la literatura griega y latina. Versión española de M. Sánchez Mariana. Madrid, Gredos, 1995.

- ✓ Philippe, Marie-Dominic. *Lettre à un ami. Itinéraire philosophique*. Paris, Éditions Universitaires, 1992.
- ✓ Philippe, Marie-Dominic. *Les trois sages*. Paris, Fayard, 1994.
- ✓ Pieper, Joseph. *Muerte e inmortalidad*. Barcelona, Herder, 1970.
- ✓ Pieper, Joseph. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984.
- ✓ Rego, Francisco. *La relación del alma con el cuerpo*. Buenos Aires, Gladius, 2001.
- ✓ Reisz de Rivarola, Susana. *Teoría Literaria. Una propuesta*. Lima, Pont. Univ. Cat. del Perú, 1986.
- ✓ Rey Altuna, Luis. *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Madrid, Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1959.
- ✓ Ricoeur, Paul. *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999.
- ✓ Ricoeur, Paul. *Métaphore vivante*. Paris, Laisay, 1975.
- ✓ Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- ✓ Romano, Alba. *Irony in Juvenal*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1979.

Estudio especializado sobre la sátira de Juvenal, pero con válidas consideraciones acerca de Horacio, particularmente las referidas a las Sátiras.

- ✓ Rosenmeyer, Thomas. “Ancient Literary Genres. A mirage”? *Yearbook of Comparative and general Literature* 34, 1985, pp. 74-84.
- ✓ Sarlo, Beatriz. “Literatura e historia”. En: *Boletín de Historia Social Europea*, nº 3, La Plata, UNLP, 1991.
- ✓ Schaerer, René. *L’homme antique et la structure du monde intérieur*. Paris, Payot, 1958.
- ✓ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Trad. Fran. de S. Jankélévitch, Paris, 1945.
- ✓ Sciacca, Michele Federico. *Muerte e inmortalidad*. Barcelona, Editorial Luis Miracle, 1962.
- ✓ Sequeiros, Octavio. “Un cielo de utilería en la República platónica”. En: *Moenia* XXVI/XXVII, Buenos Aires, Centro de Estudios Tomistas, Septiembre/Diciembre 1986, pp. 45-82.

- ✓ Sequeiros, Víctor Agustín. “La *ψυχή* homérica como medida de lo humano”. En: *Itinera. Homenaje al Dr. Alberto J. Vaccaro*. La Plata, UNLP, FACHE, CEL, pp. 427-454.
- ✓ Snell, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, Claassen Verlag, 1955.
- ✓ Snell, Bruno. *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, Editorial Razón y Fe, 1965.
- ✓ Steffens Soler, Carlos. “Mitología e Historia”. En: “Trabajos y comunicaciones” n° 4, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Plata, 1954.
- ✓ Stierle, Karlhein. “Identité du discours et transgression lyrique”. En: *Poetica* 32, 1977, pp. 422-441.
- ✓ Taylor, Alfred Edward. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford at the Clarendon Press, 1962.
- ✓ Taylor, Alfred Edward. *Plato, the man and his Work*. New York, 1936.
- ✓ Todorov, Tzvetan. *Genres du discours*. Paris, Éditions du Seuil, 1978.
- ✓ Todorov, Tzvetan. *Introducción a la literatura fantástica*, Barcelona, Ed. Buenos Aires, 1982.
- ✓ Torres, Daniel. *La escatología lírica de Píndaro y sus fuentes*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2007.

El autor parte de la afirmación pindárica de la sobrevida del alma más allá de la muerte para analizar la escatología de la Olímpica II; su planteo es aplicable a Horacio que adscribió parte considerable de su lírica a la poética de Píndaro.