

## EL SIGNIFICADO DEL VERBO ΣΥΝΟΥΣΙΟΟΜΑΙ \*

R. Serrano

§ 1. El propósito del presente artículo es ofrecer un breve análisis del significado del verbo συνουσιόομαι, partiendo de su empleo en el escolio inicial de los *Comentarios Anónimos Griegos a la Ética a Nicómaco*.

§ 2. En efecto, en el mencionado escolio se comenta la frase ἡ μὲν διανοητικὴ (sc. ἀρετὴ) τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας<sup>1</sup> (la [virtud] intelectual procede sobre todo de la enseñanza) de la siguiente forma: τοῦτό φησι, διότι καὶ φύσεως δεῖ. ἢ καὶ ὅτι συνουσιώται τῇ κατὰ τὴν σοφίαν, ἢ ἔστιν ἀρετὴ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ, καὶ τὴν κατὰ τῆ φρόνησιν, ἢ ἔστι τοῦ πρακτικοῦ ἀρετὴ, αἷ καὶ διὰ τῆς οἰκείας ζητήσεώς τε καὶ εὐρέσεως περιγίνονται<sup>2</sup>, donde aparece utilizado el verbo συνουσιόομαι, un término de muy escaso uso, cuya comprensión, sin embargo, es imprescindible para la correcta interpretación del comentario.

§ 3. Roberto Grosseteste, en su traducción de los *Comentarios Anónimos a la Ética a Nicómaco*, lo traduce como *consubstantiatur*<sup>3</sup>, utilizando el

\* El presente artículo es la versión reelaborada de un apéndice a la tesis doctoral que, bajo el título de *Los comentarios anónimos griegos a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, fue presentada en octubre de 1987 en la Universidad de Sevilla. Desearía aquí expresar mi más sincero agradecimiento al Prof. Dr. Don Alberto Díaz Tejera, que dirigió la tesis mencionada, así como al Prof. Dr. L. Angelelli, Ordinario de Lógica de la Universidad de Austin (Texas), que hizo valiosas sugerencias para la interpretación del contenido de los textos que se citan.

<sup>1</sup> Arist., *EN*. 1103 a 15.

<sup>2</sup> *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea Commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca*, XX, ed. G. Heylbut, Berlín, 1892, 122, 4-6.

<sup>3</sup> *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics in the latin translation of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln († 1253)*, ed., H. P. F. Mercken, Leiden, 1973.

mismo término que aparece en el *Thesaurus Graecae Linguae: consubstantiari. Pro cohaere et conjunctum esse substantiali ratione*<sup>4</sup>.

LSJ<sup>9</sup>, sin embargo, da el significado «estar esencialmente unido a» y ofrece una serie de lugares, de autores pertenecientes al período comprendido entre los siglos III y VII d.C<sup>5</sup>. Así las cosas, parece necesario hacer un breve examen del empleo de verbo, que nos permita formular con precisión cuáles son su significado y uso.

§ 4. El término no aparece en el *Corpus* aristotélico; sin embargo, el filósofo griego sí emplea el sustantivo συνουσία, del que se deriva el verbo en cuestión.

§ 5. Pues bien, el significado más frecuente de συνουσία en Aristóteles es el de unión carnal<sup>6</sup>. Junto a ese sentido restringido, aparece otro más amplio en el siguiente texto de la *Metafísica*, en el que el autor se refiere a algunas soluciones, que rechaza, para el problema de la unidad de la definición: διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀπορίαν οἱ μὲν μέθεξιν λέγουσι, καὶ αἰτιόν τι τῆς μεθέξεως καὶ τί τὸ μετέχειν ἀποροῦσιν οἱ δὲ συνουσίαν ψυχῆς ὡσπερ Λυκότρων φησὶν εἶναι τὴν ἐπιστήμην τοῦ ἐπίστασθαι καὶ ψυχῆς. οἱ δὲ σύνθεσιν ἢ σύνδεσμον ψυχῆς σώματι τὸ ζῆν. καίτοι ὁ αὐτὸς λόγος ἐπὶ πάντων καὶ γὰρ τὸ ὑγιαίνειν ἔσται ἢ συνουσία ἢ σύνδεμος ἢ σύνθεσις ψυχῆς καὶ ὑγείας, καὶ τὸ τὸν χαλκὸν εἶναι τρίγωνον σύνθεσις χαλκοῦ καὶ τριγώνου, καὶ τὸ λευκὸν εἶναι σύνθεσις ἐπιφανείας καὶ λευκότητος<sup>7</sup> («a causa de esta dificultad, unos hablan de ‘participación’, y se plantean el problema de cuál es la causa de esa participación y qué significa ‘participar’. Otros hablan de unión (συνουσία), de la forma en que Licofrón dice que el conocimiento es la unión entre el hecho de conocer y el alma. Otros dicen que la vida es la composición (σύνθεσις) o conexión (σύνδεσμος) del alma con el cuerpo. Sin embargo, la misma definición es válida en todos los casos: así gozar de buena salud será la unión, conexión o composición del alma y la salud; ser un triángulo de bronce, la composición de bronce y triángulo, y ser blanco, la composición de superficie y blancura»).

§ 6. En el texto se pueden apreciar los siguientes puntos:

1. Algunos autores designan con los términos συνουσία, σύνθεσις y σύνδεσμος una unión substancial, como la que existe entre cuerpo y alma.
2. Aristóteles critica precisamente el empleo de esos términos, que son aplicables a uniones substanciales (como la que se da entre la salud y el sujeto sano).

§ 7. Por lo tanto, para Aristóteles, el término no designa una unión substancial (como no es unión substancial la que se da entre un sujeto sano y la sa-

<sup>4</sup> H. Stephan, *Thesaurus Graecae Linguae*, reimpr., Graz, 1954, s.v.

<sup>5</sup> LSJ<sup>9</sup>, s.v.; «to be joined essentially with».

<sup>6</sup> Vid. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, ap. *Aristotelis Opera*, vol. V, Berlin, 1870, reimpr. 1901, s.v.

<sup>7</sup> *Aristotelis Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford, 1957, reimpr. 1969, 1045 b 7-16.

lud). En definitiva, el sustantivo no constituye un tecnicismo en la filosofía aristotélica: con él designa el filósofo, tanto la unión en general como la unión carnal en particular.

§ 8. De este modo, el verbo derivado συνουσιόμαι (sólo empleado en voz pasiva) designaría el estado de «encontrarse unido a», sin referencia alguna al carácter substancial o esencial de esta unidad. Sin embargo, lo anterior sería válido para un uso estrictamente aristotélico del término. No cabe excluir *a priori* la extensión en el significado de συνουσιόμαι que, favorecida por el significado técnico del término οὐσία, podría aparecer en autores posteriores que sí emplean la palabra.

§ 9. Es necesario, en consecuencia, analizar el uso del verbo en esos autores. Dado que el objetivo final de este análisis es la aclaración del escolio inicial de los *Comentarios Anónimos a la Ética a Nicómaco*, me ceñiré a algunos empleos del término en los comentaristas a Aristóteles<sup>8</sup>:

§ 10. El primer texto, perteneciente al comentario de Dexipo a las *Categorías*, es el siguiente: ἡ μὲν γὰρ οὐσία μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα οἶον ὁ Σωκράτης τὰ ἐναντία ἐπιδέχεται παρὰ μέρος, ὥστε καὶ τὸ εἶδος ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ γένος τὸ ζῶον τὰ ἐν αὐτῷ θεωρούμενα δέξεται τὰ ἐναντία ἀνά μέρος διὰ τὸ καὶ τὸν Σωκράτην εἶναι ἄνθρωπον καὶ ζῶον. ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐχ οὕτως συμβαίνει ἦδε μὲν γὰρ ἡ πρᾶξις οἶον ἡ Ἄριστείδου καλῆ, ἦδε δὲ φαύλη οἶον ἡ Εὐρυβάτου, ὁμοίως καὶ ἡ ἕξις καθ' ἣν ἡ πρᾶξις, ἦδε μὲν σπουδαία, ἦδε δὲ φαύλη. ἄλλαι οὖν καὶ ἄλλαι εἰσὶ γινόμεναι σπουδαῖαι καὶ φαῦλαι συµμεταβάλλουσαι ἐν τῷ ἐνὶ τῶν ἐναντίων, οὐχ αἱ αὐταὶ ὥπερ αἱ ἄτομοι οὐσίαι ὑπομένουσαι τὴν τῶν ἐναντίων μεταβολήν. ὥσπερ γὰρ φέρε τὰ τέσσαρα ἐὰν ἀποβάλλῃ τὸ τέσσαρα εἶναι, οὐδὲ ἄρτιά ἐστιν, οὕτω καὶ πρᾶξις φέρε ἡ καλῆ οἶον ἡ Ἄριστείδου ἀφαιρεθεῖσα τοῦ εἶναι καλῆ καὶ δικαία οὐδὲ πρᾶξις ἔτι εἶναι λέγεται Ἄριστείδου, ἢ πάλιν ἡ Εὐρυβάτου τὸ κακῆ εἶναι μηκέτι ἔχουσα οὐδὲ πρᾶξις Εὐρυβάτου εἶναι λέγεται. εἰ μὲν γὰρ ἡδύνατο ἡ καλῆ πρᾶξις φέρε ἡ Ἄριστείδου καὶ κακῆ γενέσθαι, ἀπολέσασα τὸ καλὸν ἐδύνατο μένειν πρᾶξις· ἐπεὶ δὲ τοῦ ὅπερ ἐστὶ καλῆ πρᾶξις ἐὰν ἀφαιρεθῆ, οὐκέτι οὐδὲ ὀνομάζεται καθ' αὐτήν, εὐδηλον ὡς ἐνὶ μόνῳ συνουσιώται τῷ καλῷ, καὶ πάλιν ἡ φαύλη τῷ κακῷ. αἱ μέντοι οὐσίαι διαμένουσιν αἱ αὐταὶ τῶν ἐναντίων μεταβαλλόντων<sup>9</sup> («una única y la misma substancia [como por ejemplo, 'Sócrates'] admite contrarios parcialmente, de manera que la forma [hombre] y el género [animal] admiten parcialmente los contrarios que en él se observan, debido a que Sócrates es hombre y animal. En las demás realidades no ocurre así: una acción, como por ejemplo, la de Aristides, es buena; otra, mala, como la de Euríbatos. Y, del mismo modo, el hábito en vir-

<sup>8</sup> Hubiera sido de gran utilidad que el verbo apareciera en otros lugares de los *Comentarios a la Ética a Nicómaco*; sin embargo, el único lugar en el que se emplea el término es el ya mencionado escolio.

<sup>9</sup> *Dexippi in Aristotelis Categorías Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, 2, ed. A. Busse, Berlín, 1888, 56, 21-57, 8.

tud del cual existe la acción es ya bueno o malo. Por lo tanto, son diferentes, cambiándose en buenos o malos al estar en uno de los contrarios. Igual que si, por ejemplo, el cuatro deja de ser cuatro, ya no está completo, del mismo modo también una acción que pongamos que es buena [como la de Aristides] privada de ser buena y justa, ya ni siquiera se dice que es una acción de Aristides; o, a su vez, la de Euríbatas, si ya no posee maldad, tampoco se dice que es una acción de Euríbatas. Y es que, si la acción buena [como la de Aristides] pudiera también ser mala, aunque perdiera su maldad, podría seguir siendo una acción; pero, dado que si una buena acción se ve privada de lo que es, ya no se denomina según ella [i.e. buena acción] queda claro que συνουσιώται con uno solo de los contrarios el bien; y la mala con el mal. Por el contrario, las substancias permanecen las mismas aunque cambien los contrarios»).

§ 11. El razonamiento básico del texto citado es el siguiente:

1. las substancias admiten la unión con cualidades contrarias; por tanto, dado que
2. las acciones no admiten la unión sino con uno solo de los contrarios, en conclusión
3. las acciones no son substancias.

§ 12. En lo que se refiere al empleo de συνουσιόμαι en el texto, tenemos que:

- 1.a) una acción buena privada de ser buena deja de ser acción;
- b) una acción buena privada de lo que es, no se denomina acción;
- c) una acción buena συνουσιώται con el bien.
2. Por tanto,
  - a) dado que «lo que una acción buena es» (τοῦ τὸ ὄπερ ἐστίν) equivale a «ser buena» (τὸ εἶναι ἀγαθόν).
  - b) la relación expresada por συνουσιόμαι es la que existe entre «algo» y su esencia (ὄπερ ἐστίν).
  - c) En definitiva, συνουσιώται ha de ser traducido como «está esencialmente unido a». No cabe la traducción «está substancialmente unido a» (dado que esa unidad se produce en algo que no es una substancia).

§ 13. El segundo texto en el que desearía detenerme pertenece también a un comentario a las *Categorías*, perteneciente en este caso a Ammonio: οὐ γὰρ ἀνάγκη τὸ σῶμα ἢ λευκὸν εἶναι ἢ μέλαν (δύναται γὰρ καὶ φαῖον εἶναι), οὔτε ψυχρὸν ἢ θερμὸν (δύναται γὰρ χλιαρὸν εἶναι), εἰ μὴ ἄρα ἔν αὐτῶν ἕξ ἀνάγκης ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένῳ τῇ χιόνι τὸ λευκὸν καὶ τῷ πυρὶ τὸ θερμὸν καὶ αὐτῇ τῇ ἐπινοίᾳ, ἐπειδὴ ὥσπερ συνουσιώται αὐτῷ ἢ θερμότης, ὥσπερ καὶ τῇ χιόνι ἢ ψυχρότης ἢ λευκότης <sup>10</sup> («no es necesario que el cuerpo sea blanco y negro [también puede ser grisáceo], ni frío ni ca-

<sup>10</sup> Ammonius, *In Aristotelis Categorías Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, 4, ed. A. Busse, Berlín, 1895, 98, 22-29, 33.

liente [también puede ser tibio], a no ser que una de esas cualidades se dé necesariamente en el sujeto, como en la nieve la blancura y en el fuego el calor, y ello en el pensamiento mismo, dado que con el fuego como συνουσιώται el calor igual que el frío o la blancura con la nieve»).

§ 14. Se trata aquí de la relación entre una *cualidad* y el sujeto en que se da. Pues bien, la unión entre calor y fuego es necesaria y continua; sin embargo, evidentemente, no constituye una unión entre *coprincipios*, como sucede, por ejemplo, en la que se da entre alma y cuerpo. En consecuencia, se ha de concluir que el calor se encuentra unido al fuego *esencial*, no substancialmente.

§ 15. También Asclepio en su comentario a la *Metafísica* emplea el verbo συνουσιόομαι: ἀντίπιπτον λύει, ἵνα μή τις εἴποι πρὸς αὐτὸν ὅτι συνουσιώται ἡμῖν ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἄτε συνουσιωμένην ἔχοντες αὐτὴν ἐν τῇ ψυχῇ προχειρίζομεθα αὐτήν <sup>11</sup> («resuelve la objeción para que nadie le conteste que la ciencia συνουσιώται con nosotros y que, dado que la tenemos en el alma συνουσιωμένην, la producimos nosotros mismos»).

§ 16. El texto reproducido en el párrafo anterior comenta las siguientes palabras de Aristóteles: ἀλλὰ μὲν εἰ καὶ τυγχάνοι σύμφυτος οὔσα, θαυμαστὸν πῶς λανθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν <sup>12</sup> («pero, si realmente fuera innata, sería asombroso que poseyéramos la más alta ciencia inconscientemente»).

§ 17. La dificultad de analizar cuál es el sentido exacto de συνουσιόομαι en el texto de Asclepio citado radica en el hecho de que su autor emplea el vocablo para referirse a una opinión que rechaza.

Ahora bien, Asclepio formula implícitamente la ecuación  
 σύμφυτον εἶναι = συνουσιούσθαι

Pues bien, teniendo en cuenta que las palabras de Aristóteles acerca de ese conocimiento innato constituyen una alusión a la doctrina platónica de la ἀνάμνησις, se ha de concluir que en el texto el verbo συνουσιώται no designa una unión substancial <sup>13</sup> (de hecho, la misma doctrina de que la ciencia συνουσιώται con nosotros incluye como conclusión que nosotros *producimos* esa ciencia: como es natural, lo producido no puede ser un *coprincipio* junto con el productor, sino un tipo de unión íntima y necesaria <sup>14</sup>, similar a la que existe entre calor y fuego, en el texto anteriormente considerado.

En conclusión, sea cual fuere el pensamiento del autor criticado por Asclepio, no cabe duda de que desde una perspectiva aristotélica (dentro de la que se mueve Asclepio) el verbo en el texto ha de designar una unión necesaria (o esencial), pero no substancial.

§ 18. Veamos, por último, un texto correspondiente al comentario de Eustratio al libro I de la *Ética a Nicómaco*: ἐπεὶ τοιούτων τῇ γενέσει αὐτῆ τῶν

<sup>11</sup> *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. VI, 2 ed. M. Hayduck, Berlín 1888, 110, 7-9.

<sup>12</sup> Arist., *Metaph.* 992 b 33-993 a 2.

<sup>13</sup> Cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols., Oxford, 1924, reimp. 1966, vol. I, p. 210.

<sup>14</sup> Ése sería el pensamiento de los autores que Asclepio critica.

κατ' ἀρετὴν πράξεων συνυπάρχει ἢ ἡδονή, πῶς περίαπτόν ἐστι καὶ οὐ συνουσιώται μᾶλλον καὶ συμπεφυκεν αὐταῖς <sup>15</sup> («así pues, dado que el placer coexiste con la misma génesis de los actos virtuosos, ¿cómo es posible que sea adventicio y no que, más bien, συνουσιώται, y sea innato en ellos?»)».

§ 19. El texto resulta sumamente esclarecedor, si atendemos a que:

- 1) no sólo se da placer en los actos virtuosos,
- 2) Eustratio formula la ecuación:

$$\text{συνουσιουῖσθαι} = \begin{array}{l} 1) \text{ οὐ περίαπτον εἶναι} \\ 2) \text{ συμπεφυκέναι} \end{array}$$

Por tanto, con el verbo se designa una unión continua y necesaria (οὐ περίαπτον) pero no *exclusiva*: si A συνουσιώται con B, ello quiere decir que en B siempre se da A, pero, al mismo tiempo A puede darse también fuera de B.

§ 20. Antes de concluir este breve análisis del empleo y significado de συνουσιόομαι es necesario recordar que el sustantivo originario (συνουσία) aparece en los *Commentaria in Aristotelem Graeca* con el sentido de «unión», «reunión», «trato mutuo».

Menciono un único caso entre otros muchos: ἦν δὲ σύνηθες τὸ τοιοῦτον εἶδος τῶν λόγων τοῖς ἀρχαίοις, καὶ τὰς συνουσίας τὰς πλείστας τοῦτον ἐποιοῦντο τὸν τρόπον, οὐκ ἐπὶ βιβλίων ὥσπερ νῦν <sup>16</sup> («los antiguos acostumbraban a este modo de razonar, y la mayoría de las *discusiones* se hacían de este modo, no con libros, como sucede en la actualidad).

§ 21. Como conclusión de la breve exposición que precede, se puede decir que:

- I)
  1. El término συνουσία designa una 'unión' en sentido amplio, sin contenido técnico-filosófico alguno.
  2. En Aristóteles, el sustantivo designa una unión en general y la unión carnal en particular.
- II)
  1. El verbo derivado συνουσιόομαι aparece en una época posterior a Aristóteles.
  2. Con él, como consecuencia de su origen etimológico, se alude al estado de unión.
  3. En los comentarios griegos a Aristóteles, el término se especializa para designar una unión íntima, continua y necesaria, que en la terminología aristotélica constituye no una unión substancial, sino *esencial*. El verbo es, por consiguiente, apto para designar la unión entre un ente y su esencia o entre un sujeto y una cualidad continua y necesaria que se da en él.

<sup>15</sup> Eustratio, ap. *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea, Commentaria*, ed. cit., 83, 27-29.

<sup>16</sup> *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. II, 2. ed. M. Wallins, Berlín, 1891, 27, 12-14.

III) Ni en el sustantivo ni en el verbo derivado se aprecia relación semántica con el significado filosófico de οὐσία («substancia»).

IV) El esolío inicial de los *Comentarios anónimos griegos a la Ética a Nicómaco* debe, por tanto, ser traducido del siguiente modo: «dice esto porque también requiere de la naturaleza, o también porque está esencialmente unida a la virtud que hace referencia a la sabiduría filosófica (que es la virtud del entendimiento especulativo) y a la que hace referencia a la sabiduría práctica (que es la virtud del entendimiento práctico), las cuales advienen también mediante la investigación y descubrimientos propios».



## DOS NOTAS SOBRE BAQUÍLIDES (XVI 31 Y XIX 11)

*Máximo Brioso y Antonio Villarrubia*

### I. XVI 30-35

ἃ δύσμορος, ἃ τάλ[αι]ν', οἷον ἐμήσατ[ο]  
φθόνος εὐρυβίας νιν ἀπώλεσεν,  
δνόφεόν τε κάλυμμα τῶν  
ὑστερον ἐρχομένων,  
ὄτ' ἐπὶ ῥοδόεντι Λυκόρμαι  
δέξατο Νέσσου πάρα δαιμόνιον τέρ[ας].

En este pasaje, en un contexto referido al desventurado plan de Deyanira para recuperar el amor de su esposo pero cuya economía expresiva crea cierta aparente ambigüedad, el término φθόνος suele interpretarse con un claro sentido erótico y, en consecuencia, traducirse por «celos»<sup>1</sup>. Tampoco es infrecuente la traducción como «envidia», sin que quede en estos casos siempre evidenciado quién la siente o de qué<sup>2</sup>. Sin embargo, respecto a la

<sup>1</sup> Así R. C. Jebb, *Bacchylides. The Poems and Fragments*, Hildesheim, 1967 (Cambridge, 1905), p. 373, A. Taccone, *Bacchilide. Epinici, ditirambi e frammenti*, Torino, 1923 (1907), pp. 154-155, J. M. Edmonds, *Lyra Graeca III*, London-Cambridge (Massachusetts), 1959 (1927), p. 99, M. Balasch, *Baquillides. Odes*, Barcelona, 1962, p. 180, J. Lens, «Baquillides. Ditirambos», *EClás*. 49, 1967, pp. 163-175, esp. p. 168, A. P. Burnett, *The Art of Bacchylides*, London-Cambridge (Massachusetts), 1985, p. 124 y F. García Romero, *Baquillides. Odas y Fragmentos*, Madrid, 1988, p. 161.

<sup>2</sup> Cf., por ejemplo, R. Fagles, *Bacchylides. Complete Poems*, Westport (Connecticut), 1976 (New Haven, 1961), p. 50, H. Maehler, *Bacchylides. Lieder und Fragmente (Griechisch und Deutsch)*, Berlin, 1968, p. 91 y Ch. Segal, «Bacchylides Reconsidered: Epithets and the Dynamics of Lyric Narrative», *QUCC* 22, 1976, pp. 99-130, esp. p. 103.

primera y mayoritaria interpretación, ha de observarse que tanto en la propia obra de Baquílides como, en general, en una multiplicidad de otros textos se establece una indudable oposición entre un ζήλος positivo, motor de la emulación<sup>3</sup>, y un φθόνος negativo, malévolo y malsano<sup>4</sup>, y, en particular ya, en el lugar que examinamos hay otras razones que nos inducen a descartar el sentido erótico y, de paso, el ambiguo de «envidia». La proximidad de los vocativos ha inducido, sin duda, a engaño, atribuyéndole el supuesto sentimiento a Deyanira. Pero sólo unas líneas más atrás (23) la mención de un ἄμαχος δαίμων y luego, finalmente, la expresión δαιμόνιον τέρ[ας] nos advierten que nos movemos en el marco de un destino fatal, en el que la actividad de la mujer y, por añadidura, la del propio Centauro, serán meramente instrumentales.

Tanto en Baquílides como en el resto de la tradición Deyanira actúa con plena ignorancia del nefasto resultado de su acción (cf. aquí κάλυμμα) y prueba de ello es que creía en la naturaleza amorosa y no destructiva del filtro que el Centauro le proporcionara<sup>5</sup>. Por otra parte, el carácter negativo de φθόνος está aquí reforzado por el adjetivo εὐρυβίας, de un modo semejante a como en XIII 199 ss. φθόνος implica una fuerza (βιάται) que conlleva una injusta opinión. Que el empleo de εὐρυβίας está reñido con el imaginado contexto erótico referido a Deyanira es de todo punto innegable, sin que debiera hacer falta agregar que nos parece que se incurre en una excesiva sutileza al atribuirle a este adjetivo un sentido «nello spazio... e nel tempo», como sugiere L. Simonini<sup>6</sup>: significa simplemente «de extrema violencia, muy violento», al igual que en tantos otros textos<sup>7</sup>. Si Deyanira, pues, actúa con ignorancia de las verdaderas consecuencias de su presente, por creerlo sólo un medio para renovar el amor conyugal, la expresión φθόνος εὐρυβίας no puede referirse en modo alguno a sus sentimientos. Es más, en el pasaje Deyanira aparece caracterizada como la principal víctima de su propio plan<sup>8</sup>, dentro de ese marco de la planificación impuesta por el δαίμων. Pero aún hay otro argumento contra la interpretación mayoritaria y las traducciones que de ella se derivan: el poeta nos ha situado retrospectivamente (cf. ὄτ' ... δέξατο) en el momento inicial del proceso<sup>9</sup>, cuando no era previsible, por supuesto, la infidelidad de

<sup>3</sup> En Baquílides sólo en compuestos: cf. I 184, V 52, VII 10, IX 45 y XI 63.

<sup>4</sup> Cf. III 68, V 188 y XIII 200. El término φθόνος es con frecuencia sinónimo del término βασανία, y de ahí su aparición personificada en ocasiones: cf. G. Giangrande, «Das Dichten des Kallimachos im mittleren und hohen Alter», *Hermes* 96, 1968, pp. 710-725, esp. pp. 716 ss., así como F. J. Williams, *Callimachus. Hymn to Apollo*, Oxford, 1978, pp. 89 s.: «φθόνος is a malign, demonic force which destroys what is good», con citas. También φθόνος es frecuente en epitafios, como bien se sabe, con referencia a la *mors immatura*.

<sup>5</sup> Cf., sobre todo, S. Tr. 490 ss., 543 s., 575 s., 582 ss., etc.

<sup>6</sup> «Il ditirambo XVI di Bacchilide», *ACME* 30, 1977, pp. 485-499, esp. p. 497.

<sup>7</sup> Cf., en el mismo Baquílides, V 104, aplicado al jabalí de Calidón.

<sup>8</sup> La ambigüedad de viv es sólo aparente, como es usual en el empleo de los anafóricos: se refiere, sin duda, a Deyanira, a pesar de las dudas de la citada L. Simonini (*art. cit.*, p. 497) y de Ch. Segal (*art. cit.*, p. 103).

<sup>9</sup> Cf., sobre este aspecto, L. T. Pearcy Jr., «The Structure of Bacchylides' Dithyrambs», *QUCC* 22, 1976, pp. 91-98, esp. p. 92.

Heracles y también cuando quien únicamente podía tener motivos en su contra era el propio Centauro. Neso, herido de muerte por Heracles, sí tendrá razones para sentir una «inquina violenta» contra el héroe y para urdir un vengativo engaño, cuyo ciego instrumento será Deyanira. Y, justamente, la inocencia de ésta era indispensable para que esta añagaza rencorosa, que acarrea también la perdición de la misma Deyanira, según Baquilides subraya, llegue a dar el fruto deseado.

Esta solución, en la que se descarta toda connotación erótica y en la que el sujeto de la «inquina violenta» es Neso, nos parece preferible con mucho a las otras. Fue sugerida en su día ya por Th. Zielinski<sup>10</sup>, aunque igualmente con la nota erótica incluida, y creemos que es muy superior a la vieja propuesta de H. Jurenka<sup>11</sup>, que identificaba erróneamente φθόνος con el previo ἄμαχος δαίμων. Tal como antes observamos la inadecuación de εὐρυβίας a un sentimiento de raíces amorosas, sería por igual inexplicable su empleo dentro de esta otra hipótesis. Es mucho más simple y coherente entender que Baquilides, al situarnos en la escena a orillas del Licormas, ha reducido poéticamente los hechos a dos actores: el Centauro y Deyanira. Descartada ésta como sujeto de φθόνος, sólo nos queda la rencorosa hostilidad de Neso. El plan divino está más allá y por encima de este pequeño acto; ahí se expresa un sentimiento y éste sólo puede corresponder a Neso.

## II. XIX 1-14

Πάρεστι μύρια κέλευθος  
 ἄμβροσίων μελέων,  
 ὃς ἂν παρὰ Πιερίδων λά-  
 χησι δῶρα Μουσᾶν,  
 ἰοβλέφαροι τε κ(όρ)αι  
 φερεστέφανοι Χάριτες  
 βάλωσιν ἀμφὶ τιμάν  
 ὕμνοισιν· ὕφαινε νυν ἐν  
 ταῖς πολυηράτοις τι καινὸν  
 ὀλβίαις Ἀθάναις,  
 εὐαίνετε Κηΐα μέρμυνα.  
 πρέπει σε φερτάταν ἴμεν  
 ὄδον παρὰ Καλλιόπας λα-  
 χοῖσαν ἔξοχον γέρας.

De nuevo un término baquilideo ha sido interpretado con escasa fortuna y, además, en este segundo caso con el agravante de que estamos ante un concepto de gran importancia en la historia de la poética griega. Nos referimos a μέρμυνα (11), que suele traducirse por «fantasía», «genio» o equi-

<sup>10</sup> «Bacchylidea», *Eos* 5, 1898-1899, pp. 25-38, citado por A. P. Burnett, *op. cit.*, p. 195, n. 25.

<sup>11</sup> Cf. A. Taccone, *op. cit.*, p. 154.

valentes<sup>12</sup>. La lectura que es corriente hacer del pasaje, en consonancia con estas interpretaciones, peca de superficial, cuando en realidad el texto exige que, más allá de su aparente sencillez, se lo sitúe en el lugar trascendental que le corresponde. El término, en un contexto que, con sus referencias a las Musas, cabe calificar de tópico, es, sin embargo, la clave y el centro de una no por breve menos interesante proclama poética. En ella hay claramente dos elementos que, en apariencia, son complementarios: las Musas y el poeta; pero, en tanto que el primero es mencionado con la carga tópica habitual, el segundo recibe un tratamiento que implica determinadas novedades. De una parte, el poeta contempla ante sí un horizonte de posibilidades (μύρια κέλευθος), cuya elección personal conlleva dos marcas: καινόν<sup>13</sup>, la originalidad, y el ser φερτάταν ὀδόν, es decir, la máxima calidad. El que se nos confirme que su obra es un don de las Musas (δῶρα Μουσαῶν y παρὰ Καλλιόπας... / ...ἔξοχον γέρας) no es sino un tributo a la tradición, que introduce aquí la idea de una fuente de inspiración que pronto entra en crisis en la poética griega, por más que el conservadurismo convencional de los autores la mantenga durante siglos cuando ya era materia muerta. Y es justamente Baquilides uno de los primeros en proceder a la gradual secularización de la poesía. No en vano son suyas también estas palabras (*fr.* 5 Snell-Maehler):

ἕτερος ἐξ ἑτέρου σοφός  
τό τε πάλαι τό τε νῦν. οὐδὲ γὰρ ῥᾷιστον  
ἄρρητων ἐπέων πύλας  
ἔξευρεῖν,

en las que retorna el tema de la originalidad personal (ἄρρητων... ἔξευρεῖν), complementado con el de la dependencia respecto a los modelos<sup>14</sup>, a gran distancia del orgulloso e irreal αὐτοδίδακτος homérico (χ 347). Y también, probablemente, son de Baquilides estas otras palabras (*fr.* 55 Snell-Maehler)<sup>15</sup>:

οὐ γὰρ ἐν μέσοισι κεῖται  
δῶρα δυσμάχητα Μοισᾶν  
τόπιτυχόντι φέρειν,

<sup>12</sup> Cf., por ejemplo, R. C. Jebb (*op. cit.*, p. 399): «fantasy»; J. M. Edmonds (*op. cit.*, p. 113): «fantasy»; R. Fagles (*op. cit.*, p. 61): «genius»; M. Balasch (*op. cit.*, p. 197): «fantasia»; J. Lens (*art. cit.*, p. 173): «fantasia»; H. Maehler (*op. cit.*, p. 105): «Erfinder»; O. Werner (*Simonides, Bakchylides. Gedichte*, München, 1969, p. 167): «Dichterkraft»; F. García Romero (*op. cit.*, p. 178): «ingenio». El término reaparece en otros textos del mismo autor: I 179, III 57, V 7, XI 86, XIX 34 y *fr.* 20 B Snell-Maehler.

<sup>13</sup> No hay la menor duda de que la auténtica lectura es καινόν, que coincide, además, con la reiteración de la misma idea verosímelmente expresada en XIII 223 y tantas veces presente en Píndaro (*O.* III 4b-6a, IX 48-49a, I. III/IV 79-82 y *fr.* 70 b 5 Snell-Maehler).

<sup>14</sup> Cf., en el mismo sentido, Pi. P. IV 248: πολλοῖσι δ' ἄγῃμα σοφίας ἑτέροις.

<sup>15</sup> Sobre este pasaje, cf. A. Villarrubia, «Comentario del *fr.* 55 Snell-Maehler atribuido a Baquilides», en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos* (1987) II, Madrid, 1989, pp. 373-377.

en las que, a pesar de la falta de contexto, parece que el tema que subyace es el del perfil selecto del poeta y, a la vez, la extrema dificultad de su tarea, la cual, qué duda cabe, está vinculada al anhelo de originalidad que se expresa en los otros textos. Hay, pues, en éstos una teoría poética, por más que reducida a un esquema simple, con insistencia en el papel central del esfuerzo del autor en la elaboración de su obra, y del cual la inspiración divina no sería sino un marco de sabor tradicional y, lo que es más decisivo, puramente convencional.

El pasaje que estudiamos, con el empleo de μέριμνα, no puede menos de recordar un lugar pindárico, único a este respecto en su producción (*N.* III 67-70a) <sup>16</sup>:

βοᾷ δὲ νικαφόρῳ σὺν Ἀριστοκλείδῃ πρέπει,  
 ὃς τάνδε νᾶσον εὐκλείῃ προσέθηκε λόγῳ  
 καὶ σεμνὸν ἀγλααῖσι μερίμναις  
 Πυθίου Θεάριον,

un lugar, sin embargo, en el que, aunque la mejor interpretación relaciona de nuevo μέριμνα con el arte del poeta, no se dan las demás connotaciones baquilideas <sup>17</sup>.

Novedad, por tanto, y esfuerzo personal son las dos claves del programa poético de Baquilides. En un análisis formal del ditirambo en cuestión W. H. Race <sup>18</sup> nos ha puesto de relieve los mecanismos de la priamel que está en la base de la arquitectura del poema, pero tampoco ha observado, porque sin duda no era su meta, esa trascendencia del texto, sobre el que, además, exterioriza un juicio poco positivo, sin razón desde luego. Como tantas veces la aparente facilidad y sencillez del estilo baquilideo engaña al lector. Y esto ocurre especialmente con su expresión Κηῖα μέριμνα <sup>19</sup>, que está más allá de ser un simple «sello». Su sentido pleno se descubre cuando se hace notar que μέριμνα es el término empleado por el contemporáneo Empédocles para referirse a la reflexión filosófica <sup>20</sup> y que justamente es también el elegido por Aristófanes para sus parodias filosóficas <sup>21</sup>. Se trata, pues, de «cavilaciones» o «reflexión poética», cuyo resultado es el hallazgo original (καινόν) <sup>22</sup> que tiene como método la acertada selección de la vía

<sup>16</sup> Cf. E. Grassi, *A&R* n.s. 15, 1970, p. 20.

<sup>17</sup> Píndaro utiliza en otras ocasiones con valor semejante σπουδά (*O.* X 97), μελέτα (*I.* V 28) y, en cierto modo, πόνος (*N.* III 12).

<sup>18</sup> *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden, 1982, pp. 81-84.

<sup>19</sup> M. Balasch («La teoría poética de Baquilides», *Helmantica* 22, 1971, pp. 369-386, esp. pp. 375 s.) ve en esta expresión y en otras similares como μελιγλώσσου... Κηῖας ἀηδόνος (III 97-98) y νασιώτιν... λιγύφθογγον μέλισσαν (X 10) un cierto distanciamiento respecto a Píndaro, lo que es posible pero no es lo más importante en este último caso.

<sup>20</sup> Se trata del *fr.* 31 B 11 Diels-Kranz: δολιχόφρονές... μερίμναι.

<sup>21</sup> Cf. en particular *Nu.* 420 y 952, así como el esperpéntico μεριμνοφροντισταί del verso 101, *Av.* 1404, etc.

<sup>22</sup> Los términos εὐρίσκειν y ἐξευρίσκειν son expresión de esta misma idea: cf. *Pi.* *O.* III 4b-6 y *Pae.* XIII (b) 7 (= *fr.* 52 n Snell-Maehler) y *B. fr.* 5 Snell-Maehler.

más perfecta entre tantas que se ofrecen. Por lo que se refiere al sello propiamente dicho, también el valor enfático de μέριμνα, en el sentido de las «cavilaciones» personales del poeta, repercute en la referencia geográfica. Κηία μέριμνα no sólo recoge una indicación sobre el origen del autor, sino que nos da una de las señas de identidad poéticas, de un modo cercano ya a expresiones como Μοῦσα... Ἀχαρνική (*Ach.* 665 ss.) o Μῶα... Λάκαινα (*Lys.* 1297) en Aristófanes. La σοφία, como concepto dignificador de la poesía, no se queda en una mera sabiduría inspirada ni en una destreza; adquiere así un carácter dinámico y fuertemente personalizado; es igualada a la grave tarea del filósofo como reflexión y no como mero juego estético. El poeta «sella» su obra no ya únicamente con su nombre; deja en ella constancia de su esfuerzo intelectual. El amparo de las Musas, a pesar de que nuestro poeta se subordine a ellas en mayor o menor grado de convencionalidad, es cada vez más un simple tópico, que ya no podrá satisfacer totalmente a una visión racionalista como la de Baquilides. La dura competencia a la que estaban sometidos los poetas corales, al igual que los autores escénicos, los hace contemplar su arte como ese esfuerzo intelectual del que se siente la necesidad de dejar constancia. El empleo de términos como σπουδά, μελέτα y μέριμνα es todo un síntoma del cambio operado respecto a la tradición homérica.