



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

ἀ ἀρετὰ χρονία

Relaciones entre virtud y poesía
en la *Pítica* III de Píndaro

...
...
...
...
...

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS

P R E S E N T A

CARLOS FERNANDO CORONA TORRES



ASESOR: MTR. RAFAEL TORRES DE LA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COORDINACIÓN DE LETRAS CLÁSICAS



FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

MÉXICO, D.F.

2005

m346505



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico el contenido de mi trabajo respectivo.

NOMBRE: CARLOS FERNANDO
CORONA TORRES

FECHA: 14 DE JUNIO DE 2005

FIRMA: *[Firma manuscrita]*

AGRADECIMIENTOS

Estas líneas van dirigidas a quienes hicieron posible que un estudiante pudiera hacer realidad este armazón o ensamblado. Distintas piezas fueron colocadas y varios fueron los obreros en conjunto conmigo al elaborar esta obra. Agradezco a mis padres Luz María y Carlos Fernando, sin cuyas bases y principios morales no existiría mi interés por la virtud inmortal, así como a mis hermanos Lupita y Oswaldo, testigos fieles de una búsqueda incesante por conservar esos cimientos. Gracias a Mayra Luján, quien desde lejos sabe a la perfección que el poeta de estas líneas busca en la inmortalidad vencer al olvido y a la lejanía. Gracias a Carlos Francisco Martínez Moreno, sin cuyo Platón (el suyo, el que vive y transmite) no hubiera crecido tanto mi Píndaro. Gracias a Federico Corral Vallejo por practicar a cabalidad conmigo y la pléyade de líridas, Obed González, Juan Pablo Vasconcelos, Ramón Gerónimo Olvera, Arturo Sodoma..., ese intento por dejar la huella de lo que merece no morir sin un canto. Gracias, Manuel Márquez, por tus consejos. Gracias a los maestros de las aulas, al Dr. Salvador Díaz Cíntora (†) por instarme a dejar bien parado a Píndaro y no dejarlo sólo en el lugar de un “encomiasta venal”, al Mtro. Raúl Torres por sus lecciones y consejos para llegar a esto, al Dr. Roberto Heredia y la Dra. Olga Valdés por la amistad unida a las enseñanzas y la práctica de lo aprendido, al Dr. Carlos Cezati por esa transmisión viva de los versos clásicos, a la Dra. Carolina Ponce por el entusiasmo constante para amar el clasicismo, al Lic. Juan Carlos Rodríguez por tanta insistencia en apearse de lleno al estudio crítico y al Lic. Víctor Hugo Méndez Aguirre por esas primeras motivaciones en torno a Píndaro y su relación con los misterios. Gracias a mis maestros en el camino de la poesía práctica y escrita, en orden de aparición en mi vida: Enrique González Rojo, Alicia Reyes y Hernán Lavín, piezas claves para que este alumno creyera en lo que ahora escribe. Gracias a la ciencia y la virtud de Alejandro Ramos, Anuar Hernández, Ulises Ángeles, David Velázquez, José Carlos García,

Obed Márquez, Antonio Toledo y Joaquín Robledo. Gracias a los compañeros que sobrevivieron conmigo en estas aguas del estudio y la amistad compartidos, Berenice González, Edgar Rosas, Ezequiel Ortiz, Vladimir Espinosa, Manuel Salas, Erandi García. Gracias, a mis amigos Marco y Mónica, por las largas pláticas entre Píndaro y la filosofía griega. A Mariana Berlanga, por la motivación constante. A Mónica Ríos, por su interés y paciencia a mi persona. Gracias, amigos compañeros del amor a lo clásico, queridas Irma Alicia Martínez e Itza González, por sus palabras siempre llenas de apoyo y motivación, y mi estimado Jorge César, testigo de un alumno enseñando su griego lo mejor posible al tiempo que elaboraba una tesis paciente y obstinada; a ti te debo una plática en la que te aconsejé leer el comienzo ("Panegírico de Abraham") de *Temor y Temblor* de Kierkegaard, con las que cerraré por placer y obligación este preámbulo, pues en sus frases está contenido lo que, sin duda, diría esta tesis si necesitara recurrir a dos breves páginas y prescindir de Píndaro y los griegos antiguos:

Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación? Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continúa un pájaro el canto de otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves pasan por la mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín, ¡cuán vacía y desconsolada no sería la existencial! Pero no es éste el caso, y Dios que creó al hombre y a la mujer, modeló también al héroe y al poeta u orador. El poeta no puede hacer lo que el héroe hace, sólo

puede admirarlo, amarlo y regocijarse en él. Y es tan feliz como él y su par, puesto que el héroe es como si fuese lo mejor de su ser, lo que más estima, y aun no siendo él mismo, se regocija de que su amor esté hecho de admiración. El poeta es el genio de la evocación, no puede hacer otra cosa sino recordar lo que ya se hizo y admirarlo; no toma nada de sí mismo, pero custodia con celo lo que se le confió. Sigue siempre el impulso de su corazón, pero en cuanto encuentra lo que buscaba, comienza a peregrinar por las puertas de los demás con sus cantos y sus palabras, para que a todos les sea dado admirar al héroe del mismo modo que él, y para que se puedan sentir tan orgullosos de aquél como él se siente. Ésa es su hazaña, ése su acto de humildad, ése el leal cometido que desempeña en la morada del héroe. Y si quiere mantenerse fiel a su amor, habrá de luchar día y noche contra las astucias y artimañas del olvido que trata de burlarlo para arrebatarse su héroe, precisamente cuando, ya cumplida la propia hazaña, se une en vínculo de paridad con éste, quien lo ama con idéntica devoción, porque el poeta es como si fuera lo mejor del ser del héroe, tan débil y a la vez tan persistente como sólo puede serlo un recuerdo. Por eso nunca será olvidado quien de verdad fue grande, y aunque transcurra el tiempo y aunque la nube de la incompreensión oculte la figura del héroe, su devoto amigo sabrá esperar, y cuanto más tiempo transcurra, tanto más fiel a él se mantendrá.

¡No! No será olvidado quien fue grande en este mundo...

ÍNDICE

• Agradecimientos	3
• <i>Nota bene</i>	7
• Estudio introductorio	
I) Preámbulo	9
II) ἀρετή y αἰδῆ de Homero a Pindaro	
1) Panorama general	20
2) Épica	28
3) Temprana filosofía	45
4) Elegía y yambo	52
5) Lírica	58
III) Πίνδαρος σοφὸς τέκτων	86
• <i>Pythia</i> III (Texto y traducción)	103
• Apéndices	
I) Comentario leamático a la <i>Pítica</i> III	119
II) Traducción del Comentario latino a la	
<i>Pítica</i> III de August Boeckh	207
• Bibliografía	265

NOTA BENE

Con el objetivo de mostrar lo que implica el contar con un material de apoyo como lo es un *commentarium perpetuum* (de un epinicio pindárico, en nuestro caso) que puede auxiliar en la tarea de traducción y análisis, surgió esta tesis producto de una lectura atenta de la obra pindárica y de diversas obras que la misma ha suscitado en los últimos siglos.

Lo anterior debe ser tomado como punto de partida para todo este trabajo, el cual debe ser contemplado en tres partes bien delimitadas. En primera instancia, ofrecemos un Ensayo introductorio sobre lo que, en palabras de Píndaro, y explícitamente en la *Pitica* III y en odas que tienen estrecha relación con ella al respecto de la ἀρετὰ χρονία (explícitamente, la *Olimpica* IV y la *Nemea* IV), es la labor del poeta y su responsabilidad ante tal tarea; es de advertir que se acompaña esta revisión con un puntual seguimiento de esa labor en los autores griegos comprendidos entre Homero y Píndaro; se trata de lecturas que también aportan datos al comentario y, desde luego, a la labor de traducción. Debe aclararse aquí que nuestro ensayo sobre la labor del poeta desde las palabras del propio Píndaro no intenta terminar en punto final, sino con puntos suspensivos: más que demostrar lo que Píndaro opinaba o afirmaba en torno a su propio "oficio", se propone lo que sus palabras implican y las consecuencias que a las mismas lleva la interpretación nuestra. En segundo lugar, aparece el texto y la traducción de la *Pitica* III, en verso libre, verso a verso y tratando de conservar en lo posible el sentido de cada vocablo de forma poética sin caer en vicios literales inadecuados para la versión lírica. El breve comentario de la *Pitica* III, a modo de apéndice I, tiene el fin de dar luz a los elementos que aparecen en el ensayo y, a la vez, mostrar la relevancia que un comentario textual tiene como auxilio para el entendimiento cabal, en nuestro caso, de una oda. En cuanto al otro apéndice, el II, se trata de la traducción del *Commentarium perpetuum* de August Boeckh al mismo epinicio hecho en latín, con la correspondiente traducción, con el fin de

mostrar un ejemplo de trabajo que puede brindar mucha luz a cada uno de los pasajes de las odas pindáricas (y, en definitiva, de cualquier expresión poética); es claro que pudimos habernos circunscrito a mostrar tan sólo los pasajes concernientes a la relación ἀρετή-δίκη, pero nos pareció de suma importancia ofrecer, de paso, una muestra de nuestra capacidad para enfrentarnos tanto a un texto griego como a un latino, aun cuando, en este caso, los textos disten uno de otro varios siglos, pues se pretende también, con este trabajo, llevar a la práctica los conocimientos de ambas lenguas y las técnicas de investigación sobre textos antiguos.

La muestra, sobre todo, del comentario podría resultar un adecuado material de apoyo para el Colegio de Letras Clásicas, puesto que, por una parte, presenta una manera de trabajar que es útil para el entendimiento global de un texto y, por otra, demuestra que es de gran utilidad para abordar cuestiones como las que en el ensayo se exponen.

Cabe apuntar que la tarea inicial del comentario del texto ha implicado consulta tanto de bibliotecas (diversos materiales se encuentran en acervos reservados), como de material ampliamente recopilado y revisado de forma detallada. Insistimos en que el comentario del texto está destinado a que el lector que se enfrente a una lectura (en este caso la *Pítica* III de Píndaro) no se encuentre encerrado en un texto oscuro e incomprensible, no tanto por la traducción, sino más bien por el manejo de palabras que pertenecen a otros dialectos, a los matices que pueden tomar las palabras en dichos dialectos, al contexto histórico-social en el que el autor se desenvuelve y que está implícito en su obra, entre otras cuestiones. Se trata, pues, de un método que trata de auxiliar al lector durante su lectura.

Por último, usamos los vocablos ἀρετή y ἀρετή según el diletto propio de los autores que vamos citando. En cuanto a nuestro comentario leamático, hacemos uso de las siguientes abreviaturas: *OCD* para *The Oxford Classical Dictionary* de Hammond y Scullard (ed.), *LSJ* para *A Greek-English Lexicon* de Liddell y Scott, y *ThLG* para el *Thesaurus Linguae Graecae* de Stephanus.

Estudio introductorio

I) Preámbulo

ἔμοι δὲ τοῦτον διέδωκαν ἀθάνατον πόνον.

Pero a mí me transmitieron esa inmortal labor.

Con esta proclama del *Peán* VIIIb Píndaro resume quizá brevemente su trasfondo poético, mismo que a lo largo de las odas y de los diversos fragmentos adquiere variados elementos y se presenta como una insistencia en apreciar la labor del poeta. De funciones mágicas y curativas, de elementos didácticos y rituales, de naturaleza divina (la inspiración que dan las Musas) y humana (el tratamiento que da el poeta a su obra) está revestida la obra del tebano. Homero había trazado ya un camino; sin embargo, desde él hasta Píndaro hay toda una suerte de particularidades, tal vez las más significativas las de Hesíodo y los líricos Arquíloco, Simónides y Baquílides, de quienes repetidas veces Píndaro se manifiesta con ironía.

Ahora bien, cabe hacer mención especial en dos aspectos: el manejo del mito y el estilo innovador de la lírica coral. En primer lugar, me parece oportuno advertir que el manejo del mito en la odas pindáricas está, si bien no alejado totalmente de la épica homérica tradicional, sí al menos en otro contexto, más cercano a los elementos rituales y de culto, enmarcados por las competencias de los Juegos, que a los meramente narrativos. En segundo lugar, considero también importante hacer hincapié nuevamente en los elementos del rito, sin los cuales el montaje coral de una oda nos dejaría sólo la impresión de una escenificación lúdica y encomiástica, como parte ornamental de la victoria en las competencias, y nos haría perder de vista un enfoque central de la oda: el hecho de que en ella el *victor* y el auditorio participan

del rito gracias al enlace que logran hacer entre ellos el poeta y el coro. Ahora bien, dentro de todo este marco, la cita del *Peán* VIIb adquiere un nuevo significado de revelación¹: toda esta labor de recuento, en cuanto a la poesía anterior se refiere, y de inventiva, se entiende sólo bajo el estatuto de "transmisión divina", casi de un modo oracular. Es importante también no perder de vista la lectura histórica que se hace de estos hechos, puesto que Píndaro también representa una transición del mundo agonal y aristocrático de los héroes homéricos, hacia el de otros valores que implican una autoafirmación suya como *vate* y *profeta*, puesto que ya a estas alturas el poeta no es sólo el receptáculo del mensaje de las Musas, sino un portavoz que codifica tal mensaje y lo formula. Se ha comentado también que se trata de un proceso de profanización que invadía al mundo tradicional, y me parece, en todo caso, contrastante hablar de un ambiente profano en una atmósfera abiertamente ritual, aunque, claro, bajo otros estatutos y otras tendencias. También es importante puntualizar que es muy común escuchar hablar, a este respecto, de una transformación social dentro del conocimiento profundo y la vivencia religiosa, desde los puntos de vista cultural y social, en cuanto a los símbolos divinos de Apolo y de Dionisos.

Antes de Píndaro, la labor del poeta estuvo enmarcada por el ambiente mántico (véanse, por ejemplo, las invocaciones que a las Musas hacen Homero y Hesíodo). Hacia el siglo V, venía manifestándose una nueva ideología en torno a ellas, sobre todo por la influencia que Giorgio Colli llama "apolínea"². Ahora bien, todo este trabajo tiene el cometido de proponer, más que demostrar (pues considero que una introducción a la poética de Píndaro requerirá de ulteriores avances e interpretaciones, mismas que precisan no sólo de un estudio lingüístico, filológico o literario, sino, sobre todo, hermenéutico) que la labor del poeta, a la luz del

¹ Píndaro estuvo firmemente convencido de las dotes sobrenaturales otorgadas al poeta y de que había sido elegido para desempeñar sus altísimas funciones. Repetidas veces recalca la antítesis entre genio o talento natural (φύξις) y el oficio (τέχνη), entre el hombre que conoce naturalmente y el que aprende. (Moses HADAS: *Guía para la lectura de los clásicos griegos y latinos*, México, FCE, 1987, p. 39)

² "Apolo concede la sabiduría a los hombres o, mejor dicho, a un hombre, pero él se mantiene a distancia, él es el dios «que hiere de lejos». Pero su sabiduría no es la que comunica fuera de sí, porque él posee «la mirada que conoce todas las cosas», mientras que la sabiduría que él concede está compuesta de palabras, y por eso es algo que concierne al hombre." (COLLI, p. 25). Véase el *Comentario léxico* a la P. 3, en lo referente al verso 29.

pensamiento pindárico, implica sobre todo una labor yatomántica, una curación: hay que salvar (θεραπεύειν) al hombre del tiempo mediante su inserción en el mundo arquetípico del héroe, acceso que logra gracias a la immortalización de sus virtudes. Claro está que una afirmación como ésta precisa de un contexto que lo fundamente. Bien, habíamos dicho más arriba que un cambio de pensamiento relacionado con los hechos socioculturales tuvo lugar en la Hélade. Este cambio de pensamiento llevó a Píndaro a relacionarse activamente con los políticos de su tiempo, imbuidos en labores y funciones que implicaban también acontecimientos culturales. De ahí la necesidad de los Juegos donde pudieran llevar a efecto abierta y regionalmente dichos quehaceres rituales. Y en ese marco entra la oda como un presente para el huésped, porque lo salva del tiempo: es una medicina (desde luego, religiosa)³. En este sentido, el poeta conserva en gran medida valores que el pensamiento arcaico tenía en torno al poeta. Píndaro sí lo considera sabio, pero sobre todo por ser transmisor de ideologías; sí lo considera profeta, pero sólo en función de interpretar lo más conveniente para el hombre (repetidas veces, como lo veremos, Píndaro acude a la sentencia filosófica); sí lo considera un médico, sobre todo por los efectos de la palabra⁴.

Hay unanimidad en reconocer en Píndaro a un sincero y destacado defensor de la religión olímpica en su sentido más tradicional, por lo que se le compara frecuentemente con Esquilo. Píndaro insiste en la pequeñez de los mortales frente al poder de los dioses; nada podría hacer el hombre sin aquéllos, mientras que con su ayuda todo es posible si el hombre quiere y tiene cualidades. Con frecuencia canta Píndaro la justicia de Zeus, la omnisciencia de Apolo o la asombrosa fuerza de Heracles. Los amores de Apolo, de Posidón o del mismo Zeus se consideran siempre desde el punto de vista más favorable, normalmente por sus

³ Sin embargo, la hazaña triunfal que es el producto de una predisposición, y la palabra del poeta que vence al tiempo, dependen de la condición fundamental de todo resultado favorable, de la bendición que procede de la divinidad. En otras palabras, el mundo de este poeta tiene un trasfondo religioso. (Albin LESKY: *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1968, p. 228)

⁴ ...el poeta continúa siendo el «sabio» (sophós) que recibe y transmite los valores y conocimientos que caracterizan a la cultura y a la sociedad en la que ejerce su actividad, y sigue siendo un individuo dotado de «poderes» limítrofes con los del profeta, el mago, el médico o el sacerdote, principalmente gracias a su inspiración y, sobre todo, a su palabra... (Píndaro: *Obra completa*, ed. SUÁREZ DE LA TORRE, p. 13)

consecuencias en la implantación de cultos, nacimiento de héroes, etc. Los aspectos más negativos de las tradiciones son rechazados o modificados si contrastan con el respeto debido a los dioses. Todo esto sólo podría entenderse en la base de una nueva ideología encaminada a mantener los principios antiguos, a conservar una moral en la comunidad para, dentro de ella, insertar la medicina que brinda solamente el poeta: liberar al hombre del peso del tiempo.

Por otra parte, junto a estos aspectos más tradicionales o correspondientes a la religión, los poemas pindáricos reflejan creencias que nos introducen en el mundo de lo «irracional» (magia, premoniciones, etc.); de las ideas sobre la vida de ultratumba y de la profecía.

No menos explícito es Píndaro, lo cual es la médula de este trabajo, respecto de los efectos de su poesía y la función de la misma. Ello está en estrecha relación con sus concepciones acerca de la naturaleza del hombre y de su actuación en vida. Los vencedores demuestran con su hazaña unas cualidades que no son aprendidas; el entrenamiento simplemente encauza de forma técnica lo que son las dotes naturales del individuo. Pero no de cualquiera; la pertenencia a una familia (por supuesto, aristocrática) que cuenta en su haber con victorias y hazañas similares garantiza el que en cualquier momento uno de sus miembros pueda hacer destacar con su ἀρετή, con sus cualidades, esa antigua fama. Pero la victoria que no es cantada carece de valor, cae al suelo y se pierde en el silencio. La gloria de la hazaña se completa y tiene razón de ser si es llevada de boca en boca por los hombres, y a ello contribuye el canto de alabanza que compone el poeta. La palabra del poeta es garantía de verdad frente a la palabra desviada del envidioso. El canto endereza y restituye lo que la mezquindad retuerce.

En tal sustento, la relación fundamental que establecemos mediante la unión, en el subtítulo de esta tesis, de los conceptos *Poesía y Virtud*, requiere desde estas primeras líneas de una precisión: se trata, en primera instancia, de esclarecer el significado de cada uno de estos vocablos en su contexto, puesto que no sólo las palabras correspondientes en griego manifiestan un sentido distinto del que ahora tienen los actuales intentos de traducirlas en

nuestro idioma, sino que tal sentido fue variando en el transcurso de las épocas, en el caso de ὄρετή, y en el caso de nuestro hoy vocablo "poesía" la variación consistió no en el sentido, sino en la utilización de uno u otro término según la posición del *poeta*. Plantearemos desde ahora los tres rubros fundamentales a este respecto, correspondientes a tres épocas bien delimitadas en nuestra someramente conocida historia de la literatura griega: 1) el ἁοιδός homérico, 2) el σοφός pindárico, y 3) el ποιητής platónico. Cada una de estas clases posee justificaciones y consecuencias que veremos más adelante. Por ahora baste plantear el esquema y apuntar, de paso, que la relación de cada una con la ἀρετή es, *a fortiori*, distinta.

Un elemento que debemos sumar a estas relaciones es el factor de la educación. Incluso en su *Paideia*, Jaeger dice (p. 11) que los griegos "vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente". Anotamos justamente este aserto porque es tal concepto de *construcción* el que habremos de explotar en el contenido semántico de ὄρετή, y más profundamente aun, el de la raíz indoeuropea a la que debe su origen: *ar-, a partir del cual desglosaremos brevemente el por qué si estamos de acuerdo con ese otro aserto en la misma página de Jaeger, referido al concepto poético, en los tiempos de Maratón y Salamina, de *la esencia de la virtud humana más difícil de adquirir*: "Constituido convenientemente y sin falta, en manos, pies y espíritu". Contamos, pues, como decíamos, con un concepto de educación sustentado en la idea de *construcción*; esto es, más cerca de lo que ahora llamamos *formación*.

Volvamos por ahora al asunto del poeta en otro sentido a revisar: justamente el de educador, el formador de ideales. Y veremos que en Píndaro se vive intensamente esa cuestión que fluctuaba, en el lenguaje de aquellos tiempos, entre los términos un tanto sinonímicos (puesto que no parece plantearse bien a bien una línea divisoria muy clara) de los verbos μυθοποιέω y μυθολογέω. Esto sin dejar de lado la otra postura del poeta: el προφητής, fundamentado en la inspiración religiosa. Aunado a todo esto, podremos también establecer una ligera relación entre los conceptos trinitarios encarnadores de la dirección de la

πόλις: el poeta (ποιητής), el hombre de estado (πολιτικός) y el sabio (σοφός). Esto derivado de que también es posible observar en Píndaro una función, dentro del marco del ideal *agonal* que se revela en sus cantos, de legislador o, al menos, de guía del legislador, puesto que ambos ostentan, de igual modo, esa labor formadora a la que ya nos referimos.

Resulta llamativa también la conjunción, para nuestro interés y beneficio, de otros factores: en primer lugar la unión de *palabra* y *sonido*, herramientas y elementos del poeta, como formadoras (es decir, “constructoras”) del alma, lo cual cobrará un valor importantísimo en los últimos versos de la oda que nos ocupa en este estudio; en segunda instancia, la armonía, elemento primordial también de esta tesis, por su relación genealógica con la ἀρετή y –de una vez lo apuntamos– el verbo ἀρμόζω, a partir de la cual entenderemos cómo todo esto apoya la tesis de una “labor formativa” por parte del *poeta* y de un “constructo de valores” dentro de la idea de *virtud*; y en tercer lugar, de modo más amplio, la construcción espiritual-corporal en el hombre no de un ideal, como pretende Jaeger, sino de un sustrato ideológico que subyace en el pensamiento griego. Esto es, no se trata de un ideal que pretenda alcanzarse *a posteriori*, sino de una actitud base de la que, *a priori*, se desprenden varios elementos culturales e ideológicos del mundo helénico. De tal suerte que la definición justa de ἀρετή, la que pervive en el canto del poeta y que es la piedra de toque de este estudio, no comulga en absoluto con este postulado de Jaeger que busca también hacer de la ἀρετή el pilar conceptual del mundo griego:

La historia de la formación griega –el acacimiento de la estructuración de la personalidad nacional del helenismo, de tan alta importancia para el mundo entero– empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza⁵. (...) El tema esencial de la historia de la educación griega es más bien el concepto de *areté*, que se

⁵ *αρ-. El subrayado es nuestro.

remonta a los tiempos más antiguos. El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra⁶.

(pp. 20-21)

Para más profundización de esta raíz indoeuropea *αρ-, remitámonos a Buck (pp. 440, 489, 1099, 1471), quien apunta como término relacionado a esa raíz el correspondiente al latín *ars*, *artis* ('*skill, art, craft, trade*'), que da lugar, desde luego, al término romance que en español es *arte* (> *It. arte still in part 'craft'*), especialmente en el giro latino *ars sordida*, como opuesto a las llamadas artes liberales; asimismo, existe conexión con el vocablo *artificium* (compuesto con *facere* ('*do, make*')); para lo cual es importante remitirnos también al término *artifex* ('*artisan*'), que trae implícita la noción de '*fit together*'. Otros términos latinos relacionados son *artus* ('*joint*') y *armus* ('*shoulder*'), así como el griego ἀρπίσκω ('*fit*'). Resalta, desde luego, la relación con el término *arte*, en frases como las del inglés *arts and crafts*, dentro del marco de una diferenciación que es moderna y todavía no definida, aunque los términos para *arte* y *artista* son comúnmente usados con referencia a la pintura y la escultura. Antiguamente, no obstante, los varios tipos de trabajo manual que demandaban una habilidad especial fueron designados con la misma palabra: τέχνη, equivalente al latín *ars*, así como al sánscrito *çilpa*. En realidad, la diferenciación comenzó con ciertas expresiones como el francés *beaux arts* o el inglés *fine arts*. Por su parte, los descendientes del latín *ars*, *artis* (como en italiano y español *arte*, en rumano *artă*, en francés *art*) han llegado a usarse sobre todo en un sentido más restringido (italiano *arte* también como '*craft*').

A este respecto, es también oportuno remitirnos a Fernández Galiano, quien en el número 20 de su manual de morfología⁷ analiza con precisión el término que en nuestra lengua designamos como "adaptar" y que equivale a lo que en griego nos aparece con esa raíz

⁶ Si debiéramos ofrecerlo, aplicaríamos el concepto perifrástico y metafórico de "albañilería", en un sentido de "albañilería moral"; en cierta forma, también en relación con el concepto egipcio ancestral de *Maat*.

⁷ FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel: *Manual práctico de morfología verbal griega*. Madrid, Gredos, 1989, 2a. ed. Colaboración. de J. Zaragoza y C. Falcón, pp. 42-43.

indoeuropea reduplicada que ya citó Buck. Tenemos, pues, un presente en la forma ἀραρίσκω⁸, lo cual lleva al autor a conectar directamente el término con las formas en *a2er-*, con la misma raíz del número 21 de su clasificación, equivalente a nuestro verbo “ajustar”. Así, con estos dos términos nos damos una idea a lo que, en su sentido más pristino, posee la médula del vocablo ἀρετή, como declamos, un ensamblado, una adaptación, un ajuste (de la mano con nuestro giro de una “mampostería moral”).

Así, pues, lo más cercano etimológicamente (reduplicado, como en los tiempos presente, aoristo y formas del perfecto, a que corresponde el jónico ἄρηρα y que tiene antecedentes en las formas micénicas *a-ra-ru-ja* («ἀραρυῖα») y *a-ra-ru-wo-a* («ἀραρφοσα»). A este respecto, nos remite el autor también al adverbio ἀρᾶρότως (“sólidamente”), relacionado con el armenio *arari* (“he hecho”), frente al también armenio *arinem* (“hago”). Sobre estas últimas formas, comenta Fernández Galiano que la *i* del presente puede ser indicio de laringal de timbre *i*, para lo cual remite a todo un grupo de palabras que llevan la idea de ajuste, adecuación o perfección, como el antiguo participio ἄρμενος (“conveniente”)⁹, el adverbio ἄρτι (“justamente”), ἀρετή (“virtud”), ἀρέσκω (“yo agrado”), ἀριθμός (“número” < “cosa exacta”), ἄρτιος (“exacto”), ἄρθρον (“miembro” < “cosa adaptada”), ἀρτύω (“preparo”), ἀρτύς· σύνταξις en Hesíodo, ἀρθμός (“lazo”), ἄρτος (“pan” < “cosa preparada”). A su vez, fuera del griego, tenemos las aproximaciones con el avéstico *arānte* (“se establecen”) y los vocablos latinos *artus* (“ajustado” > “estrecho”), *ars* (“arte” < “adecuación al oficio”), por decir los más importantes. Por su parte, en el número 21, declamos, de tal clasificación en Fernández Galiano se revisa lo relativo a nuestro término “ajustar”¹⁰, con la misma raíz que el

⁸ El cuadro que presenta Fernández Galiano parte del concepto reduplicado de ἀραρίσκω.

⁹ Recordemos, al respecto, la mención de Platón (su poema número 12, que nos aparece en la *Antología Palatina* como 7.35): “este hombre era placentero para los extraños y querido por sus compatriotas, Píndaro, el servidor de las Músas melodiosas”, donde el término “servidor” justamente cumple a cabalidad, como el *poeta* que buscamos, con ese concepto del que “dispone” bien el armado de sus versos. Recuérdese también que Píndaro murió en 440, según las tradiciones, mientras que Platón nació en 427. Cf. también este poema en Plutarco – *An. Procr.* 33 – Πλ. τῷ Πινδάρῳ ποιήσας ἐπικήδειον· (1)

Ἄρμενος ἦν ξείνοισιν ἀνὴρ ὄδε καὶ φίλος ἀσπόις,

Πίνδαρος, εὐφώνων Πιερίδων πρόπολος.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 44-45; el cuadro de FERNÁNDEZ GALIANO parte esta vez del verbo ἀρμόζω.

vocablo anterior, acompañado de un alargamiento de *m*, como en ἄρμος (“juntura”), el adverbio ἄρμου (“recientemente”). Un elemento nasal (como el de ἄρμονία) produce (cf. el latín plural neutro *arma*) el neutro ἄρμα (“carro” < “conjunto de piezas ajustadas”¹¹).

Desde luego, con este acopio de datos no buscamos sino reforzar el peso de ἄρετή, a partir de esa raíz *αρ-, cuyo contenido semántico nos parece de suma trascendencia para el desarrollo cultural del pueblo griego, en el sentido de que uno de sus aportes más relevantes para la posteridad occidental consiste en la transmisión y en el cumplimiento de su significado más íntimo. Si deseamos, incluso, ahondar más en este concepto dentro de la obra pindárica, sigamos a Fraenkel¹², quien toma partido en toda esa disputa crítica en torno a la unidad (más precisamente, lo que los estudiosos alemanes llamaron *Grundgedanke*): “Without much difficulty, he makes his discovery and offers it to us: “value” (*Wert*) is the *Grundgedanke* of the whole Pindaric corpus.¹³ With this single concept Fraenkel solves Schadewaldt’s dilemma conclusively and perceptively”. Idea que, de más está insistir, seguimos a pie juntillas, en tanto que no sólo consideramos que esa unidad pindárica consiste en el concepto de *virtud*, al menos como elemento imprescindible, de haber más, sino que incluso tal concepto es punto clave en la unidad (lo veremos) del cúmulo de *producciones poéticas* al menos desde Homero hasta Píndaro. El mismo Fraenkel, más adelante (p. 66), plantea que la idea de “virtud” contribuye más a la unidad porque innumerables conexiones y relaciones se indican por referencias cruzadas de una “virtud” a otra. Así Fraenkel desarrolla una tesis en la que la aceptación de la falta de unidad de las odas individuales es un prerrequisito para observar el

¹¹ Compárese con el micénico *a-mo-ta* (“ruedas de carro”), *a-mo-te-jo-na-de* «ἀρμωτειωνάδε» (“hacia la carretería”). Otro término dental sonoro está en ἄρμῶδιος (“conveniente”), onomástico Ἄρμῶδιος, lacónico ἄρμωστήρ (“gobernador”), dativo micénico *a-mo-te-re* «ἀρμωστηρει» (“al montador”), micénico *a-na-mo-to* «ἄν-ἀρμωστός» (“no montado”). Otro dental sordo es el presente ático ἄρμῶττω (cf. el ἄρμῶζω del último épodo de la *Pítica* III), con conversión de τυ en σσ y, de esta última, en ττ (cf. participio perfecto en plural neutro del micénico *a-ra-ro-mo-te-me-na* «ἀραρμωτημένα» (“ajustados”). Otro gutural es el de los sustantivos como ἄρμωγή (“ajuste”). La aspiración puede proceder de casos como el citado ἄρμα, tal vez con sufijo σμα.

¹² Young, pp. 64-65.

¹³ En otros muchos estudiosos, el *Grundgedanke* tiene como unidad otros elementos, a veces semánticos, como aquí, a veces morfológicos, sintácticos o retóricos. Es preciso, con todo, aclarar que nosotros no seguimos esta noción de una “idea principal” que aparece *passim* en la obra pindárica, sino más bien de un elemento medular y unificador. La nota 130 de este pasaje de YOUNG, nos dice: “#2, pp. 18ff., etc. In #1 (pp. 621 f.) he mentions unity brought about by “Wert” and ἄρετή. The latter may be in deference to Jaeger...”

fenómeno del interés de Píndaro en aspectos de “virtud” en todo el *corpus*¹⁴. Más lejos aun va Jaeger en su *Paideia* (209 y siguientes), en relación estrecha con Coppola¹⁵, pues en la discusión sobre la unidad, pasa a la forma estructural, y dice que “no obstante, la *areté* no es sólo la raíz de toda la fe pindárica, sino el principio estructural rector en su poesía”.

En otro autor (Young, p. 72), Illig¹⁶, se revisa también la unidad bajo el concepto de *Ringkomposition*, lo mismo que el “orden quíástico” que puede frecuentemente ser relacionado o incluso aparecer como idéntico, y una forma de uno u otro es instrumental en la estructura de la mayor parte de los poemas de Píndaro: “Illig’s model example is Pythian 3; one of Dornseiff’s¹⁷ examples of Pindaric incoherence was Pythian 3. Illig, in refuting Dornseiff, has conclusively shown that Pindar was an expert artist, who had something to say and who makes sense to those who will listen”¹⁸.

A su vez, curiosamente uno de los criterios de unidad que no sigue la postura de ἀρετή, es la que plantea Duchemin¹⁹ (Young, p. 82), quien siente que no puede haber más progresos en los estudios de las odas individuales, pero sí cree que el estudio del simbolismo en Píndaro a lo largo de su obra produciría una comprensión global de la poesía pindárica: “She believes that she has discovered one of Pindar’s main preoccupations, **personal immortality**²⁰, with which judgment I readily concur”. De suerte que ya tenemos ligadas, por ambas posturas, las conexiones necesarias para plantear nuestra postura en torno a esa “unidad pindárica”: justamente, en el cónclave ἀρετὰ χρονία, en función de que la misma implica la

¹⁴ La nota respectiva a este punto, dice: “The simple fact that one virtue implies the others does not require that the whole poem be hopelessly disparate; the cross-references from the context of one virtue to that of another are only a part of the unity of an ode, and Fraenkel simply seems to have invented this necessity for disorder so as to account for his incongruous notion that the jumble of 45 poems composed of hopeless disparity can yield perfect sense.”

¹⁵ *Introduzione a Pindaro*, Roma, 1931. Tanto así que, como dice YOUNG (p. 70, n. 141), para “educazione positiva” y ἀρετὴ φύξις hay que remitirnos a las pp. 217 y siguientes de Jaeger. Cabe insistir, por último, en que ἀρετή es tan importante para Jaeger como “Wert” para Fraenkel, pues tal concepto unifica todo.

¹⁶ *Zur Form der pindarischen Erzählung*, Berlin, 1932.

¹⁷ *Pindars Stil*, Berlin, 1921.

¹⁸ En seguida, apunta: “While *Ringkomposition* is only one (and relatively small) part of Pindar’s poetry, Illig contributed much to Pindaric studies, because he proved that the odes could be studied as poetry.”

¹⁹ *Pindar, poète et prophète*, Paris, 1955.

²⁰ El subrayado es nuestro.

inmortalidad²¹. Finalmente, Young comenta (p. 84) que, si Duchemin estudió la *Pítica* III tan cuidadosamente como las fuentes secundarias de la religión griega, no se habría sentido obligada a probar que las Musas son deidades ctónicas con el fin de explicar que las Musas son las dispensadoras de la inmortalidad: “Muses dispense immortality because they are the gods of literature, and literature dispenses immortality”²², expresión que debería incluso cerrar esta tesis en función de que no es otra cosa lo que pretendemos mostrar. Con todo, Duchemin, a decir de Young, presta un servicio útil por enfatizar un lado de la obra pindárica que muchos estudiosos han intentado soslayar.

Por último, nos es imprescindible aclarar dos puntos respectivos al uso del epinicio y al concepto de poeta. Siguiendo por último a Young (p. 88), quien está de acuerdo con Bundy²³ en cuanto a que cada pasaje de los epinicios es “in its primary intent enkomastic”, pero no puede reconocer los epinicios como exclusivamente encomiásticos; con lo cual coincidimos, pues de otra forma esta tesis no podría fundamentarse en absoluto. Por otra parte, es oportuno aclarar de forma pertinente que nos referiremos una y otra vez a Píndaro con el calificativo moderno de *poeta*, si bien a lo largo del estudio introductorio hacemos hincapié en que el término nació en contextos distintos a los que se usaban para la misma labor en la época del tebano.

²¹ Para tener más elementos al respecto, sería importante tomar en consideración la n. 170 de la p. 83, respecto de DUCHEMIN: “With her statement on p. 204 cf. © 185. However, many interesting points are brought out in her study, e. g., her discussion of the comparison between the celebration in Pindar’s song and the erection of a funeral *stèle*. As the *stèle* leaves a memorial of a man’s life, so does the poet’s song (pp. 280 ff.). This phenomenon does not necessarily imply an “ambivalence” (p. 282) between the “funéraire” and the “triumphal,” but it does help us understand some of the poems and Pindar’s trust in the power of song to preserve life by leaving a memorial of it (cf. No. 8, 36, 38, 44–51).”

²² La n. 172 nos da más luz al respecto: “This theme, common among many classical poets from Pindar through Theocritus to Horace and others, is at least as old as Hesiod, Sappho and Theognis (cf. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*, pp. 206 f., 370). Elsewhere I shall show that it is one of the primary themes of Py. 3.”

²³ *Studia Pindarica*, I, II (= *University of California Publications in Classical Philology* 18, 1962, 1–34 and 35–92).

II) ἀρετή y αἰοιδή de Homero a Píndaro

1. Panorama general

En resumen, hubo una primera etapa en el desarrollo de la *poesía griega* en la que el canto y la música eran indudablemente partes de un solo cuerpo indisoluble. En un primer momento nos encontramos con el término ῥαψωδία²⁴, término de referencia para los poemas homéricos. Pero en la *Ilíada* leemos también que Aquiles canta en la lira “las glorias de hombres”. El canto, como tal, fue al principio una canción de culto, cuyos rastros también sobreviven en Homero: Femio se llama a sí mismo un rapsoda que canta a dioses y a hombres, ambos en los géneros de himnos y baladas, cuyo objetivo principal es, en verdad, cantar las κλέα ἀνδρῶν.

Por otra parte, en el famoso Ciclo Troyano²⁵, Homero glorifica la guerra y la realeza como los poetas que le precedieron. Pero en los tiempos de Hesíodo, esa tradición real se había debilitado, pues el poeta repudiaba la guerra y su audiencia se había ensanchado. Hesíodo es un poeta popular que usa el viejo metro para nuevas materias, escribe más para las reuniones en el lugar de trabajo y menos para los banquetes de nobleza. Así, la poesía épica, mucho tiempo un simple entretenimiento, cobra nueva vida como medio de instrucción. Es cuando los poetas reasumen su papel antiguo de profetas, en tanto Hesíodo habla no sólo del verdadero presente en lugar del pasado mítico e ideal, sino de él mismo. Esto en verdad fue algo nuevo. Ese mismo período produjo los primeros *Himnos Homéricos*. Y esto tiene relación con las canciones heroicas, pues parece que en las epopeyas de Homero está la

²⁴ Como explica EDMONDS (*Lyra Graeca*, t. III, p. 584), Platón llama al *performance* de los niños ῥαψωδία, y dice que ellos “cantaban” las elegías de Solón. Estos términos son supervivencias de aquel tiempo.

²⁵ El nombre de este *corpus* escogido debería compararse con el κοινὴ περίοδος de las obras de Píndaro; esto se originó más probablemente entre los maestros de escuela que entre los adeptos. Conocemos también a la dinastía real así conocida; por ejemplo, sabemos de un rey Agamemnón eólico (de Cime), cuya hija estuvo casada con el rey Midas de Frigia. Tal dinastía vino a su fin en 705 a. C.

presencia de un material que proporcionaron tales canciones, seculares ante todo y puramente narrativas, partes “de un canto expiatorio del cual el himno, parte invocación, parte teogonía, parte rezo, era la pieza sagrada o ritual”²⁶. Y es que los himnos existentes tienen carácter laudatorio.

Después, tenemos ante nosotros una llamada Edad Oscura o Mitológica, más temprana, en donde aparecen figuras como Orfeo, Tamiris o Anfión, época de la que sabemos poco o nada en cuanto a formas poéticas, a excepción del himno. A juzgar por referencias homéricas, analogías con otros pueblos y las usanzas griegas posteriores, parece que existieron al mismo tiempo ciertos cantos nupciales y de lamentación, junto con cantos de oficios (hilanderos, tejedores, molineros, remeros...), los cuales difícilmente pueden considerarse canciones de culto, aun cuando, en cierto modo, “cada acto humano es culto”²⁷. Lo cierto es que el himno, muy probablemente, tomó en esta temprana etapa el primer sitio –no sabemos si el único– en los que podríamos llamar círculos profesionales, en función de que eran ya causa de competiciones religiosas (la competencia, sabemos, fue siempre un rasgo marcado de la vida griega); en este caso, eran certámenes en honor de dioses o héroes, con música, alabanzas o conjuros como medios expresivos²⁸.

Pasamos de estos elementos religiosos al aspecto que por ahora llamaremos “mágico”, entendiendo con ello la atribución a los poetas de ciertos poderes de influencia hacia ciertos fenómenos que afectan al ser humano y a su entorno. Por Eliano²⁹ sabemos que, si alguna vez los espartanos requerían la ayuda de las Musas en ocasión de una enfermedad corporal o mental, o bien alguna otra aflicción pública, acostumbraban enviar extranjeros a consultar el oráculo délfico para actuar *como curanderos y purificadores*. Unos de los convocados fueron

²⁶ *Lyra Graeca*, t. III, p. 591.

²⁷ *Ibid.*, p. 592.

²⁸ Por ahora no cobra tanta relevancia, por ejemplo, que haya piezas como el *Himno Delio de Oleno a Ilitia* de composición coral y otras, como los *Himnos Homéricos*, monódicos.

²⁹ *V. H.* 1250

Terpandro, Tales (o Taletas), Tirteo, Nimfeo de Cidonia y Alcmán³⁰. Lo cierto es que ya en el siglo VII, en Grecia, el poeta tiene el valor de un curandero³¹.

En Esparta se vivieron los grandes días de “patrocinios poéticos” por más de un siglo, aunque no hay datos precisos de que eso haya acabado o cuándo. El *Argumento* a Teócrito hace suponer que las canciones hechas a doncellas fueron cantadas en Esparta aún durante las Guerras Médicas³². Por lo dicho más arriba, también se demuestra la temprana existencia de ἀγῶνες poético-musicales en partes distintas a los grandes centros religiosos, como Delfos. También existieron, sabemos, y durante mucho tiempo, competencias musicales y atléticas³³ en conexión con muchos cultos locales en toda Grecia; desde luego, cientos de poetas-músicos enseñantes que compitieron en ellos serán siempre anónimos para nosotros, si bien todos ellos tienen parte en el desarrollo de la poesía griega, por lo cual sería un serio error imaginar que los grandes personajes de quienes conservamos noticias y obras son los únicos factores decisivos en el problema de su historia.³⁴

Para la última mitad del siglo VII, vemos la continuación del yambo jónico y de la tradición elegíaca con Semónides, Mimnermo y Solón. Un avance singular al uso sentencioso es el yambo de Semónides, usado para la sátira gnómica o moralizante. Otro paso, en cuanto a la ejecución se refiere, es el relativo a su composición (si fue así) de una *Historia de Samos* en elegías, pues al parecer, en ese tiempo, ya habría sido recitado más bien que cantado. Mimnermo, por su parte, como su compatriota Polimnasto, usó la elegía para temas tales como el amor y la brevedad de vida.

³⁰ La lista de Eliano comprende a los músicos poetas líricos que “controlaron” la música de culto oficial en Esparta durante la última mitad del siglo VII. No obstante, es incompleta. De los mencionados, algunos eran dorios, uno jonio, pero parece haber predominio de eolios.

³¹ No hay que olvidar el epíteto homérico “divino” aplicado al poeta, así como la pacificación que logra Simónides entre Hierón y Terón, lo mismo que los consejos de Píndaro a sus patrones, labor siempre en la base de los atributos de Apolo, cuyas funciones son destruir al presumido, ayudar y curar en tiempos de necesidad general, profetizar, tañer la lira y cantar, entre otras.

³² Todavía en *Las aves* de Aristófanes (escolio 11) se menciona a un vencedor contemporáneo en el certamen de Carneia.

³³ Como bien apunta EDMONDS (*op. cit.*, pp. 610-611), no hay que olvidar que éstas fueron las dos grandes ramas de la educación griega.

³⁴ Edmonds, *ibid.*, p. 611.

En cuanto a la temprana aparición del coro mélico griego. Entre sus formas poéticas, hay unos a los que pertenecen los estribillos ἰήε παιάν para el Peán, ᾧ διθύραμβε para el Ditirambo, ὑμῆν ὑμέναιε para la canción nupcial, αἴλιων para el Lamento. Estos estribillos (llamados por los últimos griegos ἐφύμνια y a veces ἐπωδός) son las más viejas y probablemente las más rituales partes de las ejecuciones de canto dancístico. El ritmo del estribillo nupcial ᾧ ὑμῆν ὑμέναιε³⁵ es probablemente extracción de una Canción de Boda aun más antigua.

Por otra parte, la poesía coral griega era, en esencia, tribal, lo cual quiere decir que estaba ligada a las costumbres locales y a los hábitos de pensamiento. A su vez, las monodias lesbias se ocuparon de los elementos intercambiables de la vida individual del hombre –nacimiento, banquete, amistad, amor, guerra, ambición, exilio, descanso después de la lucha, sueño, muerte–. De esta época, el dorio Íbico es relevante por muchas razones: en muchos sentidos se parece a Estesícoro (los trabajos de ambos a veces fueron confundidos), rechazó hacerse tirano de su natal Regio, ciudad media doria, media jonia, y no sólo se retiró al tribunal de la corte jonia de Ayaces en Samos, sino que dedicó sus poemas (o un libro de ellos) al hijo y sucesor Polícrates. Esto muestra claramente el poder al cual un poeta podía acceder todavía en virtud de la llamada “tradición de curandero”, lo cual podía tener como objetivo, o bien frustrar el poder comercial del tirano, o bien, como Alceo lo hizo, reunir a los aristócratas contra la clase media creciente. Es característico de la época que el mismo hombre a quien ofrecieron el poder supremo en su lugar natal, es el primer caso registrado, después de la Edad Heroica, de un poeta cortesano.

En cuanto a la influencia lesbia, vemos por primera vez un cierto signo de la extensión de su influencia nueva en el coriambo. Esta influencia debe probablemente ser remontada a la nota personal que suena en los bellos fragmentos de poemas amorosos que hicieron una

³⁵ Como ése al que parece referirse Píndaro en la *Pítica* III (v. 17) al citar el coro de los sonoros himeneos por parte de las doncellas. De ser así, tendríamos en el tebano fundamentos para hablar de conservación de estas tradiciones en el tratamiento pindárico de los mitos.

demanda principal de inmortalidad, como se apreciará más adelante, por ejemplo, en Safo, y lo cual, como el lector puede percatarse, es de vital importancia para el sustento de esta tesis.

La última mitad del siglo VI trajo los principios de un cambio de capital importancia en la historia del mundo: el ascenso de Atenas como centro intelectual de Grecia: Pisistrato o sus hijos recogieron la primera biblioteca registrada, se ocuparon de la edición de Homero y Hesíodo, y regularon el funcionamiento de sus rapsodas en el Festival Panateneo. Personaje central fue también Hiparco, quien llevó a Anacreonte a Atenas e hizo de Simónides un poeta cortesano; el joven Píndaro fue enviado a Atenas para aprender su arte. Por otra parte y en otro marco, dentro de la generación de la muerte de Anacreonte, Atenas se había vuelto la casa del filósofo Anaxágoras. Entre los extranjeros que trabaron amistad gracias a Hiparco, estuvieron Laso de Hermíone, en la Argólide, poeta mélico, profesor de lira y teórico musical³⁶, además de ser el maestro de Píndaro, según algunas tradiciones: Este Laso parece que fue el primer escritor de teoría musical, que mejoró la lira dándole una escala más extensa y más finamente dividida y que dio nueva vida al ditirambo tanto por ampliar su alcance métrico como el tonal y por hacer competitivo su funcionamiento. Para su reputación posterior debe considerarse que le fue concedido un lugar entre los Siete Sabios; y para la fama en su tiempo, que fue elegido por el maestro de flauta de Píndaro para instruir a su pupilo en la lira.

Alguien por entonces similar, pero más famoso en la posteridad por haber sido figura en la vida ateniense de aquellos días, es el primer poeta panhelénico, Simónides, quien nació aproximadamente en 555; pasó probablemente su juventud y temprana edad adulta en la isla jonia de Ceos, donde nació; parece que vivió entonces bajo el patrocinio de Hiparco en Atenas; y después de la caída de los Pisistrátidas, al parecer emigró a Tesalia, donde vivió con uno u otro de los grandes nobles. Como Laso, parece que se lanzó al lado poético-musical del movimiento popular (se le registra una victoria como poeta y entrenador de coro un año

³⁶ Es significativo que el primer sistema antiguo de notación musical fue fundado sobre la base de un viejo alfabeto argivo y que los estudios teóricos de Laso fueron compartidos por Hipaso, el pitagórico de Metaponto.

después de la batalla de Maratón). Los últimos años de su larga vida los pasó en el tribunal de Hierón de Siracusa, el patrocinador, en aquel tiempo, de su sobrino Baquilides, de Píndaro y de Esquilo. En el año 475 su influencia con Hierón, su fama en Sicilia y el respeto tradicional retribuido a los poetas como “curanderos” o “sanadores” de discordias era tal que logró la paz en el campo de batalla entre los ejércitos de Hierón y Terón de Acragas, antes de que iniciara la contienda. A falta de la propia revelación de su poesía monódica, la base de nuestra estimación a Simónides incluye naturalmente historias reunidas en torno a su nombre. Muchos de sus refranes sabios registrados son proverbios todavía: “la fortuna favorece el valiente”, “la pintura es la poesía silenciosa”, “juega toda tu vida y nunca seas completamente serio”. Por otra parte, hay referencias de su avaricia aun en Aristófanes; se supone que Píndaro lo insinuaba al decir que “la Musa entonces no era ningún buscador de beneficios ni trabajaba por alquiler”³⁷. Con ello, Píndaro probablemente se refería a todos los poetas contemporáneos, incluyéndose.

En otro tenor, aparte de su famosa reprobación hecha al joven Píndaro, y la tan famosa pero menos amable referencia a su rusticidad, poco se sabe de Corina más allá de lo que puede colegirse en los pocos fragmentos existentes de su obra. Nació en Tanagra; quizá vivió parte de su vida en Tebas; obtuvo cinco victorias sobre Píndaro y dio a éste la tarea de un poema donde usara una palabra ática. Del supuesto pupilo mayor de Corina, Píndaro, se relata que su profesor de flauta, quizás viendo débilmente que el nuevo panhelenismo se centraba, para la poesía, en Atenas –sería alrededor del año 505–, lo envió a aprender la lira. Entre sus profesores estaba el gran músico-poeta Laso. El muchacho volvió a Tebas para ser reprochado por Corina sobre el exceso “de mito” en sus poemas y para perder ante ella en cinco competiciones líricas; después de lo cual, él perdió la paciencia con los jueces provinciales importados y llamó a su vieja instructora “una cerda beocia”. Parece haber vivido la mayor

³⁷ El comentario de los antiguos escolios al respecto dice que Píndaro “quiere decir que hoy día ellos componen cantos de victoria por la paga, una costumbre comenzada por Simónides”

parte de su vida en Tebas, con visitas ocasionales a varios sitios en tierras griegas a las cuales le llamaron para ejercer su arte de músico-poeta y entrenador de coros.

Baquílides, como el hermano de su madre, Simónides, era natural de Julis, en Ceos, donde nació aproximadamente en 510. Como Píndaro, parece que visitó las casas de sus patrones en varias ciudades de Grecia; estaba al parecer con su tío en el tribunal de Hierón en Siracusa. Conocemos la afirmación de Longino: “Ión y Baquílides pueden ser intachables, pueden haber logrado el dominio completo del estilo liso o pulido, mientras que hay veces que Píndaro y Sófocles llevan todo frente a ellos como una conflagración, aunque a menudo parpadean bastante incomprensiblemente y tienen una infeliz caída; incluso seguramente ningún hombre en sus sentidos tasaría todas las obras de Ión reunidas en una tan alta figura como Edipo”.

El lector puede apreciar, en cierto modo, que el talento de Baquílides está bordado sobre el tema, mientras que Píndaro es con mucho más desenvuelto. A decir de Edmonds, la belleza de Baquílides sería terrestre, mientras que la de Píndaro se mueve en las aguas bajo tierra: *“El hombre es el sueño de una sombra”*; con todo su poder como narrador, Baquílides no podía haber escrito esto.

Fue a partir aproximadamente del año 460 cuando el culto a Asclepio fue presentado en Atenas y surgió la costumbre de cantar peanes ahí. Entonces quizá Asclepio fue asociado con Apolo, en vísperas de la Dionisiada Mayor. Hay fragmentos o menciones de peanes de Estesícoro, Tínicó, Simónides, Píndaro, Diágoras, Baquílides, Sófocles, Sócrates, Arifrón y Timoteo; y un número considerable que pertenece al tardío siglo IV y otros posteriores, algunos de ellos completos conservados en inscripciones. Sabemos también de un tardío peán³⁸ en un tema de virtud, se trata de la *Oda a la Virtud* de Aristóteles. También se conoce que a veces se entonaba aun otro canto al terminar la festividad vespertina, pero este peán era cantado por el anfitrión solo. Estos peanes cantados en las cenas eran dirigidos principalmente

³⁸ A partir del cual nació una controversia en torno a que no siempre contenía estribillo.

a Apolo, pero, como colegas mayores, vinieron a asociarse con él otras deidades como Poseidón, o cuasi deidades como la Salud o la Virtud. Sabemos de peanes de Estesícoro, Tínicos y Píndaro. Las otras canciones del banquete, cantos de bebida y elogios, eran seculares; el peán era sagrado y, generalmente, coral; las canciones seculares, por su parte, eran generalmente monódicas.

El mismo período vio un renacimiento del epitalamio. Las canciones populares de himeneo, de las cuales el estribillo era ὦ ὕμῃν ὑμέναιε³⁹ o algo parecido, eran al parecer de varias clases: la canción del sacrificio matrimonial y del banquete, la canción de la procesión de boda, las canciones en la puerta de la cámara nupcial antes y después de la noche de bodas; pero algunos de éstos pueden haber sido tardíos acontecimientos. La canción de procesión sólo es mencionada en Homero, donde es claramente una canción de baile. El *Epitalamio a Helena* de Teócrito, que nos dicen debió algo a la *Helena* de Estesícoro, y parece mostrar una semejanza con el libro IX de Safo, se supone que era bailado por doncellas ante la cámara nupcial durante la noche. El fragmento 65 de Safo se termina con una referencia al alba venidera. La *Helena* de Teócrito comienza con las bromas del novio, rápidamente pasa a la alabanza de la belleza de la novia y su habilidad como hilandera, tejedora y como ejecutante de la lira —esto hace la parte principal del canto— y, después de un punto culminante que consiste en la promesa de escoger un árbol para ser llamado y adorado como Helena, termina en un adiós para la feliz pareja con la línea Ὑμῆν ὦ Ὑμέναιε, γάμω ἐπὶ τῷ δε χαρείης, la cual, así como los asuntos del canto, puede ser tradicional⁴⁰. Finalmente, en cuanto al treno se refiere, citamos la opinión de Edmonds en cuanto a que Simónides parece haberlo elevado al punto más alto de excelencia, igualado, mas no sobrepasado, por Píndaro, cuyos pensamientos eran más profundos, pero no más amplios, de cuyos trenos tenemos varios fragmentos considerables. Cabe especial relevancia el que en uno de éstos Píndaro describe la vida o al difunto; en otro, aparentemente incorpora la doctrina órfica de la reencarnación, lo cual

³⁹ Cf. n. 16.

⁴⁰ EDMONDS, t. III, p. 654.

permite conjeturar una posible utilización del treno para temáticas dentro de este último sentido.

Hacia el final del Período Ateniense, hacia 330 a. C., hasta donde queremos llegar como máximo, siguiendo el orden de ideas de Edmonds, la mayor parte de las formas de poesía griega, incluyendo el drama, por el proceso en ciernes –fuera del cual comenzó–, parecería, con el temprano himno, entrar a la escena para desarrollar empleos seculares: la honra de hombres más bien que de dioses y la impartición de verdades morales generales, elementos que ya vemos presentes en Píndaro, a quien juzgamos como punto de partida para este cambio de carácter de la *poesía griega* en función de estos dos elementos primordiales: 1) el canto ensalzador de un hombre por sus virtudes dignas de ser inmortales y 2) la utilización constante de la *gnome* como elemento relevante en la oda.

2. Épica

Es necesario, ahora, elaborar el recorrido que nos lleva al concepto pindárico de la labor del poeta en términos de σοφός τέκτων y que derivará en el ποιητής, haciendo hincapié en los pasajes en que tal recorrido se entrecruza con el concepto de ἀρετή, término clave para la comprensión de esta tesis.

En primer término nos encontramos con Homero, quien ya contempla esa labor del poeta en función de los venideros a través de las acciones heroicas (Z 350-358), cuando habla del fin de servir “a los venideros de asunto para sus cantos”. Queda claro que en Homero, pues, la cuestión de gloria que será cantada para la posteridad no depende sólo de las grandes acciones, sino del destino, la *Moirá*, marcada por los dioses, y que el canto también toma ingredientes de los hechos deplorables o inicuos. En X 303-305 se vuelve a insistir en el hecho de “realizar algo grande que llegue a conocimiento de los venideros”. De modo que, de

antemano, se nos presenta una búsqueda de gloria sin distinguir entre una búsqueda moral de las grandes o buenas acciones y el recuento de los hechos deshonrosos de los propios héroes o personajes míticos.

La *Odisea* también se pronuncia sobre esta cuestión de la búsqueda de gloria para la posteridad, aunque aquí en el sentido de ὀψίγονοι (“los nacidos más tarde”). En α 298-302 Atenea exhorta a Telémaco ser fuerte para que los venideros lo elogien. Tenemos, pues, un elemento homérico más, esta vez inclinado del lado de los aspectos loables y positivos que redundan en el canto glorioso. Asimismo, en γ 196-204 leemos cómo Néstor refiere a Telémaco, en el afán de exhortarlo a la valentía, cómo Orestes se había vengado del asesino de su padre, Egisto; la expresión con que lo incita es justamente la idea de ser fuerte para que los venideros lo elogien. Y aquí es muy relevante ver cómo en la misma respuesta de Telémaco viene a reforzarse este concepto, sin duda sustrato del pensamiento colectivo grabado en el poema: “¡Néstor Nelida, gloria insigne de los aqueos! Aquél [*sc.* Orestes] tomó no poca venganza y los aqueos difundirán su gloria insigne, que llegará a conocimiento de los futuros hombres”. La propia Penélope, más adelante (707-710), al enterarse de la aventura emprendida por su hijo, cuestiona la acción y presenta como causa posible ese mismo deseo de la inmortalidad, aunque en sentido inverso: “¡Heraldo! ¿Por qué partió mi hijo? Ninguna necesidad tenía de embarcarse en las naves de ligero curso. ¿Acaso lo hizo para que ni memoria de su nombre quede entre los mortales?”. Esto es, en la mente de Penélope está presente la preocupación de que la temeridad de su hijo provoque el olvido en virtud de que aún no está listo para emprender las *grandes hazañas*. Por último, a propósito de esta idea de los “venideros”, en el canto final del poema (ω 426-435) Eupites, cuyo hijo Antínoo había muerto en la matanza de pretendientes, convoca a sus amigos para tomar venganza, explicando que sería afrentoso que llegaran a enterarse los venideros de la matanza que llevó a cabo Odiseo. De forma tal que se convierte en constante esa afirmación ante el hecho de lo que dirán “los hombres del mañana”, quienes se llegarían a enterar, sin duda, en esos tiempos,

a través del rumor o la fama, cuya transmisión tenía en el aedo (o poeta) al más respetado de sus emisores.

Ahora bien, al respecto se presenta de inmediato la pregunta en torno a lo que se trata en esa cuestión de ser “asunto” para un canto. La misma *Iliada* nos ayuda en cantos posteriores. En primera instancia, en l 431-444, el anciano jinete Fénix, sintiendo gran temor por las naves, se dirige a Aquiles en medio del llanto, quien piensa en el regreso y se niega a defender las naves del fuego, porque la ira está en su corazón, recordándole que no puede quedarse solo sin él, puesto que el anciano Peleo se lo confió cuando el héroe aún era niño y carecía de experiencia en la guerra y en las juntas donde los hombres se hacen ilustres (ἀριπρεπείς); es interesante que se aplica, pues, un término relacionado con esa raíz *αρ- ya comentada en el preámbulo; bien, lo relevante del pasaje es que Homero agrega, a través de Fénix, que Peleo le había mandado enseñar a Aquiles⁴¹ dos cosas de especial importancia: hablar bien y realizar grandes hechos (μύθων τε ῥήτηρ' ἔμεναι πρῆκτῆρά τε ἔργων), con lo cual queda de manifiesto el hecho de que resulta imprescindible para la mentalidad homérica el que el héroe se encamine a obtener su gloria tras un previo proceso de aprendizaje o de instrucción consistente en aspectos de palabra y de obra: el uso persuasivo del lenguaje y la empresa de grandes hazañas. En segundo lugar, en K 279-282 Odiseo ora a Atenea con el fin de que le resulte propicia y conceda a los aqueos la vuelta a las naves cubiertos de gloria por haber realizado una gran hazaña (μέγα ἔργον) que preocupara a los troyanos; aquí ya se precisa más el segundo aspecto mencionado anteriormente, es decir, el de la realización de una hazaña cuyo peso redunde en la gloria resultante. Ésta, por su parte, en Homero se presenta a través de la doble vía: gloria oprobiosa y gloria honrosa, lo cual no sucede en Píndaro. Entonces suponemos que algo pasó de una época a la otra que fue madurando la idea de sólo cantar los grandes y buenos hechos dignos de memoria. Sobre esto hay en la *Odisea* un pasaje

⁴¹ Hay que tomar en cuenta el hecho de que Fénix no es el único que enseña a Aquiles las cualidades necesarias para ser héroe, sino que antes había sido confiado a Quirón, personaje esencial para la comprensión, en primera instancia, de la oda central de este estudio y, en general, del contexto mítico de los héroes más importantes de la mitología griega.

muy ilustrativo: en τ 327-333 Odiseo, aún disfrazado de miserable, está relatando a Perséfone su encuentro con el supuesto Odiseo que vendrá, a lo que Perséfone replica y, en una de sus intervenciones, apunta: “Son los hombres de vida corta: el cruel, el que procede inicualemente, consigue que todos los mortales le increpen desventuras mientras vive y que todos lo insulten después de muerto; mas el intachable, el que procede intachablemente, alcanza una fama grandísima que sus huéspedes difunden entre todos los hombres y son muchos los que lo llaman bueno (έσθλός)”.

Entonces sí existe en Homero una conciencia en torno a la gloria que se difunde a través de las buenas acciones⁴², en contraste con la deshonra que gana la increpación del que ha actuado mal, aunque en ningún modo está expresado el postulado pindárico de una gloria en contraste con el silencio del olvido.

Hasta aquí con los aspectos que, ya se mencionó, dan el asunto al canto, o bien, a la gloria que redundan en canto. En cuanto al canto *per se*, o lo que hoy entendemos cuando decimos *poesía*, es la *Odisea* la que, en la “literatura” griega, traza las directrices desde las que se bifurcarán las sendas que describe esta tesis hasta Píndaro (y, un tanto, desde él a Platón). En α 325-344 se describe una escena entre los pretendientes de Penélope, ante los cuales, sentados y en silencio, cantaba el ilustre aedo la vuelta deplorable que Atenea había deparado a los aqueos cuando partieron de Troya. Cabe decir que será esta escena la primera de muchas descritas en el poema, con lo cual queremos puntualizar la clara preocupación del rapsoda de la *Odisea* por describir veladamente la labor del aedo, lo cual, según nuestra revisión, no ocurre con el rapsoda de la *Iliada*, poema que reitera una y otra vez la forma en que los hombres se vuelven gloriosos y adquieren fama, mas nunca se dan indicios de querer describir una labor del aedo. Bien, pues en el pasaje en cuestión, decíamos, Penélope oía desde lo alto de la casa el canto, que le llegaba al alma; presa del llanto, pidió al aedo Femio que dejara el

⁴² Para más referencias, en χ 372-376 Odiseo le dice al sirviente Medonte, en plena matanza de pretendientes: “Tranquilízate, ya que éste (sc. Telémaco) te libró y salvó para que conozcas en tu ánimo y puedas decir a los demás cuánta ventaja llevan las buenas acciones a las malas (ὄφρα γινῶς κατὰ θυμὸν, ἀτὰρ εἰπρήθα καὶ ἄλλω, ὡς κακοεργίης εὐεργεσίῃ μὲγ' ἀμείνων). Pero salid de la habitación tú y el aedo tan afamado (sc. Femio)...”.

canto triste que una y otra vez le angustiaba el corazón, pues con el mismo se apoderaba de ella el pesar que no podía olvidar por causa de Odiseo (“cuya fama es grande”); en cambio, suplica al aedo cantar una de las muchas *obras* (θελκτήρια) que sabe de hombres y de dioses, las cuales “recrean a los mortales y son celebradas por los aedos”. La cuestión se vuelve interesante en este punto, pues intencionalmente seguimos la forma en que algunos traducen el vocablo de este pasaje por *obras*, *hechos* o *hazañas*, cuando justamente el término θελκτήριον quiere decir “hechizo mágico, encanto”. De tal suerte que tenemos (y más adelante se hablará con más detalle de esto) la primera mención de una labor del poeta circunscrita dentro del ambiente mágico de la palabra⁴³.

Y bien, unos versos más adelante del pasaje citado antes, en α 346-352, Telémaco pregunta a su madre la razón por la que busca prohibir al aedo que los divierta como su mente se lo sugiere. Aquí entendemos claramente una labor de entretenimiento por parte del poeta (en este caso, claro está, *aedo*, esto es, cantor o relator melodioso). Pero lo importante es que el mismo Telémaco explica un tanto el mecanismo funcional del mismo, pues afirma que “no son los aedos los culpables, sino Zeus, que distribuye sus presentes a los varones de ingenio del modo que le place”⁴⁴; y culmina afirmando que al aedo no se le debe increpar por cantar la suerte aciaga de los dánaos, “pues los hombres alaban con preferencia el canto más nuevo que llega a sus oídos”. En cierta forma, esta última mención nos da luz al respecto de la forma homérica de calificar al oficiante de lo que hoy llamamos *poeta*, al αἰοιδός, pues el verbo ᾄδω o αἰείδω, del que proviene, tiene un claro matiz de habla corriente (cf. el indoeuropeo *wed- o el sánscrito vad-)⁴⁵, del que se derivan también ὕδεια (“oración”) y αὐδή (“sonido, voz”), con lo cual creemos captar en el αἰοιδός un rapsoda o, como dijimos arriba, “relator

⁴³ Al respecto, considérese la relación entre la poesía y la mentira o el engaño como base de varios pasajes del libro de Louise H. PRATT (*Lying and Poetry from Homer to Pindar*).

⁴⁴ No se olvide la mención homérica en la *Iliada* (Ω 525-542) al respecto de los dos toneles de Zeus, en donde queda más claro este aspecto, mención que también es relevante para nuestra P.III.

⁴⁵ Véase BUCK, p. 1249.

melodioso” que va emitiendo y renovando una y otra vez el canto y, por ende, los valores y motivos del mismo.

Es hasta el canto θ (43-45) que tenemos clara la que podríamos considerar como idea manifiesta del quehacer del aedo, cuando Alcínoo ordena llamar a Demódoco, el divino aedo, “a quien los dioses otorgaron gran maestría en el canto para deleitar a los hombres, siempre que a cantar le incita su ánimo”. De suerte que volvemos a captar una intención lúdica, de recreación, aunque ésta es sólo una primera impresión. Versos después (62-78), se presenta el heraldo con el aedo, “a quien la Musa quería extremadamente y le había dado un bien y un mal⁴⁶: privóle de la vista, pero le concedió el dulce canto”. Apenas habían todos comido y bebido, “la musa excitó al aedo a celebrar la gloria de los hombres (αἰδέμεναι κλέα ἀνδρῶν) con un cantar cuya fama llegaba entonces al anchoroso cielo”; se trataba de la disputa entre Odiseo y Aquiles, quienes en el suntuoso banquete en honor de los dioses *se hicieron de palabras*, mientras Agamemnon se regocijaba al ver que reñían los mejores de los aqueos. Aquí es preciso detenerse a considerar la apreciación de Louise Pratt⁴⁷ en torno a una polaridad interesante: por una parte, Odiseo representa en la retórica griega el polo de la mentira, del engaño, de la argucia, en tanto es capaz de tomar la forma, la voz y el acento de quien se propone representar miméticamente para lograr sus propósitos; por otra parte, Aquiles representa el polo de la verdad, la certeza y la rectitud, en tanto se mantiene siempre en el extremo firme e inamovible de sus acciones y propósitos aunque le vaya la vida en ello. Ahora bien, Alcínoo, más adelante (97-103), convoca a los caudillos y príncipes de los feacios, tras gozar del banquete y de la cítara, “que es la compañera del festín espléndido”, a salir a probar los juegos (ἀέθλων), para que él como huésped participe a sus amigos sus habilidades en el pugilato, la lucha, el salto y la carrera, esto es, en un ambiente que sin lugar a dudas acerca este contexto al de los futuros Grandes Juegos y en donde el canto, como vemos, toma parte importante, si bien el canto del aedo se presentó primero como

⁴⁶ De nuevo, esa idea expresada arriba en torno a los dos toneles de Zeus.

⁴⁷ Opinión entresacada (*passim*) de *Lying and Poetry from Homer to Pindar*.

entretenimiento previo a las competencias, ya que, a decir de Laodamante (145-149), hijo de Alcínoo, “no hay gloria más ilustre para el varón en esta vida que la de campaar por las obras de sus pies o de sus manos”.

Más adelante (471-498), se presenta el heraldo con el aedo Demódoco y le hace sentar en medio de los convidados. Es entonces cuando Odiseo, cortando una tajada del espinazo de un puerco⁴⁸, dice al heraldo: “Toma, llévale esta carne a Demódoco para que coma y así le obsequiaré, aunque estoy afligido; que a los aedos por doquier les tributan honor (αἰδώς) y reverencia los hombres, porque la Musa les ha enseñado el canto y los ama a todos”. Hasta aquí, no hay, al parecer, sino tributo y honra para el poeta. No obstante, Homero prosigue narrando cómo el heraldo puso la carne en manos de Demódoco, quien se alegró, y cómo, tras saciar todos la sed y el hambre, Odiseo habló a Demódoco: “Yo te alabo más que a otro mortal cualquiera, pues deben haberte enseñado la Musa ... o el mismo Apolo, a juzgar por lo primorosamente que cantas el azar de los aqueos y todo lo que llevaron a cabo, padecieron y soportaron, como si tú en persona lo hubieras visto o se lo hubieses oído referir a alguno de ellos. Mas ... pasa a otro asunto y canta cómo estaba dispuesto el caballo de madera construido por Epeo con la ayuda de Atenea... Si esto lo cuentas como se debe, yo diré a todos los hombres que una deidad benévola (πρόφρων θεός) te concedió el canto”. He aquí el meollo del quehacer poético en estos aedos homéricos, al menos los del ambiente de la *Odisea*: conforme al parecer de Louise Pratt, parece que hay aquí un manifiesto de su labor personificada en el mismo Odiseo: referir algún hecho (sin decir si uno bueno o malo) como si se estuviera ahí, es decir, con tal imitación o ficción (= mentira), que sea creíble y despierte el ánimo en los escuchas. Todo ello reforzado con el hecho de la inspiración o el entusiasmo poético: de hacerlo bien, el poeta tendrá fama de haber sido propiciado por una divinidad en su labor.

⁴⁸ En v 26-28 también se relata cómo los feacios “quemaron los muslos, celebraron suntuoso festín y cantó el divinal aedo, Demódoco, tan honrado por el pueblo (λαοῖσι τιτιμένος)”.

Y en el cierre de este pasaje de la mesa feacia en donde Odiseo relata sus andanzas (572-580), vemos que el propósito fundamental no es otro que el arriba ya comentado: Alcínoo pide a Odiseo hablar y contar por dónde anduvo perdido y a qué regiones llegó, especificando qué gentes y qué ciudades había, qué clase de hombres; luego le pregunta por qué llora y se lamenta al oír referir el azar de los argivos y los dánaos, puesto que lo dieron las deidades “que decretaron la muerte de aquellos hombres para que sirvieran a los venideros de asunto para sus cantos”. De tal suerte que los mismos relatos de Odiseo, consideramos, están siendo relatados para esos mismos “venideros”, pues no otro propósito se ha hecho ver como labor del aedo en la epopeya. De hecho, consideramos esa preocupación, más que una misión específica del poeta, como sustrato fundamental de la ideología griega en los tiempos prehoméricos aun presentes en la elaboración de la epopeya y su transmisión, que cobró un acento especial en el oficio del aedo, encargado esencial de llevar de un lado a otro esos ἔργα con el fin de hacer perdurable el recuerdo de los mismos. De esto podemos dejar constancia en el canto λ (74-76), en que el espíritu de Elpénor pide a Odiseo quemar su cadáver con las armas de que se servía y erigirle un túmulo en la ribera del espumoso mar, “para que de este hombre desgraciado tengan noticia los venideros”. Ciertamente no se especifica que tal noticia dependa del poeta, pero es un poeta el que la está transmitiendo.

Finalmente, la escena que tiene lugar en la mesa de Alcínoo termina (λ 363-374) cuando le confiesa a Odiseo que, al verlo, no sospechó que fuera impostor ni embustero, los cuales forjan mentiras que nadie logra descubrir. Y aquí subrayamos la distinción visible entre las mentiras producto de un embustero y las que forja un poeta (como Odiseo): “tú das belleza a las palabras, tienes excelente ingenio e hiciste la narración con tanta habilidad como un aedo, contándonos los deplorables trabajos de todos los argivos y de ti mismo. Mas, ea, habla y dime sinceramente si viste a alguno de los deiformes amigos que te acompañaron a Ilión y allí recibieron la fatal muerte. La noche es muy larga, inmensa, y aún no llegó la hora de recogerse en el palacio. Cuéntame, pues, esas hazañas admirables (θέσκελα ἔργα)...”. Tan

importante es pues, su relato, su función, que Odiseo pasa por aedo a los ojos de Alcínoo, con la salvedad de que el itacense sí estuvo presente en todas esas hazañas, pero también provocó que se exaltara el ánimo de sus escuchas; además, el hecho de que su persona reviva una y otra vez esa facilidad para el engaño y de que en su narración estén presentes las *hazañas admirables*, da pie a considerarlo como el aedo por excelencia de la épica homérica.

Y no es éste el único pasaje en el que se juzga a Odiseo como poeta o similar a uno. En ρ 513-521 el porquerizo Eumeo le refiere a Penélope que el miserable –sin saber que se trata de su amo disfrazado, es decir, engañando bajo la apariencia de otro– cuenta (μυθεῖται) cosas que encantaría su corazón (θέλγοιτό κέ τοι φίλον ἦτορ): “Tres días con sus noches lo detuve en mi cabaña, pues fui el primero a quien acudió al escarpase del bajel, pero ni aun así pudo terminar la narración de sus desventuras. Como se contempla al aedo que, instruido por los dioses, les canta a los mortales deleitosos relatos, y ellos no se cansan de oírle cantar; así me tenía transportado mientras permaneció en mi majada...”. De tal forma que Odiseo cumple a cabalidad con ese supuesto de que el poeta conmoviera con ficciones, puesto que él mismo es una y encima cuenta otras, como aquéllas de las que se vale para ganar tiempo en Ítaca en tanto revela su identidad con Telémaco, Eumeo, la nodriza y Perséfone, al grado de que intenta incluso engañar con relatos a la misma Atenea.

Ahora es preciso volver a los “venideros”, de los que ya se habló anteriormente, pues en la recta final de la *Odisea* comienza a perfilarse el cierre magistral que conectará al poema con la mentalidad pindárica que transmite el binomio virtud-poesía. En primer lugar, en φ 249-255 vemos a Eurímaco, uno de los pretendientes, quejarse por su pesar y el de los demás que han tendido el arco de Odiseo en la prueba dispuesta por Perséfone; y justamente su queja proviene, más que de la pérdida de la mujer puesta como premio, de la fama que de él tendrán los venideros: “y aunque me afligen las frustradas nupcias, no tanto me lamento por ellas, pues hay muchas aqueas en la propia Ítaca, rodeada por el mar, y en las restantes ciudades, como por ser nuestras fuerzas de tal modo inferiores a las del divinal Odiseo que no podamos

tender su arco: ¡vergüenza será que lleguen a saberlo los venideros!”. En segunda instancia (321-328), el mismo Eurímaco increpa a Penélope por aceptar que el miserable (Odiseo disfrazado) pruebe sus fuerzas en el arco, y la misma preocupación en torno a los venideros se hace presente: “no creemos que éste te haya de llevar ni el pensarlo fuera razonable, pero nos dan vergüenza los rumores de los hombres y de las mujeres; no sea que exclame algún aqueo que nosotros, «hombres muy inferiores pretenden la esposa de un varón intachable y no pueden armar el pulido arco; mientras que un mendigo que llegó errante tendiólo con facilidad e hizo pasar la flecha a través del hierro»”. En tercer lugar, en el último canto se presenta a modo de conclusión lo que hemos venido siguiendo en la épica homérica: un elemento que relacione la función del aedo con el *sabio artífice* de Píndaro a través de la inmortalidad de las virtudes en el canto: en ω 93-94 la sombra o el espíritu de Agamemnon, en el inframundo, le dice a la de Aquiles: “ni muriendo has perdido tu nombradía y tu gloriosa fama subsistirá perpetuamente entre los hombres”; pero más adelante (192-202) el mismo Agamemnon comenta al respecto de Odiseo, ya participe de una nueva dicha: “¡Feliz hijo de Laertes! ¡Odiseo, fecundo en ardidese! Tú acertaste a poseer una esposa virtuosísima. Como la intachable Penélope, hija de Icaro, ha tenido tan excelentes sentimientos y ha guardado tan buena memoria de Odiseo, el varón con quien se casó virgen, jamás se perderá la gloriosa fama de su virtud y los inmortales inspirarán a los hombres de la tierra gloriosos cantos en loor de la discreta Penélope. No se portó así la hija de Tindaro que, maquinando inicuas acciones, dio muerte al marido con quien se había casado virgen; por lo cual ha de ser objeto de odiosos cantos y ya acarreó triste fama a las débiles mujeres, sin exceptuar las que son virtuosas”.

Cabe resaltar una serie de elementos: 1) se trata de la inmortalización virtuosa de una mujer, no de un hombre; 2) serán los dioses los que inspiren los cantos que inmortalicen la virtud de Penélope; 3) la hija de Tindaro caerá en el oprobio y no en el olvido, causando también cantos, sin aclarar si también inspirados por los dioses; 4) la acción de ésta acarreó

fama odiosa para el género femenino, sin exceptuar las mujeres virtuosas como Penélope. Y es con este pasaje con el que cerramos las citas en torno a las epopeyas homéricas, dejando constancia de que, ya en esa época, se estaba gestando en la memoria colectiva un fundamento ideológico que prepararía paulatinamente la conciencia que vive en los últimos versos del último épodo de la *Pítica* III de Píndaro.

En Hesíodo, por otra parte, encontramos ya una utilización didáctica del canto más clara. En primera instancia, si consideramos los *Preceptos de Quirón* (desde luego, si los atribuimos al beocio o, al menos, a la llamada “poesía hesiódica”) como un poema didáctico con preceptos morales y prácticos, se acerca mucho a los versos gnómicos de *Los trabajos y los días*, mediante las lecciones que el Centauro da a su pupilo Aquiles. Asimismo, en la *Titanomaquia* atribuida a Eumelo o a Arcino, entre otros (*sub* 46)⁴⁹, vemos la siguiente información, según la cual, al parecer el centauro, “condujo (Quirón) el linaje humano a la justicia, enseñándole el juramento, los sacrificios propiciatorios y las formas del Olimpo”.

El menos conocido pero también relevante poema llamado *Los grandes trabajos* presenta igualmente similitudes con *Los trabajos y los días*, el cual, en cuanto a la labor del poeta se refiere, aporta varios pasajes a este estudio. En primera instancia, al inicio del poema (versos 1-4), en la invocación a las Musas “que ilustran con sus cantos”, queda de manifiesto el oficio laudatorio del mismo, con el fin de anunciar “cómo los mortales son desconocidos o célebres, irreprochables o cubiertos de oprobio por voluntad de Zeus”. Es decir, nos acercamos ya a ese concepto de *virtud* que venimos rastreando, mediante el cual, a juzgar por Píndaro, un hombre alcanza fama e inmortalidad.

Más adelante (versos 280-297) hay una explicación de lo que sucede en el ágora, donde la palabra cobra vitalidad y donde, si alguien habla con equidad, Zeus lo llena de riquezas; pero si miente en perjuicio, es castigado sin remedio; y aquí es justamente donde sobreviene la

⁴⁹ En la edición de Homero: *Himnos*. Barcelona, Edicomunicación, 1999, traducción de Luis SEGALÁ, en la página 180, se consigna esta cita, en donde encontramos la información parentética que interpreta en el pasaje al centauro Quirón.

importancia de la relación virtud-perdurabilidad, pues el castigo consiste en que la “posteridad se oscurece y acaba por extinguirse, mientras que la posteridad del hombre justo se ilustra en el porvenir cada vez más”. De tal suerte que un actuar justo deviene en lustre y uno injusto en oscuro oprobio, justamente los dos polos del criterio pindárico, presentes (*passim*) en las odas y con un acento especial en la P.VIII. Pero siguiendo este pasaje de Hesíodo, nos damos cuenta de que no termina ahí su relevancia, pues continúa exhortando a Perses con sentencias como ésta en donde la *virtud* es manifiesta: “fácil es abismarse en la maldad, porque la vía que conduce a ella es corta y está cerca de nosotros; en cambio, para ejercitar la virtud, han sudado los mismos dioses; porque la vía es larga, fatigosa y al principio está llena de dificultades; pero en cuanto se llega a lo más alto, después de haber sido difícil, en lo sucesivo se hace fácil”⁵⁰.

Con esto estamos ya en camino, y avanzado ya un buen trecho, del pensamiento que amasó el criterio de la oda pindárica que nos ocupa: no sólo se trata de hacer conocer, gracias a las Musas, los hechos heroicos, sino sólo aquellos dignos de perdurabilidad, con la mención en extremo relevante de que el camino de la *virtud* es arduo: “Más prudente es quien, tras experimentar todo por propia cuenta, medita sobre las acciones que, una vez llevadas a cabo, serán mejores. También es muy meritorio quien consiente ser bien aconsejado; pero quien no se escucha a sí mismo ni a los demás, es un hombre inútil” (versos 293-297). Como corolario de esta fundamental idea, un pasaje un poco más adelante (versos 312-314) se pronuncia en favor de esa relación virtud-canto, aunque aquí expresada en el binomio virtud-gloria: “Si trabajas, no tardará el perezoso en tener envidia de ver que te enriqueces, porque la virtud y la gloria acompañan a las riquezas; y así serás semejante a un dios”. Como vemos, esa idea de la similitud con los dioses estaba ya un tanto anunciada versos antes en aquello de que, “incluso los dioses sudan para ejercitar la *virtud*”.

⁵⁰ τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι / ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει· / τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρωῶτα θεοὶ προπάραιθεν ἔθηκον / ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν / καὶ τρηχύς τὸ πρῶτον· ἐπὶν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται, / ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπὴ περ εὐούσα. (versos 287-292)

Ya hacia el final del poema (versos 760-764), los consejos a Perses se proponen evitar una mala fama entre los mortales, pues tal mala fama “es peligrosa; se levanta fácilmente, se soporta con pena y se consigue difícilmente echar de sí. Cuando son pueblos numerosos los que difunden la fama, no perece ésta nunca, porque es también diosa”.

Aquí nos detenemos un poco, puesto que, aun cuando ya habíamos avanzado en nuestra pesquisa hacia el pensamiento-sustrato que se refleja en el quehacer poético de Píndaro, aquí vemos de nuevo expresada la idea, manifiesta en el canto ω de la *Odisea*, de que también existe un canto perdurable para el que cosechó el oprobio, lo cual no está presente en el mensaje pindárico, antes bien, se dice abiertamente que las acciones vergonzosas⁵¹ o las no esforzadas son dignas de silencio, si bien el antinomio *malas acciones-buenas acciones* sí es un elemento presente en Hesíodo y Píndaro, dentro del marco de un discurso que pretende encaminar al hombre por una vía virtuosa: (versos 826-828) “¡Dichoso, dichoso el que, sabiendo todas estas cosas, irreprochables ante los dioses, se entega al trabajo sin cometer ninguna falta, observa los augurios de las aves y escapa de las malas acciones!”⁵².

En cuanto al otro gran poema de Hesíodo, la *Teogonía*, es ya de todos conocido ese inicio del texto (versos 22-35) en el que el beocio menciona el comienzo de su labor de poeta, cuando “en otro tiempo las Musas le enseñaron un hermoso canto ($\alpha\iota\omicron\tau\delta\acute{\eta}\nu$), mientras él apacentaba sus rebaños bajo el sagrado Helicón”. Está de más insistir en las referencias culturales y rituales tanto del coro de las Musas como del monte en cuestión. Lo que sí es de resaltar es lo que dijeron las hijas de Zeus: “Pastores, que pasáis la vida al aire libre, raza vil, que no sois más que vientres: nosotras sabemos decir numerosas y verosímiles ficciones; pero

⁵¹ Por ejemplo, Helena, “cuyo renombre se extiende por todas partes de la sagrada tierra”, como leemos en los *Catálogos de mujeres y Eeas*, también atribuidos a Hesíodo (*sub* 68, versos 67-74).

⁵² En el *Comentario a la Ética Nicomáquea de Aristóteles*, verso 8, se comenta un verso (refrán de Radamantis), presente “en Hesíodo en los *Grandes Trabajos*”, en estos términos: “Si un hombre siembra el mal, él cosechará el aumento del mal; si yo le hago como él ha hecho, ello será la justicia verdadera”. Lo cual está a tono con lo ya comentado y, valga decirlo, remonta a ideas en torno a las causas y sus consecuencias, muy presentes en la mentalidad oriental de India y China, ideas presentes ya y bien afianzadas en el siglo V de Píndaro, e ideas también que suelen asomarse en el pensamiento órfico y el pitagórico, así como en otros cultos místéricos como a los que Píndaro parece referirse en varios de sus versos, según algunos como iniciado, según otros como simple eco de la mentalidad de ese tiempo.

también, cuando nos place, sabemos elogiar la verdad” (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι). Sobre este punto, nos es importante referir el valioso trabajo de Louise Pratt⁵³ al respecto de las relaciones verdad-canto y mentira-canto, pues mientras en Píndaro parece ser muy clara la misión de expresarse con la verdad (y en los dos sentidos etimológicos del vocablo: “lo que no se olvida” y “lo que no se pasa inadvertido”), en Homero y Hesíodo existe, al parecer, esa doble validez del discurso poético, en éste mediante esta aseveración de las Musas, en aquél mediante el discurso de Odiseo ante Alcínoo, en el canto θ de la *Odisea*. Regresando al pasaje hesiódico, nos dice el poeta que las Musas le hablaron y le dieron como báculo (σκῆπτρον) pastoril una rama de verde laurel admirable al tacto; “y le inspiraron una voz divina, con objeto de que pudiese decir las cosas pasadas y futuras⁵⁴; y le ordenaron que cantara a la raza de los dichosos inmortales y a ellas mismas, que cantara siempre desde el principio hasta el fin”. Por un lado, las referencias rituales al respecto de la vegetación presente parecen seguir el hilo conductor del monte sagrado, incluso podríamos aducir al respecto la fórmula ritual con la que cierra este pasaje: “pero ¿a qué permanecer alrededor de la encina y de la roca?”, que fuera de un contexto mágico-cultural parecería carecer de una explicación lógica. Pero lo que nos interesa es la labor del poeta y, a ese respecto, las diosas le “insuflan” la voz⁵⁵ con la que

⁵³ Louise H. PRATT: *Lying and Poetry from Homer to Pindar*.

⁵⁴ En la *Pequeña Iliada* (sub 10), que conocemos gracias a los *Moralia* de Plutarco, p. 153 F, tenemos el concepto opuesto, no en función de los tiempos, sino de lo que se cuenta en ellos: “Y Homero propone los versos siguientes tal como los da Lesques: «Musa, cuéntame aquellas cosas que ni sucedieron anteriormente, ni ocurrirán en lo sucesivo»”.

⁵⁵ En Píndaro, como ya vimos, son las abejas las que le “administran”, incluso “ungen”, la miel en la boca. A este respecto, Hesíodo se refiere más adelante (versos 81-103) a que, cuando las hijas de Zeus quieren honrar a algún rey, en cuanto lo ven nacer, “le destilan en la lengua un delicado rocío, y las palabras fluyen suaves de su boca”, y todos los pueblos le miran dispensar justicia, hablar con destreza apaciguando disensiones”; de tal forma que tales reyes prudentes, en el ágora, hacen todo fácilmente con ayuda de persuasivas palabras: “y si uno de ellos anda por la ciudad, como un dios, aplaca con su dulce majestad y brilla en medio de la muchedumbre. Tal es el don sagrado de las Musas a los hombres. Es a las Musas, es al Arquero Apolo a quienes se deben en la tierra los aedos y los citaristas; pero los reyes vienen de Zeus. ¡Y es dichoso aquél a quien aman (φίλονται) las Musas! De su boca fluye una voz dulce (αὐδὴ γλυκερή). Si alguien se entristece, gimiendo en su corazón, herida el alma por un dolor reciente, en cuanto un aedo criado por las Musas celebre la gloria de los hombres antiguos y loe a los dioses dichosos que habitan el Olimpo, ese alguien olvidará sus males y no se acordará más de sus dolores, pues los dones de las diosas le habrán curado” [es de resaltar también el peso que cobra aquí la relación médico-poeta]. Esto es también evidente en el *Himno homérico a las Musas y a Apolo*, donde se afirma que “gracias a las Musas y al flechador Apolo existen en la tierra aedos y citaristas, pero los reyes proceden de Zeus. Dichoso aquél a quien las Musas aman: de su boca fluye suavemente la palabra”. Todo lo cual explica mejor

debe hablar del porvenir y el pasado, sobre todo las cuestiones atinentes a los dioses (¿también a los que se parecen a ellos, los esforzados, los virtuosos?).

Aquí sería oportuno tocar un tanto lo relativo a las Musas, de quienes el mismo Hesíodo menciona, más adelante (versos 53-55), que las parió en la Pieria, tras unirse a Zeus, Mnemosina, que mandaba en las colinas de Eleuter (otro monte sagrado), “para que fuesen olvido de males y fin de penas”⁵⁶. Entonces sigue presente otro antinomio en la labor del poeta: recuerdo-olvido. Y justamente el recuerdo que transmiten las Musas, en Hesíodo, es el que hace posible el olvido de las malas acciones, de lo malo. De tal suerte que tenemos en Hesíodo al verdadero “servidor de las Musas” que menciona Baquilides (versos 191-193)⁵⁷. Así habló el Beocio Hesíodo, servidor de las Musas⁵⁸: “cualquiera que sea el honor de los inmortales, el buen informe de los mortales también lo sigue”.

Ahora bien, cubierto ya el contenido de los dos grandes poetas épicos, pasamos a los *Himnos homéricos*, a través de los cuales se puede apreciar un interés por parte de los poetas de poner de relieve su misión al entonar el himno. Por ejemplo, en el *Himno a Dionisos* (versos 17-19) el poeta pide al Irfiote ser propicio en estos términos: “los aedos te cantamos al empezar y al terminar, y no es posible acordarse del sagrado canto (ἱερῆς μεμνηῖσθαι αἰοιδῆς) y olvidarse de ti”. Es evidente que en estos versos hay un alto contenido cultural por

aquella mención de Clemente de Alejandría (*Strom.*, 123), apuntado en el número 5 de *Fragmentos de desconocida ubicación*, en Hugh G. EVELYN-WHITE (tr.): *Hesiod: The homeric hymns, and homeric*, en cuanto a que “de las Musas que hacen un hombre muy sabio, maravilloso en la expresión...”.

⁵⁶ ἄριστος ἄνην τε κακῶν ἀμπαυμιά τε μεμνηράων. En el *Himno homérico a Apolo* (versos 186-203) vemos varios de los elementos importantes para este contexto: en el Olimpo están reunidos los dioses y éstos, los inmortales, sólo se cuidan de la cítara y del canto (αἰοιδῆ). Las Musas todas, alternando con su hermosa voz, celebran los presentes inmortales de los dioses y cuantos infortunios padecen los hombres; los cuales, debajo del poder de los inmortales númenes, viven insensata y desaconsejadamente, y no pueden hallar medicina (ἄκος) contra la muerte ni defensa (ἄλακτρον) contra la vejez. Las Gracias, las Horas, Harmonía, Hebe y Afrodita, bailan cogidas de las manos; y entre ellas canta una diosa ni fea ni humilde, sino de grandioso aspecto y belleza, Artemis, que se crió juntamente con Apolo. También entre ellas Ares y Hermes juegan (παίζουσιν), mientras que Apolo tafe la cítara, andando gentil y majestuosamente, brillando en torno suyo un resplandor al cual se juntan los movimientos de sus pies y de su túnica.

⁵⁷ Apuntado en el número 23 de *Fragmentos de desconocida ubicación*, en Hugh G. EVELYN-WHITE: *Hesiod: The homeric hymns, and homeric*. Al respecto, véanse los versos 81 y siguientes de la *Teogonía*, si bien Teognis (*sub* 169) está más cerca cuando dice “a quien [posee] tal honor de los dioses, aun un hombre inclinado a culparlo, lo elogió”.

⁵⁸ Es la misma idea religiosa y cultural que se manifiesta en el *Margites*, también atribuido a Hesíodo (*sub* 2) y que conocemos gracias a *Atilius Fortunatianus*, p. 286, KEIL: “Vino a Colofón un anciano y divino aedo, servidor de las Musas y de Apolo, el que hiere de lejos, teniendo en sus manos la melodiosa lira”.

encima de una mera pretensión de hacer patente el oficio del aedo, pero ya esa intención ritual es de relevancia para entender la misión del poeta en estos himnos, como se vuelve a apreciar en el Himno a Deméter (versos 492-495): “oh venerable, que nos haces espléndidos dones y nos traes los frutos a su tiempo, soberana Deo; tú, y tu hija, la muy hermosa Persefonea: dadme, benévolas, una vida agradable como recompensa de este canto. Y yo me acordaré de ti y de otro canto”.

En el *Himno a Apolo*, desde luego, es más evidente el doble contenido cultural y de oficio por tratarse del dios a través del cual fue creado el canto (versos 19-21): “¿Cómo te celebraré a ti, que eres digno de ser celebrado por todos los conceptos? Por ti, pues, oh Febo, en todas partes han sido fijadas las leyes del canto (νόμοι βεβλήκατ' αἰοδῆς), así en el continente, criador de terneras, como en las islas”. También es importante la mención de este himno en función de que se aprecia el canto en conjunto (festivo y ritual) con el pugilato y la danza, seguramente en un marco similar y germinal del que vemos desenvuelto en los Grandes Juegos (versos 146-150): “pero es en Delos donde más se regocija tu corazón, oh Febo, que allí se reúnen en tu honor los jonios de rozagantes vestiduras juntamente con sus hijos y sus venerandas esposas. Ellos te deleitan con el pugilato, la danza y el canto, acordándose de ti, cada vez que celebran sus juegos”. Y un poco más adelante (versos 156-178) se aprecia el canto en relación con el hechizo, del que hablaremos más adelante: “hay, fuera de esto, una gran maravilla, cuya gloria jamás se extinguirá: las doncellas de Delos, servidoras del que hiere de lejos, las cuales celebran primeramente a Apolo y luego, recordando a Leto y a Ártemis, que se huelga con las flechas, cantan el himno de los antiguos hombres y mujeres (ῥυμνον αἰείδουσιν) y dejan encantado (θέλγουσι) al humanal linaje”. Por supuesto, tampoco esta mención, en cierta forma mágica, del canto aclara una manifiesta misión del poeta, pero clarifica, eso sí, un contenido en el que fue parte preponderante la palabra del mismo, como se ve en los versos que continúan el mismo pasaje: “las voces y el repique de los crótalos de

todos los hombres saben imitar, y cada uno creería que es él quien habla: de tal suerte son aptas para el hermoso canto” (ἀοιδή).

Aquí es oportuno detenemos en función de que volvió a aparecer el aspecto de la mentira ligada al canto: quien puede imitar, puede mentir, y justamente las Musas, al imitar voces y parecer que ellas mismas son crótalos y personas, ejercen el engaño, la ficción; pero también aparece el canto ligado a la verdad en el mismo pasaje, en tanto que el poeta homérico afirma: “Y en adelante acordaos de mí cuando alguno de los hombres terrestres venga como huésped infortunado y os pregunte: «¡Oh doncellas! ¿Cuál es para vosotras de los aedos el más agradable y con cuál os deleitáis más?» Respondedle enseguida, hablándole de mí: «Un varón ciego, que habita en la escabrosa Quíos. Todos sus cantos prevalecerán en lo futuro.» Y nosotros llevaremos vuestra fama sobre cuanta tierra recorramos, al dar la vuelta por las ciudades populosas de los hombres; y éstos la creerán **porque es verdad**. Mas yo no cesaré de celebrar al que lleva arco de plata, a Apolo, el que hierde de lejos, a quien dio a luz Leto, la de hermosa cabellera”. Podría objetarse, cierto es, que la expresión ἐπεὶ καὶ ἐπήτυμόν ἐστιν podría aludir a una mentira que se presenta como verdad ante quienes así la creen, pero el trasfondo religioso y cultural nos impulsa a pensar que no es así.

También es oportuno hacer notar que en estos himnos se aprecia igualmente, así como el propósito del canto, el trasfondo al que nos hemos referido en este estudio, esto es, el motivo del canto: la virtud. En el *Himno a Hestia*, por ejemplo (versos 11-12), se dice que ambos (*sc.* Hestia y Hermes) conocen las *bellas acciones* de los hombres terrestres y son los compañeros de la inteligencia y de la juventud. Y más a propósito, en el *Himno a Selene* (versos 18-20), el poeta afirma: “habiendo empezado por ti, cantaré las glorias de los varones semidioses, cuyas *hazañas* (κλέα) celebran con su boca amable los aedos servidores de las Musas”. Consideramos que más clara manifestación del binomio canto-virtud no podría aparecer en estos himnos, producto de los cuales seguimos perfilando el sedimento en el cual se cimentaron las ideas que llegarían a ser parte del marco referencial de Píndaro.

Este concepto de la *hazaña*, que merece el canto perdurable de boca del poeta, aparece incluso en un poema menor y lúdico como la *Batracomiomaquia* (versos 1-7), en donde al inicio, “al comenzar esta primera página”, el poeta ruega al coro del Helicón que vaya a su alma para entonar el canto (ἀοιδῆς) que recién había consignado en las tablas, sobre sus rodillas: “–una lucha inmensa, obra marcial, llena de bélico tumulto–; deseando que llegue a oídos de todos los mortales cómo se distinguieron los ratones al atacar a las ranas, imitando las *hazañas* (ἔργα) de los gigantes, hijos de la tierra”.

Y también está presente en el famoso primer fragmento de los *Epígonos*, de siete mil versos, conocido mejor como la *Competencia entre Homero y Hesíodo*, a través de cuyo comienzo vemos expresada esta misma idea, fundamento de la labor del poeta que seguimos en este trabajo, puesto que exhorta a las Musas “a cantar las hazañas de los más jóvenes”. Hasta aquí con los textos que podemos considerar como parte de ese período que nos transmite la historia literaria griega como épico. Es preciso, pues, dar ahora ese salto que nos ubicaría en esa otra etapa conocida como lírica. Pero antes nos es imprescindible hacer una pausa para considerar, ‘de pasada’, los poemas que se circunscriben bajo el mote de “textos” o “fragmentos presocráticos”, en especial y brevemente aquéllos que denuncian alguna postura en torno a la labor del poeta.

3. Temprana filosofía

Comenzamos la revista de los llamados “primeros filósofos” con Empédocles, quien en el proemio de su conocido *Poema* (sub 8) se dirige a los dioses pidiéndoles apartar de su lengua el “hablar maniático” y hacer surgir, en todo caso, “la fuente pura de los labios santificados”. A continuación se dirige específicamente a la Musa, “virgen de múltiple memoria y blancos brazos”, suplicándole, de ser lícito, que envíe a él, el poeta, un carro dócil conducido por la

Piedad, y afirma: “que a decir más de aquello a que la reverencia me obligare no me forzarán las flores del honor, de ese honor de buena opinión que de mortales se consigue”. Ciertamente estamos ante un trasfondo religioso, aunque distinto de aquél que ya mostramos en los *Himnos homéricos*, en virtud de que vemos aquí deidades como personificaciones de virtudes ético-morales dentro de un marco religioso, como la Piedad. Más adelante, en la tercera parte del poema (III.1), vuelve a dirigirse Empédocles a la Musa, en especial Calíope, esta vez para solicitar que lo asista, en cuanto a la elocuencia y el ἔπος se refiere, desde luego, puesto que se dispone “a sacar a luz buen λόγος sobre afortunados dioses”. Nuevamente, pues, consideramos estas afirmaciones como un franco manifiesto de su labor poética, encaminado a fundamentar su función antes de llevarla a efecto. Más interesante aun es que esa expresión está precedida de tres versos condicionales en los que su cualidad de mortal (de “efímero”, como también considera Píndaro) está patente y se muestra como cera blanda para el molde de la palabra divina: “Si por ser yo de los efímeros, Musa inmortal, te pasó por la mente en otros tiempos preocuparte de mi mente, asísteme ahora...”; y de nueva cuenta apreciamos en el poeta una preocupación, si bien religiosa, distinta a la que ya observamos en los himnos y en Hesíodo.

A todo esto, cabe hacer una pausa para echar un vistazo a lo que ha pasado en este camino poético desde las grandes rapsodias homéricas hasta Sicilia en el siglo V, donde justamente se desenvuelve Empédocles y donde también tiene lugar el desarrollo poético del “príncipe de los líricos”. Este breve vistazo, desde luego, en este párrafo, se detiene a considerar, en principio, esa doble vista que desde nuestros ojos veinticinco siglos después nos da los motes de “filósofos presocráticos” y “poetas líricos”, como si en verdad estuvieran así de separados por una muralla ilusoria, a la cual, no obstante, nos atenderemos para acabar mostrando cómo una serie de elementos de distinta índole, en unos y otros autores, de ambos bandos, fueron entretejiendo un pensamiento que se refleja en los versos pindáricos como un manantial sutil pero constante. Ya vimos los aportes épicos de los poemas homéricos y el cambio que

significó en el concepto de la labor poética el quehacer de Hesíodo; ya consideramos también la visión de los hacedores de himnos y ahora hemos comenzado a ver, con un salto de siglos, las consideraciones de los “poetas-filósofos” presocráticos comenzando intencionalmente con el de Acragante, para hacer una retrospección a partir de él en los otros “filósofos” y pasar luego a los líricos hasta llegar a Píndaro.

Con Empédocles, pues, nos encontramos en la Sicilia posterior por unos años (veinte o treinta) a la que visitó Píndaro⁵⁹. Vayamos hacia atrás y revisemos el parecer de Heráclito (aproximadamente en el 540 se ubica su nacimiento)⁶⁰ en la parte jonia; el “oscuro”, el “enigmático”, alcanzó su madurez alrededor del año 500 a 504 a. C. y estaba en la mitad de su vida a finales del siglo V, culminando su actividad filosófica hacia el año 480, esto es, cuando Empédocles estaba apenas en ciernes y cuando Píndaro alcanzaba un gran momento importante en su obra. En el fragmento 29 de su obra leemos una aserción interesante en torno a la relación κλέος – τὸ χρόνιον: “Los mejores prefieren una cosa sobre todas: en vez de lo perecedero, fama sempiterna⁶¹; los más, en tanto, se sacian como animales”. Con esto apreciamos aún esa constante homérica y hesiódica de que el ἄριστος tiene puesta en la *fama perdurable, perpetua*, la recompensa de la inmortalidad, lograda del único modo posible, que, si bien Heráclito no lo especifica en el pasaje, nos queda claro a través de este recorrido a

⁵⁹ Algunos fijan su fecha del nacimiento entre los años 493 y 495, aunque otros se inclinan por el espacio de 483 a 485 a. C., pero sí que se sabe que era ciudadano de Akragas (Agrigento), en Sicilia. Más interesante aun es su personalidad, para efectos de este estudio en torno al poeta: envuelta en la leyenda, su vida parece ser la de un filósofo con habilidades de médico y actividades ligadas a la magia o al chamanismo, lo cual cobrará mayor peso más adelante a través del análisis de la *Pítica* III en donde la relación poeta-médico es más relevante. Por último, su relación legendaria con Pitágoras a modo de discípulo, o al menos como pitagórico, dan lugar a considerar en su obra también ese sustrato ideológico del que, en todo caso, abrevó también Píndaro o, dicho de otro modo, en la cual ambos se desarrollaron, aunque, claro está, con distintos intereses.

⁶⁰ Una pausa especial, digna de tomar en cuenta, por su mayor antigüedad (siglo VII a. C.; la única fecha cierta que conservamos es el 627, cuando sucedió a su padre Cipselo), es la concerniente al tirano Periandro de Corinto, uno de los considerados Siete Sabios y quien, según Heródoto (II, 24), también contendió en la competición musical en que salió victorioso el poeta Arión. En su fragmento 7 nos dice el tirano que “los placeres son asunto mortal; las virtudes, por el contrario, son inmortales”, expresión que, desde luego, aporta mucho en el campo del concepto de la virtud, aun cuando no está expresado el valor de la poesía en este contexto; más adelante, en el fragmento 11 leemos a modo de consejo: “que se te alabe en vida, que se te beatifique en muerte”, con lo que ya tenemos un elemento más para atribuirle al corintio una preocupación, al menos, de la labor de la palabra, con la cual es posible “alabar” y “beatificar”, ambos resultado, intuimos, nuevamente de los actos.

⁶¹ Más concretamente, en vez de fama sempiterna dice el texto κλέος δάενον, fama que sobrenada y flota siempre (ἀεί, νόος), cual navío sobre las aguas corrientes que son todas las cosas. La contraposición entre sobre-nadar –como metáfora de eternidad–, frente y sobre a río y corriente es genuinamente heracliteana.

través de la poesía griega no sólo del concepto de *poesía* y su función o labor, sino del concepto de ἀρ-ετή: es a través de sus actos, de la construcción (ἀρ-μόζειν) de sus actos, de la construcción o el ar-mado de cualidades o virtudes que hacen posibles esos actos (καλὰ ἔργα), que el ἄρ-ιστος encuentra la inmortalidad en la fama, es decir, en el habla de los otros, habla que encuentra su máxima exposición en el poeta.

Vamos un poco más atrás para encontramos con Pitágoras, en torno de cuya vida y obra se desliza una sombra insegura. Son varias las tradiciones que existen sobre su origen, a través de las cuales podemos formarnos la idea de que fue hijo de un tal Mnesarco y vivió sus primeros años en la isla de Samos, para llegar a plenitud, según Apolodoro, en 532 a. C., mientras reinaba el tirano Polícrates; lo que nos interesa más el el hecho de que, al parecer, abandonó Samos huyendo de la tiranía para establecerse en Crotona, al sur de Italia, donde alcanzaría una ventajosa posición de prestigio, aunque los habitantes acabaran levantándose en su contra, situación que lo llevaría a retirarse a la vecina Metaponto, donde murió. Estos datos están documentados por Heráclito, Heródoto e Isócrates y puede remontarse a la antigua tradición de su escuela. No pretendemos asegurar en absoluto una dependencia de ideas asentadas en el sur de Italia gracias a este personaje, pero mantenemos sutilmente la postura (dentro de esta “descriptiva”, que no “preceptiva”) de que hubo una serie de elementos no sólo en el entorno de la Magna Grecia, que ahora en este párrafo nos ocupa, sino en el complejo de la Hélade y sus alrededores que permitió la acumulación de una ideología favorecedora de las nociones religiosas, místicas y ético-morales presentes en Píndaro y en otros autores contemporáneos y posteriores (Esquilo y Platón, por ejemplo, como unos de los más representativos). Quiénes fueron los ideólogos propiciadores, con qué movimientos sociales o culturales, a qué velocidad, con qué patrones y objetivos... le corresponde responder, en cada caso, a la filosofía, la sociología, la antropología, la arqueología, la historia y otras disciplinas; en todo caso, aquí dejamos constancia, como filólogos, de cierto acopio de datos que faciliten a los especialistas en sus búsquedas o, al menos, les hagan más numerosas

e interesantes las dudas. Por nuestra parte, creemos firmemente que el complejo de ideas comprendido en el sustrato (que hemos venido siguiendo) homérico-hesiodico-himnico-filosófico, en conjunto este último con el lírico que veremos poco después, fue propiciando el cúmulo de ideas comunes ya en la Siracusa que visitó Píndaro y comunes también en la mentalidad de un hombre como Hierón, tan rodeado de pensadores y artistas como de movimientos religiosos (esotérico-mistéricos y exotérico-festivos), de entre los cuales destaca la escenificación y realización de los Grandes Juegos.

Pero dejando de lado por ahora estas conjeturas, veamos en qué medida es importante para este trabajo considerar la obra y la ideología de Pitágoras, de cuyo ambiente existen más elementos (no por ello menos escabrosos) que del orfismo, corrientes ambas de pensamiento que dejan, a nuestro parecer, huella en la obra pindárica, entendiendo con ello no una “calca” o “expresión poética” de tales formas de pensamiento, sino, como ya hemos dicho, una verdadera impronta de toda una serie de elementos arrastrados desde la mentalidad homérica (y muy probablemente antes) que ya en tiempos de Píndaro estaban bien presentes y arraigadas. Sabemos que dos eran al menos los principios vitales de la ideología del pensador de Samos: pureza de vida y conocimiento de la inmortalidad del alma, ambos principios ligados por un concepto presente, para nuestro provecho, en el último épodo de la *Pítica* III⁶², la ἄσκησις. Consideramos, dicho sea de paso, que mediante este repaso del concepto en el pitagorismo, será más fácil entender su sentido en Píndaro⁶³. En cuanto a lo primero, la pureza

⁶² Bajo la conjugación del verbo en futuro: ἀσκήσω.

⁶³ No se trata, subrayamos, de tender un puente forzado entre la forma de vida que el pitagorismo exigía a sus adeptos y las máximas y consideraciones de carácter moral que frecuentemente encontramos en el epinicio pindárico, simplemente pretendemos abrir el abanico de posibilidades semánticas en el léxico de Píndaro, cargado, como lo vemos, de contenidos religiosos y místéricos. De hecho, sólo tres veces encontramos a lo largo de todas las odas el verbo ἀσκέω y ninguna el sustantivo ἀσκησις. Y justamente, esas tres apariciones del verbo están en un contexto religioso, pero de veneración, en el sentido de “honrar”, como apunta SLATER (q.v.): O.VIII,22 (ἀσκεῖται Θέμις), P.III,109 (δαίμων’ ἀσκήσω) y N.XI,8 (Διὸς ἀσκεῖται θέμις). Lo que nos llama la atención, desde luego, es que en la *Pítica* III aparezcan en el mismo verso (δαίμων’ ἀσκήσω κατ’ ἐμὸν θεραπεύων μηχανόν) dos verbos de culto o veneración: θεραπεύω y ἀσκέω, esto porque no acaba de convencernos la simple sinonimia con que suelen traducirse en el pasaje. SOMMER (p. 123), por su parte, en su comentario al poema, apunta: “Ἀσκήσω θεραπεύων, pour ἀσκήσω καὶ θεραπεύω, *colam, utar.*” Por CHANTRAINE (p. 124) sabemos que el significado primordial del verbo es “dar forma, trabajar en”; que en Homero el término era empleado para el trabajo de lana, para el de metal, para la fabricación de un arco o una construcción (Σ 592), que su adjetivo verbal (ἀσκητός) se usó en el contexto de la lana (δ 134), de la cama de

de vida tenía como fundamento que sólo con un estado de pureza le es posible al alma el acceso al conocimiento y la obtención de la salvación; ahora bien, el conseguir tal pureza es un logro esencialmente a través de la *ἀσκησις*, pues con el ejercicio físico es asequible la glorificación del cuerpo y del alma, en tanto el primero se fortalece y obtiene mayor resistencia a las fatigas, las privaciones y las enfermedades; en segundo lugar, respecto de la inmortalidad del alma, el conocimiento de ello, en la ideología, permite elevar al ser humano a la categoría divina, pues la sabiduría y la *ἀσκησις* son beneficios propios de la humanidad. En esos términos, el hombre en términos pitagóricos tiene la oportunidad de convertirse en inmortal a través de un acto (*ἔργον*) en los campos físico, intelectual y moral; todo esto desarrollado en el contexto de la reencarnación de las almas humanas en otra persona o en otro ser animado, según su valía, lo que se conoce con el nombre de «metempsicosis».

A este respecto, Porfirio, en su *Vida de Pitágoras*, expone una de las conjeturas respecto del origen del pensar pitagórico: en el número (7) de su obra, comenta que Antifonte, en su tratado *Sobre la vida de los que sobresalieron en la virtud*, refiere la austeridad que vivió en Egipto, “al decir que Pitágoras apreció el *modus vivendi* de los sacerdotes egipcios y quiso llevarlo a efecto, solicitando al tirano Policrates que escribiera al rey de Egipto, Amasis, para participar en los métodos de instrucción que recibían aquéllos”.

Ahora bien, uno de los problemas de los *escritos pitagóricos* es que Pitágoras no dejó nada escrito, si bien sus discípulos conservaron máximas y símbolos de gran valía para la comprensión de su doctrina, a menudo interpretada a través de un trivial exoterismo. En contraste, los escritos considerados no ya del maestro, sino de los propios discípulos,

Odiseo (ψ 189), de donde le vino el sentido de “adornar, arreglar” (Heródoto, Esquilo y otros); que en ático, en prosa y entre los cómicos, el verbo significó “ejercitar” o “ejercitarse”, evolución que fue decisiva, pues la palabra se aplicó ya al entrenamiento deportivo, ya a la vida moral o religiosa (a partir de Filón y en la literatura cristiana). DAMM, por su parte, tradujo el verbo como *curo accurate, cum cura elaboro, tracto studiose*, aclara que propiamente se aplica *ἐπὶ ἀνδρῶν ἀθλητῶν*, entre los que está la *ἡ ἀσκησις (ἡ τοῦ σώματος θεραπεία ἐν ταῖς τροφαῖς: τοιοῦτοι γὰρ οἱ παρὰ Ἕλλησιν ἀθληταὶ, σωμάτων ἀσκηταὶ, κρέασις ἀνοικοδομοῦντες ἑαυτούς)*. Esta última alusión a Eleusis, el hablar del cuidado del cuerpo en cuanto a los alimentos se refiere, el prescindir de la carne para su construcción personal (*οἰκοδομῆς*), nos hacen pensar que en Píndaro el verbo no sólo podía significar un culto simple en el sentido de honrar a la deidad, sino un culto verdadero en cuanto a “cultivar” se refiere y en cuanto llevar a efecto, como un real entrenamiento, los mandatos o admoniciones de tal o cual divinidad.

“muestran una considerable disminución en el vigor de ese secreto significado que tan palpablemente se manifiesta, aun en su nebulosidad, en las frases del Maestro”⁶⁴. Al respecto de los llamados *versos áureos* que transmite la tradición, “constituyen una especie de poema moral, en el que se expone una especie de catecismo práctico para uso de los discípulos de rango inferior. Se han conservado con toda fidelidad, porque había obligación de saberlos de memoria”⁶⁵, y fue Filolao al parecer el redactor o fijador del escrito de los mismos. Como “poema moral”, nos es de relevancia destacar algunos de los pasajes que acusan intereses como los que venimos siguiendo: en primera instancia, el verso 5 aconseja, en lo que respecta a la humanidad en general, hacer amistad con quien se distinga por su virtud, mientras que el 6 pide prestar atención a las exhortaciones moderadas de tal amigo, así como tomar ejemplo de sus acciones virtuosas y útiles; poco después, en el 13, esto se complementa observando en uno mismo la justicia en los actos y en las palabras.

Sobre eso, uno podría preguntarse, ¿qué relación guarda con lo que venimos diciendo en torno a la virtud, el canto y la ἄσκησις pindárica? Para responder, repasemos los versos pitagóricos comprendidos entre el 40 y el 46, en donde, a nuestro parecer, se plantea la ἄσκησις pitagórica, desde luego en términos de un entrenamiento de la virtud: 40) No permitas que el sueño te cierre los párpados antes de acostarte. 41) Sin haber examinado la razón de todas tus acciones en el día transcurrido. 42) ¿En qué hice mal? ¿Qué hice? ¿Qué omití que haya debido hacer? 43) Si en este estrecho examen encuentras que hiciste mal, repréndete con severidad por ello. 44) Y regocíjate si hiciste algún bien. 45) Practica a conciencia todas estas cosas, medita sobre ellas; deberías amarlas con todo tu corazón. 46) Ellas te pondrán en el camino de la divina virtud.

Nuevamente, no deseamos establecer un parangón forzado entre un pensamiento y otro, pero insistimos en el hecho de una sutil y paulatina influencia en la Magna Grecia que fue madurando las ideas presentes ya en Píndaro de forma clara, aunque con otro proceso y

⁶⁴ GUIRAO (trad. y comp.): *Escritos pitagóricos: La enseñanza secreta de Pitágoras*, p. 8.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 9.

sistema. Y con esta breve revisión, concluimos este repaso de algunos “filósofos presocráticos” a los que nosotros deseamos privar de tales títulos en favor de una clasificación más libre y suelta de ataduras que aferren a unos autores a un criterio severo e inamovible, si bien tomamos en cuenta tal orden de clasificación para esta revisión histórica dentro de los márgenes de la ortodoxia. Pasemos, pues, ahora a los poetas llamados líricos, dentro de los cuales Píndaro es el príncipe. Por el momento no revisaremos las causas y justificaciones del calificativo, sino que nos circunscribiremos a la búsqueda de esos elementos que, a nuestro juicio, abrieron el camino al tebanos para plantear, como lo hizo, la labor del poeta en términos de σοφὸς τέκτων que “perdura la virtud en cantos gloriosos”.

4. Elegía y Yambo

Dentro de otro esquema, consideramos junto con Edmonds a los poetas elegíacos y yambógrafos, no porque se trate de otra función la que ejecutan (aunque así suele considerarse y de ahí la separación con base en ese criterio), sino porque a nuestros ojos aparecen con distintas características y de ahí la clasificación (como aquella que nos hace separar, como ya lo dijimos, a los ojos occidentales de nuestro siglo XXI, entre líricos y filósofos presocráticos), misma que conservamos para comprobar que, aun inmersos en ese rubro de nuestra óptica, el poeta griego sigue cumpliendo con su labor de hacer perdurables las virtudes.

En primera instancia, tenemos al poeta Calino⁶⁶, de quien conocemos el poema 1 de sus obras conservadas, gracias a la *Antología* de Estobeo (51. 19 – en alabanza de la virtud), en donde pide dejar “a cada hombre echar su jabalina una vez más como cuando muere. Porque es una cosa honorable y gloriosa para un hombre luchar con el enemigo por la tierra, los niños y la esposa; y la muerte vendrá sólo cuando las Moiras lo ordenen. Más bien, tan pronto como

⁶⁶ De sus textos conservados se sigue que vivió en los primeros años del siglo VII a. C., durante los combates entre cimérios y treros, habiendo nacido en Éfeso.

la guerra es confusa, deja cada uno ir adelante la lanza en el equilibrio y el escudo ante el corazón fuerte; porque en ningún caso puede un hombre evitar la muerte, más bien no (moriría) si viniera de un linaje inmortal... Cuando un hombre valiente muere, la gente entera lo lamenta, y mientras vive, es tan bueno como un semidiós (ζώων δ' ἄξιός ἡμιθέων); ya que en sus ojos es una torre, viendo lo que hizo sin ayuda: tan buen trabajo como muchos juntos⁶⁷. Como vemos, las ideas en torno a la muerte y la posibilidad de vencerla mediante el acto virtuoso siguen presentándose con toda su fuerza expresiva y dejan en el aire la impresión del poeta que da de sí para lograr la inmortalidad del hombre.

Tirteo⁶⁷ también nos da elementos al respecto en su poema 12, y nuevamente es Estobeo (*Antología* 51. 1 – en alabanza de la virtud) quien nos aporta la información: Dice el poeta que ni llamaría a un hombre para preocupar ni para ponerlo en su relato por su virtud en la carrera o la lucha, pues “ni siquiera tenía la estatura y la fuerza de un Cíclope ni sobrepasó en la rapidez al viento tracio del norte, tampoco era un hombre más atractivo que Titono ni más rico que Midas o Ciniras, ni aunque fuera un rey mayor que el hijo Pélope de Tantalus, y tuviera la persuasión de lengua de Adrasto, ni aunque toda la fama fuera su salvación de la fuerza bélica; ya que un hombre no está bien en la guerra si no ha soportado la visión de la matanza sangrienta, permanecido en pie y alcanzado a golpear al enemigo por delante. Ésta es la virtud, éste es el premio más noble y el más bello en un joven para ganar en el mundo⁶⁸. Prosigue afirmando lo que es un bien común tanto para la ciudad como para la gente, planteando que cuando un hombre permanece firme en la vanguardia sin cesar, haciendo que corazón y alma aguanten, olvida el vuelo infame totalmente y por sus palabras proclama que él permaneció firme. Ése es el hombre que Tirteo (o Teognis, según las interpretaciones) considera bueno en la guerra, aquél que rápidamente torna a la multitud salvaje del enemigo y contiene la ola de la batalla con una voluntad, junto con el que cae en la barca y pierde la

⁶⁷ De él sabemos que vivió en la primera mitad del siglo VII, nacido probablemente en el Ática (Afidna). Cojo y maestro de escuela, según las tradiciones, tal vez habitaba Atenas al inicio de la segunda Guerra Mesenia.

⁶⁸ ἢ δ' ἀρετῆ, τόδ' ἀθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἀριστον / κάλλιστόν τε φέρειν γίγνεται ἀνδρὶ νέω (versos 13-14). Como veremos (*infra*), también se le atribuye, con una variante (σοφῶ por νέω), a Teognis.

apreciada vida para gloria de su ciudad, sus compatriotas y su padre, con muchas heridas en el pecho y el, pues será lamentado igualmente por jóvenes y viejos, con dolorido pesar por toda la ciudad. “Su tumba y sus niños son visibles entre los hombres, y los niños de sus niños y su linaje después de ellos; nunca su nombre y su buena fama fallecerán, pero aunque él esté en el inframundo, vivirá eternamente, viendo que él se estaba haciendo noblemente y duradero en la lucha por el bien de su patria y de sus hijos cuando el feroz Ares lo enviara abajo. Pero si él escapa al destino de la muerte, que duerme a los hombres con largo sueño, y por la victoria hace buena la jactancia espléndida de la batalla, obtiene honor de todos, igualmente de jóvenes y viejos, y llega a su muerte después de mucha felicidad; cuando llega a viejo, destaca entre su gente y no hay nadie que le haga daño ni en el honor o ni en la justicia; todos le ceden el lugar sobre los bancos, igualmente los jóvenes, sus iguales y sus mayores”. Expresiones, como se ve, que refuerzan enormemente los planteamientos de esta tesis, pues en función de la virtud, aun cuando lo que se entienda por ella cambie de una época a otra, es que el canto busca la inmortalización del hombre con el fin de que su recuerdo no desaparezca. De ahí que Tirteo⁶⁹ finalice el poema con esta aserción: “Ahora cada hombre debe aspirar en su alma a la altura de esta virtud, sin relajarse nunca en la guerra” (versos 43-44).

En cuanto al legislador ateniense Solón⁷⁰, leemos en Diodoro de Sicilia (*Biblioteca Histórica* 9. 2. 5, p. 328 D), de una constitución con su nombre que suponía a los boxeadores, corredores y otros atletas como no contribuyentes en nada de valor al hablar de la preservación de un estado; en contraste, pensaba que solamente los hombres visibles en el ingenio y la virtud podían mantener a su patria a salvo en tiempos de peligro.

Pero es sin duda Teognis de Megara⁷¹, con quien nos encontramos ya en el siglo VI a. C., alrededor del 540, quien siente una profunda necesidad de expresar estos ideales impulsado

⁶⁹ Ahora sí Tirteo, pues la confusión entre él y Teognis no llega hasta estos versos (*vid. infra*).

⁷⁰ Del linaje de los Codridas, vivió durante los años 660 y 560 a. C.

⁷¹ Cabe resaltar la vida de este poeta, cuyas aserciones morales dan resplandeciente luz a este trabajo. De linaje oligárquico, al caer su familia en una confiscación de bienes, se desterró a Esparta y Sicilia, lugares donde vivió miserias y pesadumbres. Al volver a su ciudad natal, no pudo recuperar sus bienes. Sus principios y normas morales, producto de tales hechos, van dirigidos a su amigo Cirno.

por sus pesares continuos. En el primero de los fragmentos que citamos, proporcionado por Suidas (*Lexicon*: Θεόγνης· α'), Teognis nos aparece como un escritor de exhortaciones, pero, dispersos en ellas aquí y allá, surgen poemas de amor asquerosos y pederastas y otras piezas repulsivas de la vida virtuosa [ἐνάρετος]. Con esta información, podríamos ser tentados a pensar en un contraste con lo que hemos venido siguiendo; es decir, un poeta cuyos versos son calificados de repulsivos para la vida virtuosa, sin duda se opondría a las consideraciones de este ensayo. Pero en otros pasajes nos encontramos con ideas contrarias. En primera instancia, Aristóteles nos dice en su *Ética Nicomáquea* (1129 b 29) que “tenemos el proverbio: ‘la honradez contiene la suma de todas las virtudes’”, verso 147 en el poema del megarense. De hecho, el pasaje completo en cuestión está en los versos 145-148: “Un hombre piadoso elige más bien morar con poca riqueza que ser rico con bienes mal adquiridos. La honradez contiene la suma de todas las virtudes; y cada hombre honrado [ἀνὴρ ἀγατός], Cirno, es bueno”. Ideas estas que son rematadas (149-150) con la aseveración de que “los bienes de las deidades las dan también al hombre malo, Cirno, pero a pocos hombres sigue la Moira de la virtud”⁷².

Hemos avanzado, pues, en el concepto de *virtud* hacia un contenido ético en el que se deja constancia de lo difícil (ya se ha dicho antes) que es acceder a la virtud y de cuán pocos (también se ha insistido en esto) llegan a ella. Más adelante (versos 315-318) el poeta interviene en la distinción entre los hombres buenos y malos en los mismo términos: “Muchos hombres malos, ciertamente, son ricos; y muchos buenos, pobres; pero no les cambiamos a ellos la riqueza de nuestra virtud, puesto que tal (riqueza) siempre es incesante, y los bienes de los hombres los tiene uno a veces”. Ahora hemos avanzado en la inestabilidad de las cosas humanas, trascendiendo la cual el hombre accede a una “fortuna” superior a cualquier riqueza, puesto que aquélla, la virtud, es “perdurable”, mientras que los bienes materiales se agotan, lo mismo que van y vienen. De ahí la máxima ético-moral (335-336) con la que aconseja a su

⁷² Χρήματα μὲν δαίμων καὶ παγκάκῳ ἀνδρὶ δίδωσιν, / Κύρν' ἀρετῆς δ' ὀλίγοις ἀνδράσι μοῖρ' ἔπεται.

amigo: “Nada persigas con exceso; de todo, lo mejor es el medio; así tendrás virtud, Cirno, que es una cosa difícil de adquirir”.

Esto, desde luego, para muchos podría comenzar a alejarse de lo que en muchas ópticas se entiende por *poesía* (sobre todo esos ojos que gustan de *dividir* tajantemente entre *lo poético* y *lo filosófico*, considerando a la primera en el reino de *lo emotivo* y a la segunda en el de *lo racional*), para tratar de insertarlo en las cuestiones filosóficas o cuasi-filosóficas. En realidad, vemos en estos asertos, cierto es, expresiones gnómicas como aquéllas de las que echará mano Píndaro en sus odas. En estas últimas sentencias breves de Teognis, queda claro el camino (nada fácil) a seguir para adquirir la virtud: el justo medio, la temperancia. Y finalmente, nos surge el pasaje (1003-1006) que se atribuye también a Tirteo, aquél que insiste en que “... ésta es la virtud, éste es el premio más noble y el más bello en un sabio para ganar en el mundo; un bien común es esto tanto para la ciudad como para toda su gente, cuando un hombre permanece firme en la vanguardia sin cesar”⁷³.

Con esto, volvemos a la cuestión agonal, en donde quedaría claro que la virtud vendría a aparecer en el campo de batalla, por lo cual nos inclinamos a pensar que el pasaje es más bien procedente de Tirteo. Entonces nos quedaría la impresión de que, en realidad, la virtud promovida por Teognis sería la concerniente a la honradez, “suma de todas las virtudes”. No obstante, es en realidad otro pasaje del mismo poema el que nos da la clave de la obtención práctica de la virtud. En los versos 1177-1178 Teognis se dirige a su amigo con el consejo siguiente: “Si nunca haces ni sufres actos deshonorosos, Cirno, tienes la mayor suma de virtud”.

Por su parte, Arquíloco, el primer gran yambógrafo, vivió en el siglo VII a. C., habiendo nacido en Paros. En su poema 114 (1-14) plantea una pregunta que relaciona el arte tallado en la piedra con el arte del canto, los cuales buscan el mismo fin: la fama eterna que mereció la

⁷³ “Ἡδ' ἀρετῆ, τόδ' ἀέθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον / κάλλιστόν τε φέρειν γίνεται ἀνδρὶ σοφῶ, / Ξυνὸν δ' ἑσθλὸν τοῦτο πολλῇ τε παντὶ τε δήμῳ, / ὅστις ἂν εὖ διαβάς ἐν προμάχοισι μένη. Igual a Tirteo 12, 13-16, con el cambio de ‘joven’ a ‘sabio’.

virtud, lo cual es seguido de dos coplas que comienzan con *El timón de la Sabiduría* y terminan con *Paros*: “¿Quién te ha honrado por tallarte, servidor de las Musas, ese arte en la piedra, tú, el hijo de Telesites? Te diré con recta verdad si tú no lo sabes. Siendo un hombre bueno y no olvidado por su Virtud, Sósteno⁷⁴, hijo de Próstenes, ha robado mi canción melodiosa para hacerle un destino de fama eterna”⁷⁵.

Por otro lado, sabemos por *Las Vidas de Plutarco de los Diez Oradores*, al respecto de Lisias (3), que a éste orador le fue dedicada una inscripción por un tal Filisco, amigo de Isócrates y camarada de Lisias, y aduce que esto se manifiesta en Platón de esta manera: “Ahora el Pensamiento fácil, la hija Calíope, te mostrará que la sabiduría y el dominio son tuyos; para uno que ha adoptado un nuevo vestido y tomado otro cuerpo en otros reinos de la vida, para Lisias, debes traer esto en adelante: proclamar un himno de su virtud que vivirá entre los muertos y será inmortal en la oscuridad, y mostrará a todos los hombres el amor que está en mi mente y la virtud que era de él, quien se ha ido”. De tal forma que, incluso en los versos conservados (en rezago) de poetas aparentemente inferiores, la misma idea de virtud e inmortalidad sigue siendo una constante. Y para mostrar que no es un caso aislado o excepcional, mostremos otra inscripción citada en la misma obra, sólo que ahora referida al orador Isócrates (839 b), de quien se dice que, en ese entonces, se casó con Platane, la viuda del orador Hippias, una mujer con tres niños, de los cuales él adoptó a Afareo, quien puso una estatua de bronce de él sobre un pilar cerca del Olimpium, con la inscripción siguiente: “esta imagen de su padre Isócrates fue dedicada a Zeus por Afareo en honor de los dioses y la virtud de sus padres”. Ciertamente, aquí no se habla del canto, pero la relación de la virtud con una “imagen” cuyo objetivo es la preservación del recuerdo, sin duda, no puede tener sino las connotaciones que aquí hemos venido manejando.

⁷⁴ Probablemente el nombre del autor de las líneas superiores, quizá un maestro de escuela.

⁷⁵ ἔσθλος ἔων ἀρετῆς τ' οὐκ ὑπολειπόμενος / Σωσθέου Προσθένου υἱὸς ἐμήν πολυύμνον ὀδοῖδην / τιμῶν ἀνείων αἴσαν ὑπεπίασατο.

Veamos ahora lo referente a Crates, poeta de quien se conocen unas piezas elegíacas llamadas *Juguetes* (ΠΑΙΓΝΙΩΝ). En el poema 1, conocido gracias a las *Oraciones* de Juliano (6.199c – “No sea que alguien piense que yo hablo sin libro, uniré unos pasajes de los *Juguetes* o *Poemas Cómicos* de Crates”), se nos refieren unos versos que comienzan invocando a las Musas en el rezo siguiente: “Háganme tan provechoso como agradable a mis amigos. Bienes finos que deseo no juntar, como quien debería ansiar la riqueza de un escarabajo o la riqueza de una hormiga, pero mi oración debe tomar la honradez y ganar una prosperidad que lleve y ponga fácilmente, valioso para la virtud. Con el cual, si lo pongo, propiciaré a Hermes y a las santas Musas no con ricos gastos, sino con virtudes puras (ἀρεταῖς ὀσίαις)”.

Por último, citemos para concluir los versos provenientes de una inscripción anónima, donde volvemos a percatarnos de esa constante preocupación helénica en torno a una virtud que debe ser preservada para una posteridad que debe tener conocimiento de ella. En concreto, se trata del poema 17 en la recopilación de Edmonds (q.v.). Nos es transmitido gracias a Ninfis de Heraclea (ap. *Ath.* 12.536), quien relata que Pausanias, cuando estaba en las regiones aledañas a Bizancio, fue a inscribir su propio nombre sobre un tazón de bronce (–“que todavía existe”–) dedicado a los dioses, cuyas imágenes estaban a la entrada del Mar Negro; y bajo eso, escribió las líneas siguientes: “este recuerdo de su virtud fue establecido para el Señor Posidón por Pausanias, el jefe de la espaciosa Grecia”.

5. Lírica

En primer lugar, es justo comenzar el repaso de la considerada poesía lírica griega con los famosos versos de la *Antología Palatina* (9. 184), probablemente a modo de lema para un

libro de selecciones de los Nueve Poetas Líricos, en donde se trata de definir a cada uno de ellos:

ΠΙΝΔΑΡΕ Μουσσάων ἱερὸν στόμα, καὶ λάλε Σειρήν
ΒΑΚΧΥΛΙΔΗ, ΣΑΠΦΟΥΣ τ' Αἰολίδες χάριτες,
γράμμα τ' ἈΝΑΚΡΕΙΟΝΤΟΣ, Ὀμηρικὸν ὅς τ' ἀπὸ ρέϋμα
ἔσπασας οἰκείοις ΣΤΗΣΙΧΟΡ' ἐν καμάτοις,
ἢ τε ΣΙΜΩΝΙΔΕΣ γλυκερὴ σελῖς, ἠδὺ τε Πειθοῦς
ἸΒΥΚΕ καὶ παίδων ἄνθος ἀμησάμενε,
καὶ ξίφος ἈΛΚΑΙΟΙΟ τὸ πολλάκις αἶμα τυράννων
ἔσπεισεν πάτρης θέσμιτα ῥύομενον,
θηλυμελεῖς τ' ἈΛΚΜΑΝΟΣ ἀηδόνες, ἴλατε, πάσης
ἀρχὴν οἱ λυρικῆς καὶ πέρας ἑστάσατε.

Como podemos apreciar, en Píndaro destaca la única mención de las Musas ligada con la imagen de una boca sagrada (recordemos que por ahí entró el néctar de la miel que le insufló o untó el canto), mientras que se reserva para Baquilides, su rival, la mención de la Sirena, en tanto que a Safo se le atribuyen las Gracias (eólicas); en un segundo rubro, apreciamos “el libro” de Anacreonte, Estesícoro en la corriente de Homero, la voluta de Simónides, la flor de Íbico de parte, ahora sí, de otra divinidad: Persuasión; la espada combativa de Alceo y los ruiseñores de Alcmán; culminando todo ellos con un rezo a todos ellos, que han “establecido el principio y el fin de toda canción lírica”.

Veamos cómo el abanico lírico se abre mucho más, comenzando por Safo, de quien Aristides, en su obra *Sobre la adición improvisada* (2. 508), cita la siguiente anécdota: “Pienso que debes haberte enterado cómo Safo también una vez alardeó con ciertas mujeres reputadas de prósperas que las Musas le habían dado la verdadera felicidad y la buena fortuna e, incluso, que cuando ella estuviera muerta, no sería olvidada”. De suerte que este pasaje nos

plantea una poeta convencida de su perdurabilidad tras la muerte, sin decir cómo o gracias a qué, solamente poniendo de manifiesto que tal felicidad proviene de las Musas, por cuya intervención ella no será olvidada. Entonces, intuimos, es por medio de la palabra poética que proviene tanto su dicha como su inmortalidad. Esta idea se encuentra aun más reforzada en el pasaje que cita Estobeo en su *Antologla* (respecto de la locura, 4. 12), en el que Safo se dirige a una mujer de nula educación haciéndole ver que, cuando esté muerta, yacerá olvidada por siempre, ya que no tiene parte “en las rosas que vienen de Pieria”, es decir –así lo interpretamos– en las palabras de las Musas (de los poetas; esto es, no ha obtenido el beneficio del canto del poeta); “más bien, desconocida aquí, te moverás como un oscuro en la morada de Hades y revolotearás de un lado a otro entre esos muertos que no tienen fama alguna”.

Y esta misma idea de la fama perdurable en Safo está igualmente expresada en Dión Crisóstomo, dentro de sus *Discursos* (37. 47): “*Alguien, te digo, nos recordará en el futuro*”⁷⁶, como Safo bien ha dicho y, aun mejor, como Hesíodo ha comentado (*Los trabajos y los días*, 763): «Ninguna fama dicha por muchos pueblos es totalmente perdida, ya que la Fama es Divinidad tanto como son las otras»⁷⁷. Te dedicaré [su oración presente] en el templo de esta Diosa, de donde nadie nunca te quitará, ni terremoto ni viento ni nieve ni lluvia ni envidia ni enemigo, más bien creo que ya estás ahí, porque [los otros han sido decepcionados por el olvido, pero nunca nadie según el juicio de hombres buenos,⁷⁸] y en esto, yo pienso, tú por tu parte estás entero de pie”. Pasaje por el cual podemos mostrar de una verdadera preocupación de Safo por dejar constancia memorable vía el canto, aun cuando falte una verdadera mención de su labor como poeta, lo cual sí aparecerá en Píndaro una y otra vez intencionalmente.

⁷⁶ Μνάσασθαί τινά φαίμ' ἄψερρον ἀμμέων·

⁷⁷ Φήμη δ' οὔτις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦντινα πολλοὶ
λαοὶ φημίξωσι· θεὸς γὰρ τις ἔστι καὶ αὐτή.

⁷⁸ λάθα μὲν τινὰς ἐψεύσατο κάτεροις
ἃ δ' ἀνδρῶν ἀγάθων οὐδενα πώποτα
γνώμα

Por su parte, en Estesícoro, de quien sabemos que se distinguió sobremanera por su estilo homérico, a juzgar por aquella aserción de Quintiliano (*Elementos de la oratoria* 10. 1. 62)⁷⁹, nos transmite de igual forma esta misma idea, pero en sentido negativo. El verso, transmitido como el número 54 de sus fragmentos, lo encontramos en la *Antología* de Estobeo (126. 5), en la temática al respecto de “que la Memoria de la mayor parte de los hombres fallece rápidamente después de la muerte”, dice así:

ὅτι τῶν πλείστων μετὰ θάνατον ἡ μνήμη διαρρεῖ ταχέως

Es cierto que esta expresión es negativa en términos de una perdurabilidad del recuerdo, pero es oportuno insistir en esa “mayoría” a la que alude (τῶν πλείστων), distinta de “los pocos”, como los que considera Píndaro al final de la *Pítica* III (παύροις, cf. verso 115), quienes son capaces de llevar a efecto las virtudes y el canto a esas virtudes que sí salvan “la guadaña de la muerte sin recuerdo y sin fama”. Así, este verso que apunta a un olvido mediante el “que el recuerdo de la mayoría, tras la muerte, se disuelve rápidamente”, no hace sino reforzar nuestro seguimiento de una virtud que perdura en el canto, a diferencia, por ejemplo, de la versión de Edmonds (*Lyra Graeca, q.v.*), que al traducir el verso como *When a man dies, all his glory among men dies also*, no hace sino confundir las cosas y no dar el peso específico que esa “mayoría” denota.

En cuanto a Íbico, el “dulce de la flor de Persuasión” de la *Antología Palatina*, en el fragmento 28 de sus poemas, que nos es transmitido por Crisipo (*Negaciones*, 14), el poeta se expresa así consigo mismo:

⁷⁹ “Entre los nueve poetas líricos, Píndaro se yergue fácilmente como el primero... Se muestra la fuerza del genio de Estesícoro, entre otras cosas, por su materia. Él canta de grandes guerras y caciques famosos, sosteniendo todo el peso de la poesía épica con una lira. De verdad él da a sus caracteres la dignidad que pertenece a ellos tanto en el discurso como en la acción, y si él sólo se hubiera mantenido dentro de límites apropiados, bien podría haber sido contado como un buen segundo Homero; pero él es redundante y extravagante, aunque en verdad éstos sean los defectos de una mente bien almacenada.”

οὐκ ἔστιν ἀποφθιμῆνας ζωᾶς ἔτι φάρμακον εὐρεῖν.

Resulta en verdad interesante que se combinen aquí más elementos. Subrayamos la aparición del “remedio” en el contexto de la muerte del hombre. Y es que, a todo esto, el meollo del asunto en torno a una búsqueda de la inmortalidad vía el canto por medio de la perdurabilidad de las virtudes es precisamente el lograr vencer a la muerte y al tiempo. Se trata de una lucha del poeta por no permitir que aquello digno de quedar para las posteridades sufra las consecuencias del *transcurso* y del *fin*, inevitables a todo ser humano. Y justamente Íbico se pronuncia por la imposibilidad de “encontrar una medicina para la vida cuando el hombre ya ha muerto”. Uno de los análisis posibles de la *Pítica* III es precisamente la relación poeta-médico, mediante la mención constante, en las primeras tríadas, de Asclepio, quien sí encontró remedio para la vida una vez que el hombre ha muerto, pero le fue imposible llevarla a efecto por la cólera de Zeus; en contraste, Píndaro, en su labor de σοφὸς τέκτων (o, si se quiere, de *poeta*), sí se considera apto para brindar, en su canto, ese remedio de vida contra la muerte, pues, como dice Angelo M. Buongiovanni, *Dove ha fallito il τέκτων ναδυνίας, Asclepio, hanno successo i poeti, τέκτορες σοφοί: e se dare l'immortalità è un crimine per l'arte medica, non lo è per la poesia prolungare oltre la morte la gloria di un uomo.*⁸⁰

En otro de los fragmentos de Íbico, por otra parte, el 43, se habla de una isla llamada Diomedía, donde es adorado Diomedes. Hasta aquí, el pasaje no nos aporta nada, pero lo relevante es la fuente que lo cita: el escoliasta de la *N.10* de Píndaro (en el verso 7, con precisión: “La rubia de ojos glaucos convirtió a Diomedes en un dios inmortal”, comenta: “Él, que era un argivo y fue immortalizado por su virtud.”⁸¹ Sobre la costa del Adriático hay una isla santa llamada Diomedía, en la cual es adorado como un dios; compárese con Íbico...”. De tal forma que se nos informa de un gran héroe cuya virtud lo colocó en el pedestal no sólo de la inmortalidad, sino de la veneración. Nuevamente, no se nos aclara qué clase de inmortalidad

⁸⁰ Angelo M. BUONGIOVANNI: “Sulla composizione della III Pítica”, en *Athenaeum* 63 (1985), p. 335.

⁸¹ καὶ οὗτος Ἀργεῖος ὃς δι' ἀρετὴν ἀπθνατισθη.

consiguió ni cómo, pero nosotros insistimos en el hecho de que, estando en las palabras de Íbico, un poeta (comentadas por un escoliasta posterior, claro está), tal inmortalidad no está sino en el canto.

A este respecto, por último, en cuanto a Íbico se refiere, contamos con el fragmento 67, proveniente de un Papiro del siglo I a. C.⁸² encontrado en Oxirrincos. El pasaje habla de varios héroes de la gesta troyana y, en un momento dado, comenta: "...quien se puso, en lo sucesivo, desde Argos, ante el gran Zeus, manteniendo una lucha a menudo cantada con la guerra llorosa por el bien de la rubia Helena, puso fin a la ciudad tan poderosa, rica y renombrada del dardánida Príamo, y la venganza del cielo cayó sobre la sufrida Pérgamo por causa de Ciprís de oro trenzada". Tras de lo cual se dispone a ordenar su canto: "Pero ahora no tendré mi voluntad para cantar ni de Paris, el estafador anfitrión, ni aun de Casandra de tobillos delgados ni de los otros niños de Príamo, con el día tan increíble que vio la caída de Troya de altas puertas; tampoco relataré el valor orgulloso de los héroes, los héroes tan nobles a quienes las huecas naves con sus lados clavados traen hacia Troya para su perjuicio, de quienes Agamemnón era el jefe, el rey Plisténida, el líder de los hombres, el hijo de un padre noble, el ingenio de Atreo". Entonces, ya ordenada la lista de lo que no habrá de cantar, más adelante, en los versos 46-48, Íbico suelta estas palabras con una potente resonancia en función de la pesquisa que emprendimos en este ensayo:

τοῖς μὲν πέδα κάλλεος αἰέν·
καὶ σὺ, Πουλύκρατες, κλέος ἄφθιτον ἔξεις
ὡς κατ' αἰδῶν καὶ ἔμον κλέος

Nuevamente, seguimos observando cómo existe en los fundamentos de la "poesía griega" un sustrato que sigue manteniéndose. Sin tales bases ya bien asentadas en el pensamiento griego,

⁸² Apparently es parte del epílogo al libro (o la colección completa, tal vez) de los poemas de Íbico, dedicado a su mecenas Policrates de Samos.

un poeta como Íbico no podría haber pretendido honrar “a ellos (*sc.* los héroes) con la belleza siempre”, para luego prometer a su mecenas: “y para ti también, Polícrates, habrá una gloria inmortal, aun como mi gloria en el canto”. Está de más insistir en el paralelo entre Íbico-Polícrates y Píndaro-Hierón mediante el cual vemos cómo uno y otro poeta buscan immortalizar a sus “patrones” por la única vía de que disponen (y, tal vez, que existe): el canto. Con Íbico, pues, nos acercamos mucho más a Píndaro y el sustrato mencionado no sólo se mantiene, sino cobra nuevos bríos, pues seguimos en el sur de Italia, en Regio, dentro de Calabria, a mediados del siglo VI, en el ambiente de una corte. Tal vez lo único que podemos reprochar a los tres versos citados es la ausencia de la mención de ἀρετή, pero ya los conceptos entremezclados de κλέος, ἀφθιτον y αἰοιδά ponen relieve sobremanera al pasaje.

En Anacreonte observamos también algunos puntos de referencia. Se trata de dos pasajes, el primero de los cuales, referido por Himerio en sus *Declamaciones* (31. 4) respecto de Polícrates, habla de cuando éste era un joven, en contraparte del momento en el que, ya mayor, “era no sólo el rey de Samos, sino que gobernaba todos los mares interiores de Grecia”. Pero ocurría, según el pasaje, que “al Polícrates más joven le gustaba la música y la poesía, e instó a su padre a ayudarle a complacer su amor por la música. Entonces su padre envió por el poeta lírico Anacreonte y se lo allegó a su hijo para instruirlo en el deseo de su corazón; y bajo su tutela, el chico, trabajando con la lira en la virtud real⁸³, pareció realizar la súplica de la cual habla Homero, al sobrepasar Polícrates a su padre en todos sus logros”. Hicimos referencia brevemente a este pasaje por aludir al término que aquí buscamos, ἀρετή, en el contexto real: bajo el cuidado del poeta, Polícrates se entrena en la lira “trabajando la virtud real”; de tal forma que nos queda la interpretación de una actividad lírica contemplada dentro del marco de las virtudes reales.

El otro pasaje lo encontramos en el *Cármides* de Platón (157 e), en el se hace referencia a dos casas atenienses que se habían unido para producir a un verdadero noble. Punto siguiente,

⁸³ ὅφ' ἃ τὴν βασιλικὴν ἀρετὴν ὁ παῖς διὰ τῆς λύρας ποιεῖν

se refiere la fama de la familia de esa casa, de Critias, hijo de Dropides, quien, como dice el texto, “ha bajado a nosotros coronado con las alabanzas concedidas por Anacreonte, Solón y muchos otros poetas para la belleza, la virtud y la prosperidad...”; en lo que encontramos con grata sorpresa a los poetas ligados, incluso un siglo después de Píndaro y otros tantos de los otros líricos, con el concepto de virtud, y ligado ahora con el de belleza y prosperidad.

A propósito de “los otros líricos”, y antes de pasar a los tres que en este ensayo más nos interesan, nos parece oportuno aprovechar una pausa para hablar de Telesila, a quien conocemos por Plutarco y Pausanias. Describe éste (*Descripción de Grecia*, 2. 20. 8 – respecto de Argos) un teatro encima del cual había un templo de Afrodita y, delante de la estatua asentada de la divinidad, una losa grabada con una figura de Telesila, “la escritora de poemas”. Comenta que éstos yacían como si hubieran sido arrojados al lado de sus pies y que ella misma estaba mirando un casco que sostenía en su mano y estaba a punto de poner en su cabeza. Entonces afirma que “Telesila fue famosa (εὐδόκιμος) entre las mujeres por su poesía (ἐπι τῆ ποιήσει)⁸⁴, pero todavía más famosa por el logro siguiente...”. Entonces cuenta Pausanias la razón que liga a esta poeta de la primera mitad del siglo V, es decir, poco menos de un siglo antes del nacimiento de Píndaro, con los elementos que rastreamos en este trabajo. Relata que sus conciudadanos habían sufrido un desastre indescriptible a manos de los espartanos, bajo el mando de Cleómenes, hijo de Anaxandrides; que unos habían caído en la

⁸⁴ Véase cómo en Pausanias, el desconocido viajero de Lidia (?), ya en la segunda mitad del siglo II a. C., si utiliza el término ποιησις para referirse a la poesía, en forma de lugar común ya bien extendido al menos desde Platón. BUCK (p. 1299) nos dice que el término ποιητής, originariamente con el sentido de “hacedor, constructor”, se especializó como “autor” y “poeta” de Heródoto en adelante, pero que antes de que se volviera la palabra común para “poeta”, éste era expresado mediante αἰτιδός, de lo cual discrepamos rotundamente, pues planteamos que no se trata de una simple sustitución de términos para referirse a un mismo contenido semántico, sino que precisamente la diferencia de contenidos llevó a los hablantes a usar otro vocablo dentro del movimiento natural de su léxico. De ahí que no nos parezca adecuado seguir insistiendo –como suele hacerse no sólo al nivel de la “cultura general”, sino académicamente– en la pléyade de *poetas* griegos como Homero, Hesíodo, Safo, Píndaro, Calimaco..., por la sencilla razón de que αἰτιδός, σοφός y ποιητής no apelan al mismo campo semántico que nosotros queremos imputarles en conjunto diciéndoles *poetas*. En todo caso, digámosles *poetas*, como lo hacemos en este trabajo, pero aclarando qué entendían los hombres de los tiempos de cada uno de ellos con los vocablos mediante los cuales los calificaban. Para ejemplo, tómesese en consideración que en todos los epinicios pindáricos y los fragmentos conservados una sola vez aparece el término ποιητός, así, en esta forma, y nunca el verbo ποίεω o el sustantivo ποιητής, aunque sí está expresado el vocablo en un contexto de palabra: ψεύσταν δὲ ποιητὸν συνέπαξε λόγον (“y construyó un falso discurso bien fabricado”), *N.V.*, 29, con lo cual podríamos considerar en Píndaro un uso incipiente de ese campo semántico que cobraría fuerza definitiva en autores posteriores.

batalla real, y de los demás, que tomaron el santuario en la arboleda de Argos, unos al principio se habían arriesgado hacia fuera en una tregua sólo para ser asesinados y el resto, que comprendía la traición del enemigo, se había quedado detrás, en la quemazón, sólo para morir cuando se prendió fuego a la arboleda; luego, por este medio, Cleómenes, avanzando hacia Argos, condujo a los lacedemonios contra una ciudad de mujeres, pero Telesila tomó a todos los esclavos y todos aquellos ciudadanos varones, quienes por su juventud o edad habían sido incapaces de llevar armas, y los hizo acudir a los muros; y recogiendo todas las armas de guerra que habían sido abandonadas en las casas o colgaban en los templos, armó a las mujeres más jóvenes y las ordenó en un lugar en donde ella sabía que el enemigo debía pasar. Ahí, sin desalentarse gracias al grito de guerra, las mujeres resistieron en su tierra y lucharon con la mayor determinación, hasta que los espartanos, reflexionando que la matanza de un ejército de mujeres no sería sino una victoria ambigua y la derrota una deshonra en sus manos, así como un desastre, bajaron sus armas. Hasta aquí el relato que nos plantea una mujer arrojada y valiente. Más adelante, Pausanias aclara que esa batalla había sido pronosticada por la sacerdotisa de Delfos y que Heródoto, entendiéndolo o no, citó el oráculo de este modo:

“Cuando macho por hembra sea puesto en fuga
y el nombre de Argos brille con honor,
muchos una esposa argiva mostrarán,
estropeadas ambas mejillas con las cicatrices del infortunio”.⁸⁵

Hasta aquí tenemos los elementos de valor y virtud (ἀρετή) dentro de un personaje ligado a la poesía. Y este vínculo es más claro a través del segundo punto de referencia, Plutarco. En su obra *La virtud femenina* (245 c) cuenta cuán famosa es la lucha en la cual Cleómenes fue

⁸⁵ Heródoto (VI.77, cf. 19) da la que al parecer sería la versión espartana que omite toda la referencia al heroísmo de Telesila y sus compatriotas. (EDMONDS, *Lyra Graeca, sub loc.*)

expulsado de Argos por la poetisa Telesila: “Esta mujer, nos dicen, aunque la hija de un linaje valiente, era por hábito enfermiza del cuerpo y fue enviada un día con el dios para investigar cómo podría mejorar su salud. Cuando obtuvo como respuesta que debía pagar el tributo a las Musas, ella lo obedeció dedicándose a la poesía y la música, y con tan buen efecto que antes de pasar mucho tiempo, se había librado de su trastorno y se había convertido en la maravilla de sus compatriotas por su habilidad en la poesía”. Tenemos, pues, el origen de su labor poética, ligada a una leyenda de carácter divino y oracular, aunque distinto, por ejemplo, del que describe el origen de esta labor en Hesíodo o Píndaro. Falta ahora el vínculo con la ἀρετή. Prosigue Plutarco relatando que, cuando el rey espartano Cleómenes, después de la gran matanza de los argivos –que no fue, como algunas autoridades harían creer, en número de siete mil setecientos setenta y siete–, avanzó sobre la ciudad; y que las mujeres caídas en batalla fueron enterradas sobre el Camino Argivo, mientras que a las sobrevivientes se les dio un monumento a su virtud establecido en el lugar sagrado de Enialio⁸⁶. “La batalla ocurrió, según algunos escritores, en el séptimo día del mes que ahora es contado como cuarto y que se conocía antiguamente en Argos como el mes de Hermes; según otros, en el primero; y durante este día, los argivos todavía celebrarían la Hibrística del Banquete de Ultraje, en el cual ellos visten a las mujeres con camisas y capas de hombres, y los hombres con las batas y los grifones de las mujeres”. Valga, pues, esta pausa, para sopesar debidamente el valor de esta poetisa cuya virtud no sólo está presente en su actuar, sino que produjo un “monumento a su virtud y a la de las mujeres defensoras de la ciudad”, y justamente el ὑπόμνημα, el recuerdo, es lo que buscará Píndaro mediante su canto, cuya misión también es ofrecer a la posteridad la memoria de la virtud de quienes se hayan hecho acreedores a ello. Así, de nueva cuenta somos testigos de ese sustrato de pensamiento que venimos siguiendo desde Homero y que, a poco menos de un siglo de Píndaro, sigue presente en la idiosincrasia de los poetas helénicos. No de otra manera es contemplada la poetisa en el fragmento 9 de su obra,

⁸⁶...ταῖς δὲ σωθείσαις ὑπόμνημα τῆς ἀριστείας ἔδοσαν ἰδρύσασθαι τῶν Ἐνυάλιον.

conservado gracias al escoliasta de la *Odisea* (v 289 – “Y en la forma Atenea era parecida a una mujer alta y hermosa”), quien afirma que con este pasaje se busca dar a entender que él (sc. Homero) nos transporta el atractivo y la modestia de su comportamiento (?), tal como Jenofonte retrata el refinamiento de los hombres y Telesila de Argos, la virtud.⁸⁷

Y si no fuera suficiente con esta poetisa, tampoco hay que olvidar a Corina, de quien ya hablamos en el preámbulo y cuya intervención mítica en la vida de Píndaro, no documentada suficientemente, la dejamos de lado para considerar un pasaje breve que arroja más luz a esta pesquisa de la virtud y el canto. Está ubicado en el libro I de una obra conocida como *Los cuentos de las mujeres viejas* (1-10), transmitido con precisión por Apolonio (*Pronombres*, 325^a) en una mención sobre la 1ª persona del singular⁸⁸, tras de la cual el autor pide comparar lo dicho con los siguientes versos de Corina (fr. 11):

ἰώνει δ' εἰ εἰρώων ἀρετὰς
 χεῖροῶδων <ποθείκω>
 καλὰ γεροῖ' αἰσομένα
 Ταναγρίδεσσι λευκοπέπλυς·
 μέγα δ' ἐμῆς γέγαθε πόλις
 λιγυροκωτίλης ἐνόπτης.

Como se aprecia, una aserción de esta clase encaja a la perfección con la búsqueda aquí emprendida. La poetisa aclara, antes que nada, que ha venido a cantar las virtudes de héroes y heroínas en los cuentos de justas mujeres viejas para las hijas de Tanagra; y aclara, aun más, que busca con ello hacer alegrar enormemente a la ciudad con sus “gritos de voz penetrante y melodiosa”. Se trata, según la tradición, de una competidora de Píndaro o, al menos, alguien

⁸⁷ ...καὶ Τελέσιλλα ἢ Ἀργεῖα διαγράφουσιν Ἀρετῆς καὶ Καλοκαγαθίας εἰκόνα.

⁸⁸ La cita precisa es la siguiente: “Los beocios usan la forma ἰών según Trifón.. Según algunos escritores, uno de los cuales es Habrón, esto es una raíz de la cual la misma gente usa las tres formas, ἰών correspondiente a ἐγώ, εἰώνει a ἐγώνη –si podemos considerar la η del dórico cambiado a ει–, e ἰώνγα correspondiente a ἐγώνγα”.

que criticó la obra del tebano en sus versos incipientes. En todo caso, haya estado o no cerca de él, su afirmación de “llegar a cantar las ἀρετὰς de los héroes” la acercan aun más a él que los mitos biográficos en torno a una rivalidad entre el poeta y la poetisa.

Por último, antes de pasar a los poetas centrales de este repaso, citemos lo referente a Diágoras y sus poemas líricos (1, 2). La referencia al respecto es Filodemo, en un tratado llamado *Sobre la Piedad*, en donde el autor habla de algunos filósofos que no creen en dioses de forma humana, “sino en el Aire, los Vientos y los Éteres”, de modo que, de su parte, considera que “no debería vacilar en decir que su maldad sobrepasó a aquella de Diágoras”. Entonces comenta que, al parecer, este poeta no era serio, “a no ser que de verdad –como Aristoxeno dilucida a partir de *Las costumbres de los mantineanos*– este poema tampoco fuera suyo” (y aclara: “el único poema existente que seguramente puede serle atribuido no contiene una sola palabra sola de impiedad, pero muestra la reverencia apropiada de un poeta hacia cosas divinas”). Tras de lo cual, hecha ya la conjetura sobre el poema en cuestión, se ve en la necesidad de citar el poema a Ariantes de Argos:

εἰς Ἀριάσθην τὸν Ἀργεῖον

Θεός, θεὸς πρὸ παντὸς ἔργου βροτείου

καὶ φρέν' ὑπερτάταν,

αὐτοδαῆς δ' ἀρετὰ βραχὺν οἶμον ἔρπει·

En el último verso, como se puede observar, hay más bien una aseveración de carácter gnómico respecto de la ἀρετὰ, más que una consideración en torno a la poética. Pero justamente ese aserto sentencioso aporta aun más peso a nuestra argumentación, pues este autor, colocado por Edmonds casi como contemporáneo de Baquilides, tendría a nuestros ojos, a juzgar por la cita de Filodemo, un valor considerable desde el punto de vista del sustrato de pensamiento que venimos siguiendo y describiendo: aun cuando el pasaje, por su contenido, podría ser considerado por algunos más bien dentro del rubro concerniente a los

filósofos o φυσιολογοῦντες presocráticos, nosotros encontramos que el carácter sentencioso del último verso (“y sin estudio es la corta senda que se mueve a la virtud”), corolario de la función atribuida a la divinidad (“Dios, Dios frente a todo acto mortal dirige su mente suprema”), refuerza nuestra conjetura en torno a una serie de ideas sobre la virtud y la perdurabilidad ya bien afianzadas para la época que ahora nos ocupa en este párrafo. Es, pues, en la *poesía* donde una y otra vez se insiste en esa búsqueda de la virtud que perdurará en el canto. Y precisamente es un poeta del carácter de Diágoras quien aclara que la vía hacia la virtud es corta y aprendida por uno mismo⁸⁹.

Bien, habida cuenta de estas consideraciones líricas en una rápida hojeada panorámica, vayamos a los tres poetas que dan el núcleo a esta revisión. Se trata de los parientes Simónides y Baquilides, por una parte, y por otra su rival Píndaro, del que hablaremos en otro apartado. Antes que otra cosa, cabe apuntar que, desde nuestra perspectiva, la actividad de ese sustrato de pensamiento considerado en nuestro estudio parece haber cobrado fuerza con el desarrollo del género lírico del epinicio, como puede apreciarse en germen dentro de los poemas de Íbico y Anacreonte, si bien no dentro de un marco agonal, sí insertos en un contexto encomiástico.

Comenzamos este último trecho con Simónides, de quien ya se habló en el preámbulo para efectos de contexto. En un pasaje transmitido por Teócrito (16. 34) leemos unos versos del poeta de Ceos en donde se habla de “muchos esclavos que ganaron su provisión mensual en las casas de Antíoco y el rey Alevas”, así como de muchos terneros para los Escópadas y aun más ovejas para el hospitalario Creondas; y más adelante se habla de que, una vez que todo lo dulce de su vida estuvo agotado, una vez que se embarcaron en la barca del anciano

⁸⁹ Al final de ese mismo pasaje de Filodemo, respecto de Diágoras, se cita un segundo breve poema, una oda a Nicodoro de Mantinea:

εἰς Νικόδορον τὸν Μαντινέα
 Κατὰ δαίμονα καὶ τύχην
 τὰ πάντα βροτοῖσιν ἐκτελείται·

de la cual podemos distinguir la misma idea del pasaje anterior en cuanto a que conforme a la divinidad todo entre los mortales se ejecuta, sólo que aquí acompañada de la fortuna y entendida como δαίμων en lugar de θεός. Finalmente, Filodemo comenta que un testimonio con no menor fuerza se encuentra en un *Elogio de Mantinea* del mismo poeta.

odioso, el placer de aquellas cosas ya no era; y es entonces cuando aparece una expresión de Simónides digna de atención:

ἄμναστοι δὲ τὰ πολλὰ καὶ ὄλβια τῆνα λιπόντες
δειλοῖς ἐν νεκύεσσι μακροῦς αἰῶνας ἔκειντο,
εἰ μὴ θεῖος αἰοδὸς ὁ Κῆϊος αἰόλα φωνέων
βάρβιτον ἐς πολύχορδον ἐν ἀνδράσι θῆκ' ὀνομαστοῦς
ὄπλοτέροις, τιμᾶς δὲ καὶ ὤκέες ἔλλαχον ἵπποι,
οἱ σφισιν ἐξ ἱερῶν στεφανηφόροι ἦνθον ἀγώνων.

En primera instancia, hay que resaltar el concepto de los “olvidados” que, abandonando las cosas numerosas y felices, yacieron entre los viles muertos olvidados por largos años, puesto que precisamente ese aspecto de *lo vil, lo despreciable*, cobrará sentido especial en Píndaro en contraste con lo digno de elogio y canto. A continuación, Simónides habla de Ceio, el divino aedo, quien, alzando la voz, puso el variado instrumento sobre las muchas cuerdas en los hombres mejor armados para hacerlos de renombre, es decir, interpretamos, para conservar su nombre y su recuerdo. Esto justamente en el entorno de los certámenes sacros donde los caballos son coronados y donde el poeta sigue siendo el αἰοδός, encargado de “hacer correr” el afluente perdurable de su canto.

El escoliasta de este pasaje explica que al principio se implica la posesión de gran riqueza, para poder alimentar a muchos criados. “Pero en todo caso”, dice, “su riqueza no habría sido de ningún provecho para la preservación de su gloria, sus alabanzas no habían sido cantadas por Simónides”, con lo cual, nuevamente queda de manifiesto la intención de hacer perdurar la gloria de los personajes que, a su juicio, por sus valores, merecen esa perdurabilidad: los Escópadas, cranonianos por nacimiento (pues Cranon es una ciudad de Tesalia, lugar de nacimiento de Escopas, hijo de Creón y Equecratia). Finalmente, en la explicación del escoliasta aparece la recomendación de confrontar esto con los *Trenos* de

Simónides, pues, en los versos arriba expuestos, “con *gran Ceio* quiere significar a Simónides, que escribió cantos de victoria y trenos para los grandes tesalios ya mencionados”.

A propósito del tiempo y la perdurabilidad de un hombre tras la muerte, en contraste con el olvido, tiene cabida también una expresión, atribuida por algunos a Simónides, que hace del tiempo “el más sabio de todos”. A ese respecto, Aristóteles (*Física*, 222 b 17) cita esta expresión sin citar el poeta en cuestión: “A tiempo todo nace y pasa de de largo; y es por eso que algunos escritores llaman al Tiempo el más sabio de las cosas; aunque Parón el Pitagórico diga que esto es lo más tonto, porque también nos olvidamos de ello –lo cual, en verdad, es lo más correcto–”. Sobre lo mismo, también existe la referencia de Cicerón (*Sobre el Bien principal y el Mal principal*, 2. 32) en donde pregunta si está en nuestro poder recordar u olvidar, relatando al respecto que “cuando una vez prometieron a Temístocles –Simónides creo que fue– un manual de ayuda mnemotécnica o guía del recuerdo, gritó «yo debería preferir una guía del olvido; ya que recuerdo cosas que no debería y no puedo olvidar lo que debería». Con lo cual queremos expresar el dualismo presente en el poeta de Ceos entre lo que se recuerda y lo que se olvida, ambos postulados dependientes del tiempo, del que los poetas buscan librar al hombre virtuoso. Y precisamente esto último podría valer para oponernos a la hipótesis de algunos en torno a la posibilidad de que la mención pindárica de “un par de cuervos” pudiera referirse a Simónides y Baquilides; en efecto, si, como dice la *Olympica* II (86-88)⁹⁰, existe una distinción entre los que saben por naturaleza y los que aprenden, tal distinción no podría sustentarse en la capacidad del poeta para cantar las virtudes y hacerlas perdurables, que es, a fin de cuentas, la función poética pindárica por excelencia (y, retroactivamente, de todos los poetas expuestos en este examen), sino que la incapacidad para ser σοφός por naturaleza, en todo caso, haría que Simónides y Baquilides no cantaran sino “cosas vanas”; y si esas cosas vanas fueran las exentas de virtudes, no podrían ambos haber cantado acciones virtuosas y hacerlas perdurables; por lo cual, creemos, o bien que Píndaro

⁹⁰ “Experto [σοφός] es el hombre que sabe mucho por naturaleza [φύσιν]; los que no tienen sino lo aprendido, como un par de cuervos, glotonos en su palabrería, éstos charlan cosas vanas contra el pájaro divino de Zeus.”

definitivamente se refería a otros poetas o tipos de hombres (a esto nos inclinamos), o bien, de referirse a Baquilides y Simónides, Píndaro tenía un concepto distinto del “cantar virtudes y perdurarlas”⁹¹.

De esto último tenemos un primer testimonio, dentro de la lírica de Simónides ya propiamente, en el libro VI, donde se encuentran sus *Trenos*, a partir del 21 (*Sobre Los que cayeron en las Termópilas*). Nos transmite este pasaje Diodoro de Sicilia, en su *Biblioteca Histórica*, contando que el valor (ἀρετή) de esos caídos en batalla ha sido alabado no sólo por los historiadores, sino por muchos de los poetas, y entre éstos el lírico Simónides, que les escribió un elogio digno de su noble acción, en el cual dice:

Τῶν ἐν Θερμοπύλαις θανόντων
εὐκλεῆς μὲν ἂ τύχα καλὸς δ' ὁ πότημος,
βωμὸς δ' ὁ τάφος πρὸ χοῶν δὲ μνάστις
ὁ δ' οἶνος ἔπαινος·
ἐντάφιον τοιοῦτον εὐρῶς
οὔθ' ὁ πανδαμάτωρ ἀμαυρώσει χρόνος.
ἀνδρῶν ἀγαθῶν ὅδε σακὸς
οἰκέτιν εὐδοξίαν
Ἑλλάδος εἶλετο· μαρτυρεῖ δὲ καὶ Λεωνίδας
Σπάρτας βασιλεὺς, ἀρετᾶς μέγαν λειοπῶς
κόσμον ἀέναόν τε κλέος.

⁹¹ O bien, cabe una tercera posibilidad, que sumamos a la primera, Píndaro se refería con “ser experto por naturaleza”, en contraste con “saber por aprendizaje”, a lo que en las religiones místicas se conoce como “el misterio revelado” al observador iniciado (ἐπίπτης) en la contemplación de lo revelado (ἐποπτεία), es decir, algo que, por más que sea estudiado, no puede ser conocido sino por la vía de la revelación natural, ante la vista, de golpe. Con ello, desde luego, estaríamos proponiendo a un Píndaro conocedor de tales revelaciones (es decir, iniciado y máxime a partir de un epinicio plagado de conceptos místicos), que advierte en sus versos la imposibilidad de acceder a ese conocimiento sagrado por la vía del estudio; y de dirigirse remotamente a Simónides y Baquilides, se sigue que lo haría contra dos poetas que no han accedido a esa revelación, a dos no iniciados. Desde luego, también cabe la posibilidad de que se refiriera a éstos por la simple distinción entre su trabajo poético y el de ellos, pero, como ya apuntamos, tal diferencia no podría basarse en el hecho de “cantar virtudes y perdurarlas”, como ya quedó expuesto.

De tal forma que a los caídos en las Termópilas les pertenece una fortuna gloriosa; en su tumba tienen un altar; en su recuerdo, aguamaniles de libación; y en una bella metáfora, (como las que usará Píndaro para su canto: agua, vino, miel...) el vino que viene de esto es la alabanza. Más fuerte es la manera en que Simónides refuerza la idea ya asentada, pues a ese entierro no lo debilitará el tiempo que todo lo vence. Se trata, pues, del sacro lugar de hombres valientes que ha tomado bajo su encargo “la fama justa de Grecia”; Leónidas, “por señal del gran ornamento de valor (ἀρετή), tendrá la gloria eterna que ha dejado atrás”.

Será necesario ahora recordar el pasaje de Diágoras (*vid. supra*) respecto de la ἀρετή, puesto que también Simónides tiene presente el arduo camino que lleva a la virtud. Esta consideración nos es transmitida por Clemente de Alejandría (*Str.* 4. 585) y la conocemos como el poema 65 del *corpus* de Simónides. Comenta el alejandrino que Dios nos predica y debemos creer en Él porque con el corazón cree el hombre en la honradez y en la confesión de boca está la salvación. Y, luego de citar como fundamento el pasaje de *Rom.* 10. 10⁹², agrega el texto de Simónides:

Ἔστι τις λόγος τὰν ἀρετὰν
 ναίειν δυσαιβάτας ἐπὶ πέτρας,
 σὺν δέ μιν θεῶν χορὸν ἄγνων ἀμφέπειν,
 οὐδὲ πάντως βλεφάροις θνατῶν ἕσοπτον,
 ᾧ μὴ δακέθυμος ἰδρῶς ἐνδοθεν μόλη
 ἱκηταί τ' ἀνδρείας ἐς ἄκρον.

Se trata, pues, de un relato en el que la Virtud⁹³, se supone, vivía en una escarpada roca, con un grupo sagrado de diosas cuidándola. A este respecto, nótese que el término ἄγνός está aplicado a tal conjunto o coro de diosas, con lo cual tenemos el sentido de “puro” unido al de

⁹² “Porque la escritura dice «Quienquiera que crea en él no será puesto en vergüenza.»

⁹³ Como si de una deidad se tratara, pues así entendemos mejor el pasaje, nos permitimos el uso del vocablo en mayúscula, tal como lo usa EDMONDS, cuya nota *ad loc.* es ilustrativa casi a la perfección en cuanto a lo que aquí buscamos: *the Greek word sometimes connotes achievement and the fame it brings.* (El subrayado es nuestro)

“sacro”; desde luego, las reminiscencias de Hesíodo y las Musas del Helicón, con el carácter ritual de las mismas, inquietan también en este pasaje, sólo que ahora las diosas están rodeando a la Virtud, quien, a decir del poema, no podía ser vista a los ojos de los mortales, a no ser que se fuera el sudor que roe el alma interiormente y llegara a la cima de la virilidad. Entonces, el mito viene a complementar en Simónides la idea de la dificultad para acceder a la virtud, conectada con la del premio que obtiene quien logra llegar a ella: la inmortalidad.

A través de la *Antología Palatina* conocemos otros poemas de Simónides de gran valor para nuestro estudio. Citemos en primera instancia (A. P. 7. 251) el que está ubicado en el libro XIV de las Inscripciones del poeta, en la sección I de sus Epitafios, con el número 126⁹⁴ dentro de su elenco de poemas. En él, Simónides vuelve a hacer referencia a unos caídos, sin especificar la batalla ni el lugar:

Ἄσβεστον κλέος οἶδε φίλην περὶ πατρίδι θέντες
 ἀμφεβάλλοντο νέφος κυάεον θανάτου·
 οὐδὲ τεθνάσι θανόντες, ἐπεὶ σφ' ἄρετῆ καθύπερθε
 κυδαίνουσ' ἀνάγει δόματος ἐξ Ἀΐδεω.

Y nuevamente se trata de unos hombres ilustres, ahora por coronar a su patria con una fama inextinguible (ἄσβεστον κλέος), trar haberlos envuelto la niebla y la penumbra de la muerte, ideas que irremediablemente nos producen un eco pindárico⁹⁵ (claro está, el sentido real es el

⁹⁴ Los títulos refieren 126 y 127, probablemente en forma incorrecta (como ocurre con frecuencia) para las Termópilas; B correctamente favorece a los caídos en Platea, tomando en cuenta a Pausanias (9. 2. 5), quien dice que Atenas y Esparta tuvieron ahí cada uno su propio monumento con el epitafio de Simónides; para 126 B, véase IRIARTE (*Reg. Bibl. Matr. Codd. Gr.*); para 127, el escolio a Aristides (3. 154 – Termópilas) e IRIARTE (Aristides: *Pan.*, 1. 214).

⁹⁵ Desde luego, la resonancia más fuerte es el pasaje considerado por muchos como el más famoso de la obra pindárica, dentro de los versos 95-98 de la *Pítica* VIII:

ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ
 ἀνθρώπου· ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ,
 λαμπρὸν φέγγος ἔπεισιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰὼν.

La nota *ad loc.* de la edición de Cátedra (SUÁREZ DE LA TORRE, 2000) nos da luz al respecto: “... y por último, de la sombra a la luz. La sentencia que abre este épedo es quizá la más célebre expresión pindárica, tanto en la Antigüedad clásica como entre la posteridad. La presente oda es el mejor resumen del pensamiento polar pindárico...”, y en seguida presenta un resumen de esto con los binomios: medida-desmesura, tranquilidad-

inverso); y en ese proceso, esos hombres, “aunque murieron, no están muertos, ya que su virtud los devuelve en la gloria del inframundo”. Base fundamental de este trabajo es esta aserción. Esto equivale a decir que “morir por la virtud, no es morir”, “morir por la idea virtuosa, no es morir”, pues quien así lo hace, queda eternizado en el panteón de los benefactores de su stirpe. En segunda instancia, tenemos el número 127⁹⁶ del corpus (*A. P.* 7. 253), en los mismos libro y rubro que el anterior. Aquí Simónides vuelve a establecer la relación del concepto de ἀρετή con la muerte, y aquí en especial con el bien morir (καλῶς θνήσκειν), que en el planteamiento del poeta es la mayor parte de la virtud y, lo más interesante, es algo dado por la fortuna (τύχη). Esto nos causa cierta incomodidad, pues todavía no hemos llegado al punto en el que se considere esa “parte de la virtud” propio del acto humano, sino ligado inseparablemente de la decisión divina. Distinto es el caso en Píndaro, en quien está presente una y otra vez el acto productor de virtud, que a su vez produce fama inmortal. Aquí está hablando Simónides de hombres ilustres que se esforzaron en lograr la libertad para la Hélade, por lo cual yacen ahí “en la alabanza inmarcesible” (ἀγηράντω εὐλογία):

Εἰ τὸ καλῶς θνήσκειν ἀρετῆς μέρος ἐστὶ μέγιστον,
 ἡμῖν ἐκ πάντων τοῦτ' ἀπέειπε τύχη·
 Ἑλλάδι γὰρ σπεύσαντες ἐλευθερίαν περιθῆναι
 κείμεθ' ἀγηράντω χρώμενοι εὐλογία.

En tercera instancia, tenemos el número 132 del corpus (*A. P.* 7. 258). En él, Simónides habla de los que ganaron la distinción con Cimón en el Eurimedón; perdiendo ahí su juventud

inquietud, superior-inferior, luz-sombra, canto-silenció, gloria-vergüenza, verdad-mentira, justicia-violencia, admiración-envidia. Así, el hombre efimero, el “sueño de una sombra”, parafraseando a Simónides, “aun vivo, no está vivo”, porque no ha recibido “el don divino de la gloria”, no posee “el luminoso resplandor” ni “la existencia grata”.

⁹⁶ Contémplese sobre la base del 126.

espléndida, lucharon en las primeras filas de los arqueros medos con la lanza; tanto en tierra como sobre las rápidas naves lucharon, dejando al morir el más bello monumento a su virtud:

Οἶδε παρ' Εὐρυμέδοντα κατ' ἀγλαὸν ὤλεσαν ἦβην
μαρνάμενοι Μήδων τοξοφόρων προμάχοις
αἰχμηταί, πεζοί τε καὶ ὠκυπόρων ἐπὶ νηῶν,
κάλλιστον δ' ἀρετῆς μνημ' ἔλιστον φθίμενοι.

Como vemos, Simónides no distingue entre heleno o bárbaro para atribuirle virtudes y, con ello, el premio inmortal de llevarlas a efecto. Por último, el número 143 del *corpus* de Simónides (*A. P.* 7. 513) nos habla de Timómaco, quien, estando en las manos de su padre, que lo estrechaba y “respiraba a su juventud preciosa”, le aseguró que nunca cesaría de amar “la virtud y la prudencia del hijo querido”:

Φῆ ποτε Τιμόμαχος, πατρός περὶ χεῖρας ἔχοντος
ἦνικ' ἀφ' ἡμερτῆν ἔπνεεν ἡλικίην
Ἔτι Τιμηνορίδῃ, παιδὸς φίλου οὐποτε λήξεις
οὐτ' ἀρετῆν ποθέων οὔτε σαοφροσύνην.

Hasta aquí con Simónides. Pasemos ahora con su sobrino Baquilides, nacido también en la isla de Ceos, en Julis, alrededor de los años en que se supone nació también Píndaro (518 a. C.). Sabemos, pues, que en la lista canónica de la *Antología Palatina* (9. 184, *vid. supra*) está presente en el penúltimo lugar. Así también lo muestra la *Introducción a Píndaro* (Edmonds, *ad loc. Bacchyl.*): “Los Poetas Líricos son nueve en número: Alcmán, Alceo, Safo, Estesícoro, Íbico, Anacreonte, Simónides, Baquilides y Píndaro”.

Pasando ahora al contenido de su obra poética, tomemos el pasaje del libro VII de sus Epinicios (que comprende los números 29-41 del *corpus*), proveniente de un papiro del último

siglo a. C. Se trata, específicamente, del poema 29 (i), A – E, dedicado a Argio de Ceos, vencedor en la Contienda de Pugilato de Muchachos en el Istmo. Circunscribimos aquí los versos 159-184, atendiendo al hecho de que este pasaje de Baquilides es el paralelo más directo con la expresión fundamental de esta tesis en torno a la virtud pindárica, lo cual es necesario subrayar con la mayor insistencia. Desde luego, tal aseveración obliga a la cita íntegra del pasaje, que aquí ofrecemos:

φαμί καὶ φάσω μέγιστον
 κῦδος ἔχειν ἀρετάν· πλοῦ-
 τος δὲ καὶ δειλοῖσιν ἀνθρώπων ὀμιλεῖ,
 στρ. ἡ ἔθέλει δ' αὖξειν φρένας ἀν-
 δρός, ὁ δ' εὐ ἔρδων θεοῦς
 ἐλπίδι κυρδοτέρρα,
 σαίνει κέαρ· εἰ δ' ὑγιείας
 θνατὸς ἐὼν ἔλαχεν,
 ζῶειν τ' ἀπ' οἰκείων ἔχει,
 πρώτοις ἐρίζει· παντί τοι
 τέρψις ἀνθρώπων βίῳ
 ἀντ. ἡ ἔπεται νόσφιν γε νόσων
 πενίας τ' ἀμαχάνου.
 ἴσον ὃ τ' ἀφνεὸς ἰ-
 μείρει μεγάλων ὃ τε μείων
 παυροτέρων· τὸ δὲ πάν-
 των εὐμαρεῖν οὐδὲν γλυκὺ
 θνατοῖσιν, ἀλλ' αἰεὶ τὰ φεύ-
 γοντα δίζηνται κιχεῖν.
 ἐπ. ἡ ὦπιτι κουφόταται
 θυμὸν δονέουσι μέριμναι,
 ὅσσον ἀν ζῶη χρόνον ἀν λέλαχεν τι-

μάν' ἀρετὰ δ' ἐπίμοχθος
 μέν, τελευταθεῖσαι δ' ὀρθῶς
 [ἀνδρὶ κ]αὶ εὖτε θάνη λει-
 π[ει πολυ]ζήλωτον εὐκλείας ἄγαλμα.

Ahora bien, vayamos por partes, porque al menos contamos con dos elementos de paralelo con la *Pítica* III: (1) el trinomio virtud-canto-perdurabilidad y (2) la idea expresada en forma gnómica en torno a la conformación con la condición humana y, de ella, la que toca en turno experimentar (las pequeñas cosas o las grandes). Avancemos, pues, en esta importante exposición: (1) comienza con la afirmación del poeta, insistente, de decir –y siempre lo dirá– “tener la mayor gloria (κῦδος) en la virtud⁹⁷”; por su parte, la aserción, a todas luces, gnómica y de carácter ético-moral, de que aun cuando la riqueza pueda ser encontrada andando entre cobardes y sea bastante para exaltar el espíritu de un hombre, hay una esperanza más noble que aclama el hogar de uno que está bien con los dioses, no es sino una extensión de esa idea que hemos venido siguiendo en torno a una vida virtuosa en contraste con una vil, aquí planteada por Baquilides en el sentido de la riqueza insuficiente tanto para el cobarde (δειλός) como para el espíritu del hombre común (φρὴν ἀνδρός), pues ni a éste le otorga la tranquilidad ni a aquél le da virtud; asimismo, la expresión de que “si le tocó en suerte la salud, siendo mortal, y puede vivir de lo propio, rivaliza con los primeros”, aporta más luz al contexto, pues la virtud planteada por Baquilides, aquella digna del canto inmortalizador, será la que también implique una vida saludable y una conformación con las cosas que se tienen, esto es, carente de ambición; (2) es entonces donde se inserta la segunda idea que aquí subrayamos, paralela a todas luces con los versos 107-108 con que inicia el último épodo de la *Pítica* III (σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις ἔσσομαι): primero afirma Baquilides que “a toda vida humana la sigue el encanto o el placer (τέρψις)”, fuera, claro está, de las enfermedades y las miserias desamparadas; luego, inserta la expresión clave para este paralelo

⁹⁷ La palabra ἀρετὰ entendida aquí en su variedad de significados entre virtud, valor y destreza.

(ἴσον ὃ τ' ἀφνεὸς ἰμείρει μεγάλων ὃ τε μείων παυροτέρων); así, mediante la comprensión de que la vida humana, cuando tiene la dicha de no vivir enfermedades ni pobreza, brinda placeres, el poeta de Julis nos advierte que, dentro de esos límites, también es oportuno recordar que “el rico desea grandes cosas como el inferior, el pobre, las pequeñas”; acto seguido, parece plantear una forma de comprensión en torno a la vida que debe buscar el hombre, en términos ético-morales y dentro de un contenido similar al que podemos encontrar en Pitágoras o Píndaro cuando de la ἄσκησις se trata: “tener abundancia de todo no es ningún placer para los mortales, más bien buscan ellos “tomar lo que se escapa”; de esa forma, y ya perfilando el final del poema, “aquél cuyo corazón es revuelto por las demandas más vanas, pone su honor sólo para su vida”, esto es, ése vive en un egoísmo marcado en función de buscar sólo lo efímero y no pretender lo inmortal. Y finalmente, como corolario de los dos ideas seguidas, afirma Baquílides que “es laborioso y, habiendo sido bien acabada la virtud para el hombre también, aunque haya muerto, deja un honrado monumento de su fama (πολυζήλωτον εὐκλείας ἄγαλμα)”⁹⁸.

Hemos llegado, pues, con el rival de Píndaro, a un paralelismo asombroso en esta búsqueda de la relación virtud-canto. En ambos poetas encontramos, con equivalencia en la fuerza expresiva, la misma idea que venimos rastreando desde las rapsodias homéricas, de donde podemos volver a la consideración de que el sarcasmo atribuido a Píndaro respecto de su odiado rival no podría sustentarse en la base de un menor peso al poeta de Julis en cuanto al mensaje poético se refiere, así como a la labor que también él desarrolla como transmisor de las virtudes (atléticas y morales).

Esto debe ser insistentemente subrayado, porque no es casual la aparición de estos motivos en Baquílides (como no lo ha sido en ningún autor revisado). Véase ahora el poema 36 (viii), dedicado a Autómedes de Flío, vencedor en el Pentatlón en Nemea, del que resaltamos los versos 82-90:

⁹⁸ Aunque este papiro debe haber tenido ἀνδρί, Baquílides tal vez escribió ὀρθοῖ ἀνδρα, “bien completado se pone él por encima, y cuando él muere, deja un bien envidiable”, etc.

...τό γε τοι καλὸν ἔργον
 γνησίων ὕμνον τυχὸν
 ὕψου παρὰ δαίμοσι κεῖται·
 σὺν δ' ἀλαθείᾳ βροτῶν
 κάλλιστον, εἴπ[ερ καὶ θάνη τις,]
 λείπεται Μουσ[ᾶν μελιγλώσσων ἄθυ]ρμα.
 ἀντ. δ' εἰσὶ δ' ἀνθρώ[πων ἀρεταῖσιν ὁδοὶ]
 πολλάί· διακρίνει δὲ θεῶν
 βουλά [τὸ κρυβηρό]μενον νυκτὸς [δινόφοισιν·]

Aquí destaca, desde luego, a simple y primera vista, la aparición de la hazaña noble, el buen acto (καλὸν ἔργον) del que hemos hablado una y otra vez. Aquí aparece ligado indisolublemente al ὕμνον τυχὸν, es decir, “el himno por casualidad, por azar, fortuito”, mismo que salta a nuestra vista, pues estaríamos en la misma situación que con Simónides, cuando éste hablaba de “la parte de la virtud dada por la fortuna (justamente τύχη)”, lo cual sí distinguiría a tío y sobrino de Píndaro, en quien el acto humano es más el proveedor de la virtud immortalizada en el canto, sin dejar de lado los matices religiosos y culturales que, desde luego, hacen derivar todos estos esquemas, de forma irremediable, de una intervención divina. En este pasaje de Baquílides, por ejemplo, es el caso que se menciona el himno “depositado en [la casa de] los dioses, en lo alto. Por otra parte, y siguiendo con la virtud, afirma que “con la verdad de los hombres, alguien, el más noble, aun cuando también muere, es dejado como juguete de las Musas [de dulce voz]”. Con lo cual entendemos, desde luego, el canto, o el objeto del canto. Y concluye, recordándonos los pasaje de Díagoras y de Simónides sobre el corto camino hacia la virtud y la Virtud recluida en un monte, inasequible a quien no da esfuerzo, respectivamente (*vid. supra*), con la aserción de que “son muchos [los caminos] de los hombres [para las virtudes], y la voluntad de los dioses decreta [que serán oscurecidos en

las penumbras] de noche”. Mejor final no podía haber para este recorrido breve desde la hazaña hasta el camino hacia la virtud, que lleva al hombre a realizar aquéllas, pasando por las Musas que propician el canto de alabanza.

El poema 37 (ix), por su parte, dedicado a Aglao de Atenas, ganador de la Carrera a pie en el Istmo, nos transmite en los versos 1-6 esta invocación a la Fama:

στρ. α' [Φή]μα, σὺ γὰρ ἀ[μφ' ἀρετῶ θνατῶν ἐ]ποιχεῖς
[φῦ]λα καὶ πᾶσ[ιν πιφά]σκεις]
[τοῖσι] μελαμβ[α]θεός]
[γαίας ὑ]πὸ κευ[θομένοις, ὄσ-]
[σοι γε]νωντ' ἄν[δρες κλυτοί τι]
[πάντι χ]ῶρῳ ξυόν,

en la que observamos claramente cómo está desde luego patente la arcaica idea de que el rumor corre de aquí para allá, visitando “las tribus de los mortales”, pero aquí está especificado el objeto: por la virtud (ἀρετῶ), si bien podría objetarse el que sea una hipótesis textual; y dentro del mismo marco de interpretación, el poema estaría diciéndonos, como contraste, que todo lo que la mentira oculta “en negras profundidades de tierra”, la Fama lo proclama como ganador de un renombre “en algo común a todas las tierras”. ¿Significa esto que la Fama tiene también como encomienda desenterrar lo que otros han callado o velado con mentiras y que merece su lugar en el pedestal de la virtud inmortalizada? ¿Y, en todo caso, ese renombre desenterrado y ponderado adecuadamente adquiere el mismo peso en todas las tribus de los hombres?

Prosiguiendo con los poemas, del 38 (x), dedicado a Alexidamo de Metaponte, vencedor en el Combate de Lucha Libre de Muchachos en Delfos, resaltamos los versos 1-7 en donde encomia a la diosa Victoria, quien sobrepasa el honor de Zeus, colocándose a su lado, en el Olimpo, “y juzga el fin de la virtud tanto para el dios como para el hombre”:

στρ. α' Νίκα γλυκίδωρ', [ὑπάταν γὰρ]

σοὶ πατήρ ὤπασσε τιμὴν]

ὑψίζυ[γος Οὐρανιδᾶν,]

ἐν πολυχρύσῳ δ' Ἰολύμπῳ

Ζηνὶ παρισταμένα

κρίνεις τέλος ἀθανάτοιοι—

σίην τε καὶ θνατοῖς ἀρετᾶς,

Nuevamente, pues, tenemos una mención de la virtud, ahora esclarecida en función de que es la Victoria quien juzga su fin tanto en los terrenos divinos como en los humanos. Esto es, mediante la victoria en el certamen se juega el hombre el fin último de su virtud que, como hemos venido observando, no es otro que el de la inmortalidad en la obra del poeta.

De la misma Victoria, y en el mismo contexto, habla Baquilides en el poema 40 (xii,) dedicado a Piteas de Egina, Vencedor del Pancracio en Nemea. En el pasaje comprendido entre los versos 58-66, menciona las flores de la Victoria:

ἐπ. β' [θάλλει παρ]ᾶ βωμὸν ἀριστάρχου Διὸς

[Νίκας] φερεκυδέος ἄν—

[θρώπο]ισιν ἄνθεα,

[ἄ κλυτ]ὰν δόξαν πολύφαντον ἐν αἰ—

[ῶνι] τρέφει παύροισ βροτῶν

αἰεὶ, καὶ ὅταν θανάτοιο

κυάνεον νέφος καλύψῃ, λείπεται

ἀθάνατον κλέος εὖ ἔρ—

χθέντος ἀσφαλεῖ σὺν αἰσῶ.

Como puede apreciarse, estos versos representan sin duda el segundo gran paralelo directo de Baquilides con la expresión fundamental de esta tesis en torno a la virtud pindárica. Afirma el poeta que en ese lugar brotan para el hombre, al lado del altar de Zeus, las flores de la Victoria renombrada. Y en otro paralelo con Píndaro, esta vez relacionado con el último verso de la *Pítica* III (παύροις δὲ πράξαοθ' εὐμαρές), mientras que éste habla de que a pocos les es fácil realizar “el canto” (*sc.* dedicado al virtuoso), Baquilides asienta que “para muy pocos hombres hay señal de gloria en sus vidas”, para conectar esta aseveración con una bella figura consistente en que, cuando los hombres “son envueltos en la nube oscura de la muerte”, les es otorgada la fama inmortal de lo bien realizado junto con un destino infalible. Y más adelante, en los versos 164-181, quejándose de los hombres que estaban condenados a ensangrentar el río Escamandro, muriendo a manos de los Eácidas; para ellos, aunque sus cuerpos fueron quemados en la pira o enterrados en la tumba, “vive siempre una gloria por gracia de las Musas de palabra dulce con cantos inmortales”:

μέλλον ἄρα πρότερον δι-
 νῶντα φοινίξαι Σκάμανδρον
 στρ. ζ´ θιάσκοντες ὑπ’ Αἰακίδαις
 ἔρειψιλίοις·
 τῶν εἰ καὶ τετελεύτακ’]
 ἦ βαθυξύλο[ις πυραῖς ἦ]
 [χωστοῖσι τεθαμμένα τύμβοις]
 [σώματ’, ἀλλ’ αἰεὶ σφισίν]
 [ζῶει κλέος ἄδυπέων]
 [ἕκατι Μουσῶν]
 [ἀθανάταις σὺν αἰοδαῖς.]
 οὐ γὰρ ἀλαμπέσι νυκτὸς
 πασιφανῆς Ἄρετᾶ

κρυφθεῖσ' ἀμαυροῦ[ῦται δνόφοισιν,]
 ἀντ. σ' ἄλλ' ἔμπεδον ἀκ[αμάτῃ]
 βρύουσα ὄξῃα
 στρωφᾶται κατὰ γῶν τε
 καὶ πολύπλαγκτον θάλασσαν.

Es decir, nuevamente se plantea la inmortalidad, aun cuando el hombre fallezca, por la vía de sus actos virtuosos dignos de subsistir en el canto. No es otra la conclusión que plantea Baquilides en este pasaje: “pues la Virtud radiante no es oscurecida, no es ocultada en la oscuridad sin rayos de la noche, sino que va a veces arriba y a veces abajo sobre la tierra y el mar muy divagado, abunda en una fama infalible”.

Por último, es necesario citar el poema 41 (xiii), dedicado a Cleoptólomo de Tesalia, vencedor en la Carrera de Carros en Petrea. Entre los versos 6-17 Baquilides habla, en primer lugar, del honor, cuyas formas son varias, así como de la virtud, cuyas clases también sus muchas (μυρίαί); apunta, por ello, que alguien que destaca en todo es quien gafa una justa mente en lo que está en su mano. En cuanto al canto, hace una importante distinción respecto de la miseria de la batalla, que para el poeta no es lugar adecuado para la voz de su lira ni para el baile⁹⁹, como tampoco tiene que ver el choque de los bronces con el festejo:

τιμᾶν
 δ' ἄλλος ἀλλοίαν¹⁰⁰ ἔχει
 ἀντ. α' μυρίαί δ' ἀνδρῶν ἀρεταί, μία τ' ἔ[κ]
 [πασᾶ]ν πρόκειται,
 [ὄς τὸ] πᾶρ χειρὸς κυβέρνα—
 [σεν δι]καίαισι φρένεσσιν.

⁹⁹ Véase cómo Baquilides usa aquí el mismo verbo que utiliza Píndaro en el último épodo de la *Pítica* III para referirse a la “construcción” poética: ἀρμόζω.

¹⁰⁰ Esta construcción es usada también por Píndaro en la *Pítica* III (v. 50: λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων; y v. 104: ἄλλοτε δ' ἄλλοίαί πνοαί).

οὐτ' ἐν βαρυπενθέσιν ἀρμό-
 ζει μάχαις φόρμιγγος ὀμφά
 καὶ λιγυκλαγγεῖς χοροί,
 ἔπ. α' οὐτ' ἐν θαλίαις καχανὰ
 [χαλκ]όκτυπος· ἀλλ' ἐφ' ἐκάστῳ
 [καιρὸς] ἀνδρῶν ἔργματι κάλ-
 λιστος· ...

De tal forma que, en el orden de aparición de sus poemas, Baquílides nos deja como corolario el hecho de que en cada acto humano está el momento oportuno para lo mejor. Con ello, pues, queda de manifiesto nuevamente el peso específico del acto para la realización de aquello que será objeto de canto en boca del poeta.

III Πίνδαρος σοφὸς τέκτων

Habida cuenta de este repaso, pasemos ahora al poeta que nos ocupa, Píndaro. Es el príncipe de los poetas líricos, según Quintiliano, pero es necesario comprender previamente el valor de la lírica en la cultura antigua para situar en ella a Píndaro como es posible hacerlo con Homero y Hesiodo en la épica, o con Esquilo, Sófocles y Eurípides en la tragedia. Píndaro es, pues, el príncipe de la lírica griega, según la afirmación de Quintiliano. Con base en todas las observaciones anteriores, en cuatro libros completos y en más de un centenar de fragmentos, es posible acercarse a su poesía. En vida tuvo ocasión de gozar de un gran reconocimiento literario como pocos poetas en el mundo.

Estas referencias biográficas tienen la sencilla encomienda de dar luz al contexto de la *Pítica* III, la cual se vuelve de pronto un documento pionero dentro del marco de las odas,

puesto que en sus versos está más la presencia de una *consolatio*¹⁰¹ que de un *epinicion*, en razón de que no parece celebrar victoria concreta alguna¹⁰². Ahora bien, resulta interesante hacer notar que, aun cuando este poema no es una oda de victoria propiamente, en función de que no hay en rigor una competencia de por medio ni un vencedor a quien encomiar, sí lo es en estructura, y en ella los elementos míticos y culturales funcionan de la misma forma que en los otros epinicios. Poco se sabe de la vida del poeta de Cinocéfalos y, en gran parte, un buen sustento de la información se encuentra en el contenido de su obra, de donde nacen varias interpretaciones, lecturas y suposiciones. Trataremos de mantenernos al margen sobre todo de estas últimas, puesto que sumarme a una o a otra implica una labor que está fuera de los límites de nuestro estudio.

En una rápida hojeada a la vida del poeta, en cuanto a datos históricos concretos se refiere, tenemos la fecha de 518 a. C. como la del probable nacimiento de Píndaro en Cinocéfalos, villa adyacente a Tebas en el distrito de Beocia. Para 498 (tendría ya veinte años), probablemente escribió la *Pítica X*, su primer epinicio. Cabe resaltar que, de haber sido así, su primera intervención en el género habría tenido lugar en Delfos. Durante la Batalla de Maratón, en 490, los atenienses vencieron a las fuerzas persas enviadas por Darío; diez años después, en la Batalla de Salamina, los atenienses lograron la victoria sobre la flota persa, mientras que los marinos eginetas obtuvieron premios por su valor; en este mismo año tuvo lugar la Batalla de Himera, en la que Gelón de Siracusa venció a los cartagineses. Un año después aconteció la Batalla de Platea, en la que *espartanos* y aliados derrotaron a la armada persa. La forma en que vivió Píndaro todos estos acontecimientos no nos ha sido transmitida. Luego, sabemos que escribió en 476 cinco odas para vencedores olímpicos: *Olimpica I*, para

¹⁰¹ SOMMER (p. 123) comenta justamente en cuanto al verso 107: “Σμικρὸς ἐν σμικροῖς... ἔσσομαι. Le poète adresse à Hiéron à la fin de son ode quelques conseils de résignation et de sagesse: il faut se conformer à son sort; mais pour que ses conseils soient moins désagréables au roi, il paraît d’abord se les appliquer à lui-même. On peut remarquer le même artifice, Néméennes, I, 31, et dans d’autres passages assez nombreux.” Por su parte, Duchemin (*Pythiques...*, p. 31) dice de la *Pítica III*: “Le poème est en réalité une *Épître à Hiéron malade*”.

¹⁰² Al respecto, SOMMER (p. 2) se pronuncia en este sentido: “Cette ode célèbre deux victoires remportées par Hiéron aux jeux Pythiques, la troisième année de l’olympiade LXXIII et de la troisième année de l’olympiade LXXIV; elle fut envoyée de Thèbes à Syracuse la troisième année de l’olympiade LXXVI.”

Hierón de Siracusa; *Olimpicas* II y III, para Terón de Acragas, y *Olimpicas* X y XI, para Hagesidamo de Lócride Occidental. Resalta que Hierón fundó la ciudad de Etna en 476-475¹⁰³ y en 474, durante la Batalla de Cumas, derrotó una flota etrusca. Otra oda, la *Pítica* I, fue hecha en 470 para Hierón, mientras que Esquilo compuso las *Etneas*. Se piensa que la *Pítica* II, también hecha a Hierón, habría sido compuesta en 475, mientras que la *Pítica* III, un año después, las cuales, en verdad, son meras especulaciones. Probablemente fue en 446 cuando escribió su último epinicio, la *P. VIII*, para morir aproximadamente en 438.¹⁰⁴

Por otra parte, poseemos una serie de datos provenientes de algunas breves fuentes con detalles contradictorios. Se trata de la *Vita Ambrosiana* (Códice Ambrosiano), la *Vita Thomana* (Tomás Magister), la *Vita Metrica* (compuesta en hexámetros) y el *Léxico Suda*. Sólo coinciden al decir que fue tebano. Según un fragmento, el poeta nació en el marco de un festival pítico. Algunas anécdotas lo hacen estudiante de flauta de Escopelino (en quien muchos ven la figura de su padre o de su tío), alumno de composición lírica de Laso de Hermíone y de música en Atenas de Agatocles o de Apolodoro. Como Esquilo, fue acogido por Hierón. Sus odas fueron dedicadas a gente de toda Grecia. Es claro que viajó mucho y quizá acompañado de sus coros.

Varias anécdotas hay al respecto del poeta y de su arte, entre las que sobresale la de la abeja destilando miel en sus labios cuando era niño¹⁰⁵; el relato tiene lugar en el monte

¹⁰³ Véase el principio del *Commentarius perpetuus (explicationes)* de BOECKH. Por su parte, también BERGUZAS (pp. 196-197) aporta datos al respecto: "Este Hieron, según los Escolios, era hijo de Dinomenes, y hermano de Gelon, Políbulo y Trasíbulo. Siracusano, ó de Siracusa, y tuvo un hijo llamado también Dinomenes. Lo indica la primera Pitiaca. Después de la victoria Olímpica se hizo proclamar Siracusano y Etneo, edificando la ciudad de Etna, queriendo tuviese el mismo nombre que el monte inmediato así llamado. Es de advertir, que si Píndaro, según la opinión de Eusebio, nació en la Olimpiada 73, esto es, al mismo tiempo que Hieron consiguió la victoria Olímpica, según algunos, es claro que celebró á este héroe muchos años después de conseguido su triunfo. Y si el año de su nacimiento fué en la Olimpiada 65, según los Escolios, pudo muy bien celebrar á Hieron inmediatamente á la consecución de su victoria. Sea de esto lo que fuere; lo cierto es que Píndaro compuso esta Oda primera de las Olímpicas en alabanza del citado Hieron, Rey de Siracusa, y en celebridad de su victoria y triunfo en los certámenes Olímpicos. Elógiale por sus singulares prendas de justicia y rectitud, de sabiduría y cultura, y de pericia é inteligencia en la música."

¹⁰⁴ Datos aportados por William H. RACE: *Pindar*, p.IX.

¹⁰⁵ Las referencias en torno a la relación miel-habla están presentes ya en Homero, cuando en A 245-254 se refiere a Néstor, "suave en el hablar, elocuente orador de los pilios, de cuya boca las palabras fluían más dulces que la miel". Por otra parte, en cuanto a los efectos embriagantes de la miel, conocemos gracias a Porfirio (*Sobre el antro de las ninfas*, 16) un pasaje en el que se cuenta que, según Orfeo, Cronos cayó en la trampa de Zeus por

Helicón de Beocia, relacionado con las Musas¹⁰⁶. Se trata de *folktales* (lo mismo de la abeja se dice de Platón). Pero hay más anécdotas, como la de su rival, la poetisa Corina; la del ditirambo dedicado a Atenas con cuyo elogio durante las Guerras Médicas le hizo ser acreedor de una multa tebana de mil dracmas, mismos que pagaron los atenienses. Hay otras relacionadas con las divinidades: se habla del dios Pan cantando un Peán de Píndaro entre el monte Citerón y el Helicón (en Beocia, nuevamente), ambos emparentados con las Musas; de Deméter reclamándole al poeta un poema para sí, lo que llevó al tebano a hacerle un himno; de los sacerdotes de Apolo en Delfos que anunciaban al cerrarse el día: “Dejemos que Píndaro junte los dioses en la cena”; Pausanias habla de una silla de oro que le fue mostrada en Delfos y donde el poeta compuso sus peanes. Estas referencias apuntan a una devoción de Píndaro por Apolo. También está la historia de Alejandro Magno que respetó la casa del poeta en su paso arrasador por Tebas en el 335 a. C.¹⁰⁷ Finalmente, parece que murió en la Olímpida LXXXVI contando más de 90 años, expirando repentinamente, o bien en el teatro, según Suidas, o bien en el gimnasio, según Valerio Máximo¹⁰⁸.

En un panorama histórico tendríamos que considerar el dominio del mar Mediterráneo disputado por ciudades como Siracusa, Acragas y Cirene; las Guerras Médicas y la victoria ateniense, la enemistad entre Atenas y Tebas ante la cual no se tiene una postura clara por parte de Píndaro. En cuanto al dominio de la zona de Magna Grecia, Cartago atacaba por el oeste a Sicilia en esos mismos años. Atenas, por su parte, dominó la Hélade desde el 479 tras la derrota persa.

causa de la miel, pues se embriagó, harto de ella. Así es como, en el poema de Orfeo, la Noche dice a Zeus, sugiriéndole el engaño de la miel:

Quando le veas bajo una encina de exuberante cabellera,
embriagado por obra de las abejas de incesante zumbido,
átale.

Eso es, precisamente, lo que le sucede a Cronos; y una vez atado, se le castra, como le ocurrió al Cielo...

¹⁰⁶ Recordemos que en *P. X*, 53-54 se habla de cantos “de voz mélica” o “de sonido mélico”.

¹⁰⁷ Y que dio lugar al famoso soneto 8 de Milton. RACE da la suposición de que el comandante que unificó a toda Grecia contra los persas y que veneraba a Homero habría también apreciado a este poeta panhelénico que celebró las hazañas (ἀρεταί) de grandes hombres.

¹⁰⁸ BERGUIZAS, p. V.

En cuanto al panorama artístico, las últimas cuatro décadas de la carrera de Píndaro coincidieron con el perfeccionamiento de la tragedia ática de Esquilo y de Sófocles, así como con el inicio del Partenón y con la revolución filosófica de Anaxágoras y Protágoras. En cuanto a sus simpatías, parece no haber duda de que Píndaro se inclinaba por la aristocracia y el sistema dórico, aunque también resulta claro que no tuvo una ideología particular al respecto o, al menos, que su pensamiento se mantuvo siempre cauto.

Hagamos ahora una breve digresión para hablar en torno al atletismo en Grecia y su relación con el epinicio pindárico, del que partirán una serie de actividades líricas que derivarán en una evolución de siglos en el epinicio pindárico. Lo atlético tuvo en Grecia implicaciones religiosas, políticas, sociales y éticas. El año 776 se usa para datar el paso de la Edad Oscura al Período Arcaico. Había docenas de juegos locales, pero no todos daban premios lucrativos; sólo cuatro adquirieron el rango de “Sagrados”, “Panhelénicos” o “Coronados” en virtud del símbolo de victoria: la corona¹⁰⁹. Los Juegos Olímpicos se consideraron “los más grandes de entre los certámenes” y sirvieron como el foco de intereses helénicos. Los Juegos Píticos tuvieron en mucho el mismo prestigio panhelénico, pues Apolo tenía ahí su oráculo. De todas las disciplinas en tiempos pindáricos el más prestigiado era el de carrera de carros con cuatro caballos. El vencedor era el propietario de los caballos, el que los mantenía. Si incluimos la *P.III*, dieciocho de las odas son para *victores* ecuestres y trece de éstos son de ciudades sicilianas. Píndaro habla de los deleites de ganar una victoria olímpica (*O.I,97-99*), pero también hay que tomar en cuenta que existían deleites materiales.

Puede verse cómo aparece Hierón como “propietario” en una lista de un papiro de Oxirrinco de 250 d. C. que contiene una lista de los *victores* olímpicos en todas las disciplinas (excepto en la carrera de mulas) de la Cuarta Olimpiada de 480 a 468 a. C. y de la Tercera de 456 a 448 a. C. En la entrada de la lista de vencedores de la Septuagésima Sexta Olimpiada en 476 a. C. se lee:

¹⁰⁹ RACE, p. 19: ...of wild olive at Olympia, laurel at Delphi, pine or dry parsley at the Isthmos, and green parsley in Nemea.

“Hierón de Siracusa, propietario, en la carrera individual de caballos”

Para contexto de todo esto, el término ἀρετή, que ya analizamos en su momento, es básico para el análisis de la competencia en Grecia. La fiesta de los Grandes Juegos, pues, formó parte del despertar de los siglos VII y VI a. C., junto con la aparición del alfabeto, la moneda, la expansión de las colonias de ultramar, las nuevas clases poderosas y las corrientes religiosas y políticas que constituyen el sustrato de las posturas que se enfrentarían en las guerras del Peloponeso. A través de esta lírica, en la Hélade hubo una gran expresión de nuevos sentimientos e intereses, como la fe social, la economía y el erotismo; a través de ella, nació un ejercicio de reflexión y de cuestionamientos, y quizá, lo más importante, en ella surgió por vez primera el individuo como concepto histórico y moral. De ahí que sí pueda considerarse un universo aparte, a medio camino entre la épica y la tragedia (y codo a codo con lo que llamamos “filosofía presocrática”, “himnos”, “elegía” y “yambo”); fue la voz de un mundo griego naciente. En verdad, es difícil encontrar un período similar en que el hombre haya alcanzado de esa forma, con regocijo y esplendor, el nacimiento del individuo como realidad en la que se conjuntan lo poético, lo erótico, lo festivo, lo encomiástico, lo religioso, lo moral y lo político.

Ahora bien, en cuanto a los pasajes de su obra se refiere, en primer lugar es oportuno apuntar que para la comprensión de los pasajes relacionados con el último épodo de la *Plitica* III, es de suma importancia establecer una visión panorámica a partir de rubros bien identificados conforme a términos clave. Se trata de situar en Píndaro los pasajes más importantes en donde la *virtud perdurable* es una constante fundamental, así como aquéllos en donde se hace ver la forma de construir o *ensamblar* el edificio poético por parte del *sabio* (*artesano*) que es el poeta a los ojos del tebano.

- αἰδᾶ́:

Comenzamos, pues el breve recorrido, haciendo hincapié en que el *canto* en Píndaro, aquél que será perdurable (*P.* III, versos 114-115), tiene relación, dentro de otras odas, con ciertos conceptos que en este ensayo nos han sido afines. El primer concepto a considerar es el de αἰδᾶ́, con el que todavía Píndaro se refiere a su ejercicio *poético*. En *O.*III,6-10 habla de los *cantos* de la mano de los dioses que llegan a los hombres desde Pisa, lugar que lo obliga a proclamarlos. Por su parte, en *O.*VI,1-7 leemos un lenguaje plenamente arquitectónico, de construcción, que nos remite de manera inmediata a ese ἀρμόζω con el que Píndaro se refiere a su construcción *poética* en el último épodo de la *Pítica* III. En tal sentido, se vuelve necesario hacer una breve pausa para referir otro pasaje en donde este lenguaje se hace patente. Se trata del *fr.* 184 (versos 1-3), en el que Píndaro apunta, al respecto de su poema, que está ya labrado el áureo basamento de los *sagrados cantos*, por lo que imperativamente exhorta a edificar ya el variado adorno sonoro de las palabras. En *O.*X,91-94 le dice a Hagesidamo que cuando un hombre que ha conseguido victorias llega al predio de Hades sin ser cantado, con vana aspiración ha obtenido para su esfuerzo un placer breve. A este respecto, existe una buena referencia al respecto del *canto* relacionado con el hombre que muere. En *Í.*VIII,62-69 dice Píndaro que ni siquiera muerto le faltaron los *cantos* a Aquiles, referencia ideal para el *victor* a quien va dirigida la oda, Cleandro de Egina; siguiendo con Aquiles, relata que, por el contrario, en pie junto a su pira y sus túmulos las vírgenes Heliconias vertieron sobre él un glorificador *treno*, pues le pareció a los dioses que el valiente héroe, después de muerto, fuera objeto de los himnos de los dioses. Esto nos hace voltear ahora a otra relación, la del *canto* con el *silencio*: en *N.*VII,11-16 afirma Píndaro que, cuando uno cumple su empeño, arroja melifluo motivo (de *canto*) a las corrientes de las Musas, pues las grandes cualidades (μαγάλαί ἀλκαί) se hunden en la mayor oscuridad si están privadas de himnos. Otro pasaje en donde esta idea del *canto* que impide a la hazaña la inmersión en el silencio (= en el olvido) está presente es la de *N.*IX,6-7: en este pasaje refiere Píndaro el decir

de una conseja popular: “a hazafia cumplida, que el polvo del silencio no la entierre”, a partir de la cual juzga el *poeta* que el divino canto de laudatorio verso es lo adecuado. Por otra parte, a través de *P.IX,103-105* podemos considerar otro vocablo en contacto con el *canto*, la *sed*: dice Píndaro poseer una *sed de cantos* (ἀοιδᾶν δίψα) y que, mientras la calma, le es reclamada una *deuda* (χρέος): volver a despertar también la gloria de los antepasados. En otra oda, *N.III,6-8*, vuelve a presentarse esa *sed* en plena conexión con el *canto*. Ahí habla de que cada acción (πρᾶγος) tiene *sed* de un fin distinto. Ahora bien, ya dentro de ese marco funcional del *canto*, es oportuno ver qué fuerzas lo rigen. Pero antes que otra cosa, es necesario aclarar el terreno en el que se asienta. En *N.IX,48-49* se dice que la tranquilidad (ἡσυχία) es amiga del banquete y la lozana flor de la victoria crece con el canto, así como junto al cratero surge, sin vacilar, la voz. Con esto, pues, tenemos ya un referente de las mesas hospitalarias en las cuales se origina el *canto*, del mismo modo en que la voz surge junto al cratero. Dicho esto, ya podemos apreciar el marco funcional. En *N.IV,1-8* explica Píndaro que el mejor médico de los esfuerzos ya probados es la alegría; en este caso, se hace referencia a los trabajos o hechos del héroe por medio de la perífrasis πόνοι κεκριμένοι, en lugar de los ἔργα ya mencionados de forma reiterada. A todo esto, son los cantos, como sabia progenie de las Musas, los que confieren a tal alegría su hechizo. Y ya a título de sentencia, remata la estrofa justificando la presencia de su oda en ese contexto: la palabra pervive más tiempo que las obras cuando, con la ayuda de las Gracias, la lengua la extrae de las profundidades del espíritu. Mejor cierre de proemio difícilmente podría existir. Si en la *Pítica* III admiramos el cierre de la oda mediante la aseveración de que “la virtud será perdurable en cantos gloriosos”, aquí también es preciso deleitarse con la apertura del epinicio en el que el *sabio artífice*, el *poeta*, afirma que “la palabra vive de forma más perdurable (χρονιώτερον) que las obras (ἐργμάτων)”. Esto guarda estrecha relación con otros pasajes. En primera instancia, en *Í.III,7-8* leemos que al noble (ἑσλόν) es menester dedicarle un *canto* “que recompense sus gloriosas acciones”, así como también es menester ensalzarle con espléndidos honores en el

festejo. Por su parte, en *N.VI,28a-30b* Píndaro exhorta a la Musa para que dirija sobre la familia del *victor* el glorioso viento de sus versos, explicando la razón de su petición: cuando los hombres han muerto, los cantos y los relatos transportan sus obras hermosas. En las tres odas, pues, queda fija la idea de perdurabilidad que suscita el *canto*, al modo, como ya lo hemos dicho anteriormente a propósito de Píndaro y de otros autores, de un monumento o una estatua que, no obstante, carece de la inmovilidad de la piedra, pues el *canto*, por su naturaleza, es ágil y movedizo. Esta concepción la encontramos en otro comienzo de oda, en este caso se trata de *N.V,1-2*, en donde el tebano afirma no ser escultor y que, por ello, no hace estatuas inmóviles, fijas sobre su propia peana, en contraste con el dulce canto al que inmediatamente invoca. Otro punto de referencia para comprender bien el vínculo de obligatoriedad que liga al *victor* con el *canto* es el pasaje de *N.XI,11-18*. En él, Píndaro considera también a Aristágoras de Ténedo bienaventurado por su padre Agesilao, en virtud de su admirable cuerpo y su valor congénito. También es pertinente anotar que la obligatoriedad puede también extenderse del *victor* a su comunidad, a su πόλις. Así lo podemos apreciar en *Í.V,21-29* cuando Píndaro dice haber acudido con las Gracias, por amistad a los hijos de Lampón, a su ciudad de buen gobierno. Y entonces afirma que, si tal ciudad ha tomado el camino puro de las acciones (ἔργων κέλευθον καθαράν) que los dioses guían, no se debe ser parco “en mezclar el elogio adecuado con el canto en compensación del esfuerzo”, en virtud de que los héroes que han sido buenos guerreros se han ganado el beneficio del elogio y son celebrados al son de forminges y de los polifónicos acordes de las flautas por tiempo infinito. De nueva cuenta, es imprescindible resaltar ciertos elementos presentes ya en el recorrido que hemos hecho en este ensayo: se trata de héroes que han sido buenos guerreros (ἀγαθὸι πολεμισταί), por lo cual se han hecho acreedores del elogio (λόγον) y su celebración implica también toda una parafernalia sonora e instrumental (es decir, con elementos que recuerdan antiguos montajes rituales); y lo más importante, tal celebración es por tiempo infinito (μυρίον χρόνον). Para concluir este pasaje, además de

todo, contamos con una aseveración de carácter fundamental para la comprensión de lo que hemos venido tratando de llamar un arte poética pindárica. Dice el tebano que los héroes han proporcionado, al ser venerados, una ocupación a los σοφισταί (aquí entendido nuestro concepto de *poetas*), ello por voluntad de Zeus. En cuanto a la relación del *canto* con las *deidades*, fuera del famoso vínculo específico con las Musas, de donde se originan, es oportuno hacer una breve anotación. En el *fr.* 130 se hace de nuestro conocimiento que la divinidad, quien todo lo proporciona a los mortales, es la que también hace crecer la gracia para el *canto*. A su vez, también es importante tomar en consideración que, por la descendencia de Apolo, proviene *el padre de los cantos*, el loado Orfeo, tañedor de la forminge, tal como lo refiere el pasaje de *P.4,176-177*. Por último, para cerrar esta sección relativa al *canto*, consideremos el *fr.* 106, en el que Píndaro se dirige al audaz hijo de Amintas, que comparte el nombre con los felices Dardánidas, diciéndole que es digno de los nobles el ser elogiados con los más hermosos cantos, pues esto es lo único que alcanza honores inmortales, mientras que, si es silenciada, muere la hermosa hazaña. Como se puede apreciar, esta aseveración es el más oportuno cierre que podríamos haber encontrado para esta sección, pues la idea de que el *noble* es a quien conviene hacer himnos es la que más ajusta el concepto del *canto* pindárico con la *virtud*. Asimismo, el vínculo se acrecienta con la afirmación de que esto es lo único que alcanza *inmortales honores*, cuyo contraste, precisamente, como en todo el ideario pindárico, es el silencio que pudiera darse a ese καλὸν ἔργον del *victor*, lo que sí podría acarrear la verdadera muerte, pues el hombre inmortalizado en los honores de los versos no muere.

- σοφία / σοφός

Habiendo considerado el *canto* dentro del campo semántico de la obra pindárica, esto es, aquello que suele ser traducido como *poesía*, pasaremos ahora a los conceptos σοφία (especialmente en la acepción de *arte poética* y de *habilidad*) y de σοφός (específicamente

aqué que tiene *destreza en la poesía*), en el entendido de que la primera es la otra forma en que podemos comprender nuestro actual vocablo *poesía* en los límites del epinicio pindárico, es más, se trata del concepto más indicado para referimos a lo que deseamos comprender bajo nuestro término moderno; por otro lado, el segundo vocablo lo citamos en el entendido de que es la manera más correcta de comprender lo que queremos decir cuando le decimos *poeta* a Píndaro; es decir, se trata del vocablo griego correspondiente a la labor que desarrolla el tebano. Antes que nada, conviene hacer un par de precisiones. La primera, en torno a σοφία va en el sentido de que también suele ser aplicada a otras artes o habilidades; por ejemplo, en nuestra misma P.III,54 se habla de una σοφία que también queda presa en los lazos de la ganancia. Por otra parte, en O.IX,100-108 se habla de lo que se posee por naturaleza (φύσῃ), que es superior; no obstante, muchos hombres pretenden conquistar fama con virtudes aprendidas (διδασκαλίῃ ἀρεταίῃ). Dicho esto, Píndaro apunta que, si la divinidad no ha ayudado, por quedar en silencio, los hechos no son más despreciables, pues unos caminos llegan más lejos que otros y no ha de sustentarnos a todos. A partir de lo cual, el poeta arroja la sentencia de que *saber es arduo* (σοφία μὲν αἰπεινά). De tal suerte que debemos entender esa *sabiduría poética* distinguiéndola de las otras *sabidurías* también presentes en la ideología pindárica, todas concernientes a un *bien hacer* o a un hacer con *destreza*. Para efectos de nuestra arte poética, desde luego, un *hacer constructivo* dentro del contexto poético. La segunda precisión tiene que ver con el σοφός, la persona que es hábil en la construcción poética. Como el vocablo abstracto de la *sabiduría*, *sabio* también se aplica de variadas formas. Otro asunto digno de la mayor consideración es el concerniente a un *saber* que no es accesible a todos y del que ya hemos hablado anteriormente respecto del posible lenguaje hermético de Píndaro de haber sido iniciado en algunos misterios. Por ejemplo, considérese la afirmación de O.III,42-45: atrás venía el *poeta* hablando de que, si el agua es el don más distinguido y de las riquezas el oro es la más respetable, en la situación presente es Terón quien ha llegado a la más extrema tierra con sus virtudes; esto es, ha logrado alcanzar

desde su patria las columnas de Heracles; y de ahí se desprende la aseveración: “lo que hay más allá, inaccesible es para *sabios* e *indoctos*. No le seguiré; necio sería yo”. También, desde luego, puede este pasaje interpretarse dentro del marco de un *saber* divino al que ningún hombre tiene acceso, que trasciende el dualismo *sabio-indocto*. Asimismo, es importante hacer notar que el término se aplica también a los dioses; en este sentido, al dios *sabio* por antonomasia, Apolo; por ejemplo, en el pasaje de *P.IX*,50-51, cuando Quirón (otro *sabio divino* y maestro de *sabios*) le dice al Letoída que, de ser menester medir sus fuerzas con un *sabio*, le responderá la pregunta que el dios le ha presentado. En cuanto a la estrecha relación del término con la virtud, es importante considerar los versos 40-42 de la *N.VIII*, donde el *poeta* refiere que la virtud brota del mismo modo como un árbol crece entre la frescura del rocío, elevándose hasta el húmedo éter entre los hombres *sabios* y justos. Por último, tenemos una aseveración interesante en el *Peán VI* (versos 51-53) respecto del significado implícito de *sabio* en el *poeta*. Se trata de un pasaje en el que, como dice Suárez de la Torre¹¹⁰, a quien seguimos, en la primera parte se dan referencias a los asuntos del canto y, luego de una laguna, está presente la invocación a las Musas, con la solicitud de inspiración para el poeta. El pasaje afirma primero: “...y por dónde comenzó para los inmortales la...”, rompiéndose aquí el hilo; pero después continúa aseverando que los dioses pueden persuadir de ello (?) a los *sabios* (= *poetas*), pero a los mortales es imposible averiguarlo. Son llamados igualmente *sabios* los *poetas* en el pasaje de *O.I*,3-17, cuando habla de Olimpia, “de donde procede el himno que envuelve el ingenio de los *sabios*”, para que canten a Zeus; igualmente en los versos 115-117 de la misma oda, cuando desea Píndaro verse “renombrado como *sabio*” entre los griegos. Muy esclarecedor al respecto es el pasaje de *P.X*,21-30, en el que directamente refiere que llega a ser feliz y merecedor de ser cantado por los *poetas* “aquel hombre que, después de haber vencido con sus manos, o con las cualidades de sus piernas, conquista los más altos premios, a fuerza de audacia y de vigor y aun en vida llega a ver a su hijo en lozanía

¹¹⁰ Píndaro: *Obra completa*.

conquistar...”. Igualmente, en el pasaje de *Í.1,42-46* se habla de una liviana donación para el *sabio* cuando, a cambio de toda clase de esfuerzo, pronuncia palabras nobles para ensalzar a la comunidad. Asimismo, en el *Peán XVIII, 1-3*, tras el pasaje descriptivo de un “sagrado recinto”, afirma Píndaro lo que “el canto proporciona al hombre *inspirado*”. Lo mismo cabe decir del pasaje de *Í.8,47-48*, en que se nos refiere que de las bocas de los *poetas* fueron enseñadas, a los que no las conocían, las lozanas cualidades de Aquiles. Por último, el *fr. 35b* comenta que los *sabios* “también elogiaron sobremanera el dicho de «nada en exceso». En cuanto a la *sabiduría*, en el sentido de *poeta*, basta mirar los pasajes de *P.IV,248* (donde se habla de un guía de sabiduría), *P.VI,47-49* (donde aparece la *sabiduría* en el reducto de las Piérides), *N.VII,20-24* (donde, al hablar de la fama de Odiseo, sobrepasada en sus vicisitudes gracias a Homero, pues a sus ficciones se añade cierta venerabilidad, aclara que la *sabiduría* de éste nos arrebató con la seducción de sus palabras), *Í.VII,16-19* (en que, mediante una sublime manifiesto, afirma el tebano que “la antigua gloria duerme y los mortales pierden la memoria de lo que no les llega, como suprema flor de *sabiduría*, uncido a las gloriosas corrientes de los versos”), el *Peán* ya citado al principio de esta tesis, *VIIb [10-21]* (donde habla de la ciega razón de los hombres, cuando sin ayuda de las Musas rastrea la profunda vía de la *sabiduría*, en contraste con él, a quien sí le transmitieron esa inmortal labor), para percatarse de la carga semántica relativa a la labor poética, como la entendemos hoy, presente en el vocablo.

- ἀρμόζω

En cuando a este verbo, fundamental para comprender la manera en la que Píndaro describe su oficio poético, sólo aparece una sola vez en toda su obra con ese sentido, dentro de esa expresión de la *P.III* (versos 112-113) en que se inspiró esta tesis, al afirma que a Néstor y al licio Sarpedón, que están en boca de los hombres, los conocemos gracias a los sonoros versos que *engarzaron sabios artífices*. Los otros tres pasajes en que el verbo se hace presente son de

otro contexto: en *P.IX,9-13* se describe cómo Afrodita acoge a un huésped delio y con leve mano sujeta el carro de divina hechura; cómo después, sobre sus dulces coyundas, derrama un pudor amoroso, a la par que *engarza* las nupcias comunes que unieron al dios y a la hija del poderoso Hipseo...; por otra parte, en *N.VII,97-100*, en una frase desiderativa, Píndaro habla de *engarzar* una vida de prosperidad entrelazada a una juventud y a una espléndida vejez; por último, en un contexto ya más cercano al canto, en *Í.VII,39* anuncia que cantará con la cabellera *engarzada* con coronas.

- χρόνιος

Sobre este vocablo sólo diremos un aspecto que destaca sobremanera por el paralelo con la expresión central de la *P.III* respecto de la *virtud perdurable*. En *O.IV,8-10* Píndaro suplica a Zeus que acoja al vencedor olímpico y a su cortejo, calificando a éste como “la más perdurable luz de las vigorosas virtudes”.

- ἀρετή

En cuanto a la *virtud* pindárica, es posible entenderla en varios sentidos, y nos circunscribimos aquí a las acepciones particulares que engloba Slater en su rubro (I): *distinction, talent, excellence, ‘rarely of purely moral qualities’*. Sobre esto último, manifestamos nuestra oposición en función de que también se puede rastrear en Píndaro, como hemos dicho anteriormente, ese contenido semántico que sí implica cualidades morales. Es cierto que en distintos contextos puede apreciarse una concepción de *virtud* ligada a las riquezas y a la destreza en el certamen, pero nos centramos aquí en la *virtud* ligada a la perdurabilidad en el canto. En *P.I,92-94* habla, por ejemplo, de que no parece la amable *virtud* de Cresos, expresión en que está ligada esa *virtud* con el recuerdo que la mantiene viva. En *P.VI,41-46*, donde se comparan las hazañas de Antíloco y Trasíbulo, se dice que aquél ganó fama, entre los más jóvenes de las generaciones de antaño, al realizar su descomunal hazaña,

de ser el que más alto llegó en la veneración hacia los progenitores, virtud, de nueva cuenta, viva a través de la transmisión poética. Ahora bien, a través de los versos 71-78 de la *N.III* es posible entresacar cuántas *virtudes* son las pindáricas, si bien no se nos dice cuáles: afirma Píndaro que en la prueba se evidencia hasta dónde llega la existencia de cada quien, según las edades que toca vivir al hombre; entonces comenta que la existencia mortal da impulso a cuatro *virtudes*¹¹¹. En el pasaje de *N.IV*,41-43, por su parte, dice saber bien que el paso del tiempo permitirá que llegue al fin prescrito la clase de *virtudes* con que el Destino lo dotó. Por último, es relevante considerar esa afirmación en el pasaje de *N.XI*,37-38 en la que Píndaro dice que las antiguas *virtudes* “van traspasando su vigor de forma alternativa a través de las generaciones”, lo cual va de la mano con los pasajes de *Í.III/IV*,55-60 (*IV*,38) en que se menciona a Homero, quien le ha proporcionado honra a Áyax a través de las generaciones por exaltar su *virtud* y, al compás de bastón de sus divinos versos, indicando “a la posteridad el modo de recrearse con ella, pues cuando se expresan hermosas palabras, una vez pronunciadas, perviven inmortales y por la tierra fructífera y surcando el mar avanza inextinguible siempre el rayo de las gloriosas acciones”. Consideraciones, por sí solas, como puede apreciarse, suficientes para sopesar el valor que en la poética pindárica tiene el concepto de *virtud*.

Hemos hablado de la función poeta como quien hace una firme invitación a la práctica de las virtudes. No intento demostrar lo que Píndaro pensaba o tenía en mente cuando creaba (*ἤρμωσε*, que no *ἔποίηε*), sino lo que nosotros pensamos que él consideraba al crear, a partir de los elementos que hemos revisado minuciosamente, y no lo que quisiéramos que él hubiera pensado al crear, lo cual nada aporta a un acercamiento prudente al epinicio pindárico. Finalmente, este trabajo ha logrado el cometido, también importantísimo para nosotros, de servirnos de manifiesto presente en cuanto a lo que consideramos valioso como creación y apreciación literaria. Píndaro vive en nuestro siglo mientras sigue palpitando su sentir y crear

¹¹¹ En concreto, plantea una metáfora de alguien que conduce una cuadriga de virtudes, en lenguaje competitivo.

no sólo en sus páginas editadas y traducidas, sino en quienes se identifican con él y se dejan influir (o insuflar, si de inspiración se trata) por su talento. En literatura vale lo que sirve al presente, independientemente de con qué conjeturas extraemos las ideas poéticas, en este caso pindáricas. Y sobre todo, retomando al Preámbulo de esta tesis, no hemos buscado otra cosa que plantear, parafraseando a Duchemin, que las Musas dispensan inmortalidad porque ellas son las diosas de la poesía, y la poesía (el poeta, el σοφὸς τέκτων, aquél de los “pocos a los que es fácil llevarlo a efecto”) dispensa inmortalidad.

Pythia III

(Texto y traducción)

ΡΥΘΙΑ ΙΙΙ

ΙΕΡΩΝΙ ΣΥΡΑΚΟΣΙΩΙ ΚΕΛΗΤΙ

στρ. α΄

Ἦθελον Χείρωνά κε Φιλυρίδαν,
εἰ χρεῶν τοῦθ' ἀμετέρας ἀπὸ γλώσσας
κοινὸν ἔυξασθαι ἔπος,
ζῶειν τὸν ἀποιχόμενον,
Οὐρανίδα γόνον εὐρυμέδοντα Κρόνου, βάσ—
σαισί τ' ἄρχειν Παλίου φῆρ' ἀγρότερον
νόον ἔχοντ' ἀνδρῶν φίλον· οἶος ἐὼν ἔθρεψέν ποτὲ
τέκτονα κωδυΐας ἄμερον γυι—
αρκέος Ἄσκληπιόν,
ἦροα παντοδαπᾶν ἀλκτῆρα νούσων.

5

ἀντ. α΄

τὸν μὲν εὐίππου Φλεγύα θυγάτηρ
πρὶν τελέσσαι ματροπόλῳ σὺν Ἐλειθυί—
α, δαμείσα χρυσεοῖς
τόξοισιν ὑπ' Ἀρτέμιδος,
εἰς Ἀΐδα δόμον ἐν θαλάμῳ κατέβα, τέ—
χναις Ἀπόλλωνος· χόλος δ' οὐκ ἀλίθιος
γίνεται παίδων Διός· ἅ δ' ἀποφλαυρίζαισά νιν,
ἀμπλακίαισι φρενῶν, ἄλλον αἶτησε γάμον κρύβδαν πατρὸς,
πρόσθεν ἀκερσεκόμα μιχθεῖσα Φοίβῳ

10

PÍTICA III

A HIERÓN DE SIRACUSA, VENCEDOR EN LOS CABALLOS

Est. 1

Quisiera que Quirón, quien ya está muerto, el Filirida,
si de mi lengua es necesario que salga este voto común,
viviera, el protector, hijo de Cronos el Uránida,
y que reinara en los valles del Pelión la fiera agreste
que tiene mente amiga para los hombres.

Siendo tal, en aquel tiempo crió al afable Asclepio,
artífice de la curación del dolor que alivia los miembros,
héroe protector de enfermedades de toda clase.

Ant. 2

La hija de Flegias, el de los buenos caballos,
antes de darlo a luz con ayuda de Ilítia,
que atiende en los partos, alcanzada por las flechas doradas
de Artemisa, descendió a la morada de Hades en su lecho,
gracias a las artimañas de Apolo.

Pues no es vana la cólera de los hijos de Zeus.
Tras desdenarlo ella por desvarios de su mente,
aceptó otra boda a escondidas de su padre,
después de haber yacido con Febo el de intonsa cabellera.

ἐπ. α΄

καὶ φέροισα σπέρμα θεοῦ καθαρὸν· 15
οὐκ ἔμειν' ἔλθειν τράπεζαν νυμφίαν,
οὐδὲ παμφώνων ἰαχὰν ὑμεναίων, ἄλικες
οἷα παρθένοι φιλέοισιν ἐταῖραι
ἐσπερίαίς ὑποκουρίζεσθ' αἰοδαῖς· ἀλλά τοι
ἦρατο τῶν ἀπεόντων· οἷα καὶ πολλοὶ πάθον. 20
ἔστι δὲ φύλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον,
ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πόρσω,
μεταμῶνια θηρεύων ἀκράντοις ἐλπίσιν.

στρ. β΄

ἔσχε τοι ταύταν μεγάλην αἰάταν
καλλιπέπλου λῆμα Κορωνίδος· ἐλθόν-
τος γὰρ εὐνάσθη ξένου 25
λέκτροισιν ἀπ' Ἀρκαδίας.
οὐδ' ἔλαθε σκοπόν· ἐν δ' ἄρα μηλοδόκῳ Πυ-
θῶνι τόσσαίς αἶεν ναοῦ βασιλεῖς
Λοξίας, κοινᾶνι παρ' εὐθυτάτῳ γνώμαν πιθῶν,
πάντα ἴσαντι νόῳ· ψευδέων δ' οὐκ
ἄπτεται, κλέπτει τέ νιν
οὐ θεὸς οὐ βροτὸς ἔργοις οὔτε βουλαῖς. 30

ἀντ. β΄

καὶ τότε γνοῖς Ἰσχυος Εἰλατίδα
ξεινίαν κοίταν ἄθεμίν τε δόλον, πέμ-

Ép. 1

Y llevando la semilla pura del dios,
no aguardó a que llegara la mesa nupcial
ni el resonar de los multisonoros himeneos
que gustan de entonar las doncellas, compañeras coetáneas,
en cantos vespertinos. Pero se enamoró de lo lejano,
lo cual también muchos sufrieron,
pues una clase entre los hombres es la más frívola:
aquella que vislumbra lo lejano, avegonzándose de lo propio,
persiguiendo vanidades con imposibles esperanzas.

Est. 2

Tan grave ceguera tuvo la voluntad de Corónide,
la de bello peplo, pues se acostó en el lecho
del extranjero que venía de Arcadia.
Mas no le pasó inadvertido al Observador,
pues, hallándose en Delfos, que recibe rebaños,
se dio cuenta Loxias, el rey del templo,
percibiendo el rumor gracias al más recto compañero:
la mente que todo lo sabe; pues no se lleva con mentiras
ni se le oculta dios o mortal en obras o proyectos.

Ant. 2

Y entonces, sabiendo el concúbito extranjero
de Isquis el Ilátida y el engaño injusto, envió a su hermana

ψεν κασιγνήταν μένει
 θυίοισαν ἀμαιμακέτω
 ἐς Λακέρειαν, ἐπεὶ παρὰ Βοιβιάδος κρη-
 μνοῖσιν ᾧκει παρθένος· δαίμων δ' ἕτερος
 ἐς κακὸν τρέψαις ἑδαμάσσατό νιν, καὶ γειτόνων 35
 πολλοὶ ἐπαῦρον, ἀμᾶ δ' ἔφθαρεν· πολ-
 λάν δ' ὄρει πῦρ ἐξ ἐνὸς
 σπέρματος ἐνθορὸν αἴστωσεν ὕλαν.

ἐπ. β'

ἀλλ' ἐπεὶ τείχει θέσαν ἐν ξυλίῳ
 σύγγονοι κούραν, σέλας δ' ἀμφέδραμεν
 λάβρον Ἀφαιίστου, τότε ἔειπεν Ἀπόλλων· “Οὐκέτι 40
 τλάσομαι ψυχᾶ γένος ἀμὸν ὀλέσσαι
 οἰκτροτάτῳ θανάτῳ ματρὸς βαρεῖα σὺν πάθῃ.”
 ὧς φάτο· βάματι δ' ἐν πρώτῳ κιχῶν παῖδ' ἐκ νεκροῦ
 ἄρπασε· καιομένα δ' αὐτῷ διέφαινε πυρά.
 καὶ ῥά νιν Μάγνητι φέρων πόρε Κενταύρω διδάξαι 45
 πολυπήμονας ἀνθρώποισιν ἰᾶσθαι νόσους.

στρ. γ'

τοὺς μὲν ὦν, ὅσοι μόλον αὐτοφύτων
 ἐλκῶν ξυνάσνες, ἢ πολιῶ χαλ-
 κῶ μέλη τετρωμένοι
 ἢ χερμάδι τηλεβόλῳ,
 ἢ θερινῶ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ χει-

enfurecida con ardor irrefrenable hacia Laceria,
pues la doncella moraba a las orillas del Bebiade;
pero, trastornándola otro numen, la incitó al mal
y muchos de los vecinos compartieron la suerte:
al mismo tiempo perecieron. De una chiespa
que ha brotado, el fuego devastó un gran bosque en el monte.

Ép. 2

Pero cuando pusieron los parientes en la pira de madera
a la muchacha, y el resplandor violento de Hefesto la rodeó,
entonces dijo Apolo: “no soportaré más en el ánimo
que mi descendencia perezca con la más deplorable muerte
junto con el pesar profundo de su madre”. Así dijo
y con un primer paso, alcanzándolo, arrebató al niño
del cadáver. La llama que ardía se abrió ante él.
Y entonces, llevándolo al Centauro Magnesio,
lo encargó para que le enseñara a curar
las dolorosas enfermedades de los hombres.

Est. 3

A cuantos iban, en efecto,
víctimas de llagas nacidas espontáneamente,
o tras ser heridos en un miembro por el cano bronce,
o por una piedra lanzada desde lejos,
o tras ser asolados en el cuerpo por el fuego estival

μῶνι, λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων 50
ἔξαγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς ἀμφέπων,
τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἧ γυί--
οῖς περάπτων πάντοθεν
φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς.

ἀντ. γ'

ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται.
ἔτρα πεν καὶ κείνον ἀγάνορι μισθῶ 55
χρυσὸς ἐν χερσὶν φανείς
ἄνδρ' ἐκ θανάτου κομίσαι
ἤδη ἀλωκότα· χερσὶ δ' ἄρα Κρονίων ρί--
ψαις δι' ἀμφοῖν ἀμπνοᾶν στέρνων κάθελεν
ὠκέως, αἰθῶν δὲ κεραυνὸς ἐνέσκιμψεν μόρον.
χρῆ τὰ εἰκότα πὰρ δαιμόνων μα--
στευέμεν θναταῖς φρασίν,
γνόντα τὸ πὰρ ποδὸς, οἴσας εἰμὲν αἴσας. 60

ἐπ. γ'

μῆ, φίλα ψυχὰ, βίον ἀθάνατον
σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἀντλεῖ μηχανάν.
εἰ δὲ σῶφρων ἀντρον ἔναι' ἔτι Χίρων, καὶ τί οἱ
φίλτρον ἐν θυμῶ μελιγάρυες ὕμνοι
ἀμέτεροι τίθεν, ἰατηρὰ τοί κέν νιν πίθον 65
καὶ νιν ἐσλοῖσι παράσχειν ἀνδράσιν θερμᾶν νόσων
ἧ τινα Λατοῖδα κεκλημένον ἧ πατέρος.

o por el invierno, librando a cada uno de sus diversos males,
los hacía recobrase,
a unos envolviéndolos con dulces encantamientos,
a otros dándoles de beber cosas benévolas
o aplicando a los miembros remedios de toda procedencia;
y a otros los puso derechos, en pie, mediante cirugías.

Ant. 3

Pero también la sapiencia es tentada por el lucro.
Y a aquél lo impulsó el oro, con su arrogante ganancia
brillando en sus manos, a salvar a un hombre de la muerte,
ya capturado por ella. Y entonces el Cronida,
arrojando con su mano entre ambos el fulgurante rayo,
rápidamente les quitó el aliento de los pechos
y les echó su suerte. Es necesario pretender de las deidades
lo conveniente a las inteligencias mortales
sabiendo lo que está ante los pies: de qué suerte somos.

Ép. 3

No persigas, alma mía, una vida inmortal,
sino agota el recurso posible. Y si todavía el prudente Quirón
habitara su cueva, y nuestros himnos de dulce voz pusieran
un hechizo en su alma, lo habría persuadido en verdad,
también ahora, de que proporcionara a los nobles varones
un médico de sus febriles enfermedades,

καί κεν ἐν ναυσὶν μόλον Ἴονίαν τάμνων θάλασσαν
Ἄρεθόισαν ἐπὶ κράναν παρ' Αἰτναίου ξένου.

στρ. δ'

ὄς Συρακόσσαισι νέμει βασιλεύς,
πραῦς ἀστοῖς, οὐ φθονέων ἀγαθοῖς, ξεί-
νοις δε θαυμαστὸς πατήρ.
τῷ μὲν διδύμας χάριτας
εἰ κατέβαν ὑγίειαν ἄγων χρυσεάν κῶ-
μόν τ' ἀέθλων Πυθίων αἴγλαν στεφάνοις,
τοῖς ἀριστεύων Φερένικος ἔλεν Κίρρα ποτέ,
ἀστέρος οὐρανόφαιμι τηλαυ-
γέστερον κείνω φάος
ἐξικόμαν κε βαθὺν πόντον περάσαις.

70

75

ἀντ. δ'

ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω
Ματρὶ, τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν
Πανὶ μέλπονται θαμὰ
σεμνὰν θεὸν ἐννύχιαι,
εἰ δὲ λόγων συνέμεν κορυφὰν, Ἰέρων, ὄρ-
θὰν ἐπίστα, μανθάνων οἶσθα προτέρων,
ἐν παρ' ἐσλὸν πῆματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς
ἀθάνατοι. τὰ μὲν ὦν οὐ δύνανται
νήπιιοι κόσμῳ φέρειν,
ἀλλ' ἀγαθοί, τὰ καλὰ τρέψαντες ἔξω.

80

ya fuera algún hijo del Latoida o su padre.

Y habría llegado en la nave, atravesando el mar jonio,

hasta la fuente Aretusa junto al huésped etneo.

Est. 4

Ese rey gobierna a los habitantes de Siracusa
siendo benévolo para los ciudadanos, sin envidiar a los buenos
y como un padre admirado por los extranjeros.

Si hubiera desembarcado trayendo para él dobles beneficios:
una salud dorada y el coro, adorno para las coronas
de los certámenes píticos que Ferenico obtuvo una vez en Cirra
siendo el primero, digo que, tras atravesar el profundo mar,
habría yo llegado hasta aquél como una luz
más resplandeciente que un astro celestial.

Ant. 4

Pero yo quiero hacer votos a la Madre, venerable diosa
a quien las muchachas cantan de noche con frecuencia,
al lado de mi puerta, junto con Pan.

Y si sabes comprender, Hierón. la recta suma de mis palabras,
sabrás, aprendiendo de los ancestros,
que los inmortales distribuyen a los mortales
a un tiempo dos males junto con un bien.

Los insensatos no pueden, en verdad, sobrellevarlo con orden, sino los buenos,
quienes muestran por fuera las cosas buenas.

ἐπ. δ'

τὴν δὲ μοῖρ' εὐδαιμονίας ἔπεται.

λαγέταν γάρ τοι τύραννον δέρκεται,

85

εἴ τιν' ἀνθρώπων, ὁ μέγας πότμος. αἰῶν δ' ἀσφαλῆς

οὐκ ἐγέντ' οὔτ' Αἰακίδα παρὰ Πηλεΐ

οὔτε παρ' ἀντιθέω Κάδμω· λέγονταί μὲν βροτῶν

ὄλβον ὑπέρτατον οἱ σχεῖν, οἷτε καὶ χρυσαμπύκων

μελπομενῶν ἐν ὄρει Μοισῶν καὶ ἐν ἑπταπύλοισ

90

αἶον Θήβαις, ὀπόθ' Ἀρμονίαν γάμεν βοῶπιν,

ὁ δὲ Νηρέος εὐβούλου Θέτιν παῖδα κλυτάν.

στρ. ε'

καὶ θεοὶ δαΐσαντο παρ' ἀμφοτέροις

καὶ Κρόνου παῖδας βασιλῆας ἴδον χρυ-

σέαις ἐν ἔδραις, ἔδνα τε

δέξαντο· Διὸς δὲ χάριν

95

ἐκ προτέρων μεταμειψάμενοι καμάτων ἔ-

στασαν ὀρθὰν καρδίαν. ἐν δ' αὐτῆ χρόνῳ

τὸν μὲν ὀξείαισι θυγάτρεις ἐρήμωσαν πάθαις

εὐφροσύνας μέρος αἱ τρεῖς· ἀτὰρ λευκ-

ωλένω γε Ζεὺς πατήρ

ἦλυθεν ἐς λέχος ἡμερτὸν Θουῶνα.

ἀντ. ε'

τοῦ δὲ παῖς, ὄνπερ μόνον ἀθανάτα

100

τίκτεν ἐν Φθίᾳ Θέτις, ἐν πολέμῳ τό-

Ép. 4

Una suerte dichosa te acompaña, pues si en verdad
el gran destino contempla a alguno de los hombres
como un soberano conductor de pueblos, es a ti.
Pero la vida no fue segura ni para el Eácida Peleo
ni para Cadmo, semejante a un dios; dicen, en verdad,
que ellos tuvieron la dicha más alta de los mortales
y que oyeron cantar a las Musas de áurea diadema
en el monte y en Tebas, que posee siete puertas,
cuando uno se casó con Harmonía, de ojos grandes,
y el otro con Tetis, la hija gloriosa del bien aconsejado Nereo.

Est. 5

Y los dioses participaron al lado de ambos;
vieron a los soberanos hijos de Cronos en sus asientos dorados,
y recibieron obsequios: la gracia de Zeus
(levantaron, erguido, el corazón tras ser relevados
de sus primeros sufrimientos). Y de nuevo, con el tiempo,
las tres hijas de uno lo privaron de su parte de felicidad
con agudos sufrimientos, pero el padre Zeus
llegó al lecho deseable de Tione, la de blancos brazos.

Ant. 5

Y el hijo del otro, al único que dio a luz la inmortal Tetis
en Ftía, luego de perder la vida en la guerra a merced del arco,

ξοῖς ἀπὸ ψυχᾶν λιπῶν
ὤρσεν πυρὶ καιόμενος
ἐκ Δαναῶν γόον. εἰ δὲ νόω τις ἔχει θνα-
τῶν ἀλαθείας ὁδόν, χρὴ πρὸς μακάρων
τυγχάνοντ' εὖ πασχέμεν. ἄλλοτε δ' ἄλλοῖαι πηοαὶ
ὑψι πετᾶν ἀνέμων. ὄλβος οὐκ ἐς
μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται
σῶς, πολὺς εὐτ' ἂν ἐπιβρίσαις ἔπηται.

105

ἔπ. ε'

σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις
ἔσσομαι. τὸν δ' ἀμφέποντ' αἰεὶ φρασίην
δαίμων' ἀσκήσω κατ' ἐμὰν θεραπέυων μηχανάν.
εἰ δέ μοι πλούτον θεὸς ἀβρὸν ὀρέξαι,
ἐλπίδ' ἔχω κλέος εὐρέσθαι κεν ὑψηλὸν πρόσω.
Νέστορα καὶ Λύκιον Σαρπηδόν', ἀνθρώπων φάτις,
ἐξ ἐπέων κελαδενῶν, τέκτονες οἷα σοφοὶ
ἄρμωσαν, γινώσκομεν ἅ δ' ἀρετὰ κλειναῖς αἰοδαῖς
χρονία τελέθει· παύροις δὲ πράξασθ' εὐμαρές.

110

115

despertó el llanto de los dánaos cuando era cremado en la pira.

Si en su inteligencia alguno de los mortales

posee el camino de la verdad, preciso es que le vaya bien

gracias a lo que obtiene de los bienaventurados.

Diversos son a veces los soplos de los vientos en lo alto.

La dicha de los hombres no va indemne por mucho tiempo,

cuando les sigue cargada llevando un gran peso.

Ép. 5

Pequeño en lo pequeño, grande en lo grande seré.

Y siempre cultivaré en mi espíritu a la deidad que me proteja,

poniendo mi ingenio en ella. Y si un dios me ofrece

una opulenta riqueza, tengo la esperanza de encontrar

una elevada gloria más adelante.

A Néstor y al licio Sarpedón, famas de los hombres,

los conocemos a partir de sonoros relatos,

tales como los engarzaron sabios artífices,

pues la virtud llega a ser perdurable en gloriosos cantos,

pero a pocos les es fácil conseguirlo.

APÉNDICE I

Comentario lemático a la *Pítica* III

PYTHIA III
ΙΕΡΩΝΙ ΣΥΡΑΚΟΣΙΩΙ
κέλητι

Nota previa al *incipit*:

- * 'Ιέρωνι· Rey siracusano alabado por Píndaro (Heródoto VII, 156 y Diodoro XI, 38). Consolidó su poder en Sicilia fundando y restituyendo en 475, con diez mil nuevos colonos, la ciudad de Etna, cercana al monte del mismo nombre, llamada antes Catana. Padeció de “piedras en la orina”. Su padre, Dinomenes, fue fundador de Siracusa y rey de Etna. Fue designado rey de Gela cuando su hermano Gelón se convirtió en señor de Siracusa; obtuvo éxito en su tiranía de este lugar en 478 a. C., superando las contradenuncias de su hermano Polizelo; su corte estuvo abierta a los poetas y a los filósofos, mientras que sus victorias en los juegos ampliaron su prestigio; murió en 467/6.
- * κέλητι· Relacionado con ἵππος, se trata del *Equus desultorius*, en contraste con el *Equus quadrigarius*. Es el caballo de carreras.

στρ. α'

1.

- Χίρωνι· En el *ThLG* aparece como Χείρων y se le define como *unus ex Centauris, Saturni ex Phylira filius*. En Λ 831 se le llama δικαιοτάτος Κενταύρων; Damm

agrega los epítetos de *magnus inuentor in arte medica, maxime circa sananda vulnera & viscera. Dictus ipse a felice manuum admotione ad morbos, unde & ἡ χειρουργία dicta est*. Sus formas dialectales, a partir de Χείρων, son el eólico Χέρρων, el dórico y el tesalio Χίρων; existen otros calificativos en pasajes distintos: *maestro de Aquiles*, Π,143, Τ,390; *de Asclepio y Jasón*, N.III.53 de Píndaro; *adorado como el padre del Arte de la Medicina*, Plutarco 2,647a; Χείρωνος ὑποθήκαι, *título de un poema asignado a Hesíodo*, en las *Institutiones* de Quintiliano, 1.1.15, así como en el escolio a la P.VI.16 de Píndaro. A su vez, Slater (φήρ) comenta que es *son of Kronos and Philyra (cf. P.2.44ff.), married to Chariklo; teacher of Jason, Achilles, Asklepios, dwelling in a cave on Mt. Pelion in Thessaly*. De entre todos los Centauros, Quirón es el sabio y amable viejo curandero; es, en efecto, de origen divino, hijo de Cronos y Filira (Ferécides, en el escolio a Apolonio de Rodas I. 554; Apolodoro I. 9), bien versado en medicina (Δ 219) y otras artes; educó a los hijos de los dioses y a héroes como Aquiles, Asclepio y Jasón. Ayudó también a Peleo a conquistar a Tetis (Apolodoro III. 13. 5). Tuvo un culto local en Tesalia.

- Φιλυρίδαν' Filira es una Oceánide amada por Cronos, quien, sorprendido por Rea mientras estaba con ella, convirtió a ambos, a sí mismo y a Filira, en caballos. Su hijo fue, pues el centauro Quirón, y ella se horrorizó del monstruoso aspecto de su hijo, tanto que rogó para cambiar su propia forma, y así, ella se convirtió en el árbol que lleva su nombre.

2.

- χρεών' Equivale al latín *Fatum, Fatale decretum*. Ahora bien, en cuanto a su uso, se trata del sentido de la construcción *χρεών ἐστί*, que adquiere el matiz de *Necesse est (Fatale est), Decet, Convenit, Fas est, Operæpretium est*. Se trata, entonces, de aquello que es útil, que es necesario. Su acepción prístina es la de "necesidad, destino,

fatalidad” (máxime en la expresión *χρεών* [sc. *ἔστι*], lo mismo que *χρή*, *it is necessary*, c. inf.). Esta última definición afin a *χρή* es la que da Slater, no sin precisar entre paréntesis: (sc. *ἔστι*) *it is necessary* c. (acc. &) inf. Todo dentro de un marco de obligatoriedad.

- *γλώσσα*: Para este pasaje, es oportuno tomar los varios sentidos metafóricos que apunta Slater al respecto: *speech, voice, song*, etc. Damm, por su parte, da su versión etimológica, haciendo del término un sustituto de *κλωσσα*, a partir de *κλάω*. El *LSJ*, luego de las variantes (jónico *γλάσσα*, ático *γλωττα*), encontramos un acercamiento al sentido que buscamos cuando nos especifica: *as the organ of speech, γλώσσης χάριν through love* “of talking”; *also, by* “word of mouth”.
- *κοινόν*: Seguimos la lectura de Slater (*common, mutual, shared* acerca de lo que la gente tiene en común), quien traduce así el pasaje: *ἐῖ...ἔπος this prayer in which we all share*. El término se opone a *ἴδιος* y se usa frecuentemente, como aquí, para personas, con el significado de: *conectado por un origen común*, como *almas gemelas*, especialmente en cuanto a hermanos y hermanas. Chantraine da el sentido de “público”.
- *εὐχασθαι*: Se trata de “rezar, hacer preces, hacer votos”. Chantraine expone el sentido: *tous les emplois se rapportent à une déclaration insistante et solennelle. En mycén. euketo = εὐχεται est employé pour une prêtresse qui affirme ses droits sur une parcelle de terre, mais le texte n'a rien de religieux. En grec alphabétique et notamment chez Hom., les sens sont: 1) «affirmer, prétendre»* (que es el más cercano a nuestra interpretación), *parfois «se vanter»* (*Hom., poètes*); *2) «promettre, faire vœu de»* (*Hom., trag.*); *3) «prier à haute voix, prier»* (*originellement la prière pouvant être liée à un vœu*), *«demander par des prières»* (*Hom., ionien-attique, etc.*), *distinct en principe de λίσσομαι «prier, demander»*.

- ἔπος: Importa aquí el sentido religioso, por lo cual damos aquí el significado de “voto”.
- 3.
- ζῶειν: Se trata del sentido de “vivir”, cuyo uso es muy frecuente entre poetas, a decir del *ThLG*. La precisión del *LSJs* es importante: *In Att. aor. and pf. are mostly supplied from βιόω*, pues define: *live* en el sentido completo del término.
 - ἀποιχόμενον: El sentido es el de “morir”, sin dejar su sentido pristino, que es el de “estar lejos”, “alejarse”. El sentido de οἰχομαι es el de “irse”, “desaparecer” y, por eufemismo, “morir”.
- 4.
- Οὐρανίδα: A excepción de Slater y de Chantraine, que tiene su entrada en οὐρανός, todos presentan la variante Οὐρανίδης. El *ThLG* no habla de la referencia mítica y simplemente define: *Cælestis, οὐράνιος: peculiariter de deo aliquo s. cælicola*, a la vez que aporta ejemplos de la *Teogonia* de Hesíodo y de Píndaro. Damm, por su parte, da su entrada en minúscula y habla de las referencias cosmogónica y mítica: *οὐρανίδης, filius Cæli. cælicola. οὐρανίδου Κρόνου, Py 3,5, nam Οὐρανός, Cælus, fuit pater Saturni*. El *LSJ* dice sencillamente: *son of Uranos*, y ejemplifica inmediatamente con este pasaje: *Οὐ. Κρόνος Pi.P.3.4*. Slater apunta casi lo mismo: *child of Ouranos*, mientras que Chantraine apunta: *filis d'Ouranos, dit de Cronos (Hés., Pl.), au pl. à la fois les dieux du ciel et les Titans (Hés., Pl., etc.)*.
 - γόνον: De todo el campo semántico, conviene tomar el sentido de “progenie”, restringiéndolo a “hijo de dioses y héroes”.
 - εὐρυμέδοντα: Se trata del “que reina extensamente”. El *ThLG* (*Late regnans, Late rex*) pone el ejemplo de este vocablo como epíteto de Poseidón en la *O.VIII* de

Píndaro (verso 31) junto con este pasaje de la *P.III*, Damm (*late imperans & curans*) añade a su definición *μεγάλως βασιλεύων*, el *LSJ* da un sinónimo (= *εὐρυκρείων*, of *αἰθήρα*, *Emp.135.1*); Slater traduce como *widely ruling*. Es importante dividir los componentes del término para ver el análisis de Chantraine, puesto que mientras *εὐρύς* posee la idea de «large, étendu», remitiéndose a las lenguas indicas (*skr. urú-, av. vouru «large» et d'autre part le substantif sigmatique skr. vāras- n. «largeur»*), *μέδω* denota «commander à, régner sur», con la misma raíz que otros vocablos indoeuropeos (**med- est d'une extrême importance; dans d'autres langues, elle a pris de significations diverses. En latin modus, meditor sont des mots de sens général. On a de même v. irl. midiur «iudico, cogito», mess «iudicium», arm. mit «pensée», got. miton «λογίζεσθαι, φρονεῖν, σκοπεῖν». Ailleurs le radical *med- a fourni des termes relatifs à la médecine, la médecin réglant, dominant la maladie, cf. lat. medeor, medicus, avest. vīmad- «médecin». Enfin, en germanique la racine s'est spécialisée au sens de «mesurer», got. mitan, anglo-sax. metan, haut-all. messen, etc.*).

- Κρόνου: Se trata de Cronos, el padre de los dioses olímpicos (en este caso concreto, del centauro Quirón). Es esposo de Rea e hijo de Urano. Antiguamente fue interpretado como el “Tiempo” (= χρόνος). El *OCD* lo explica de otra manera: *Kronos, youngest son of Heaven and Earth, and leader of his brethren the Titans.*
- βάσσαισί: Se trata básicamente de un valle, pero el *ThLG* da una idea más precisa de este vocablo: [*Βῆσσα*] *Βῆσσαι*, ut *Gr. Lexicographi et Schol. tradunt, dicuntur οἱ βάσιμοι τόποι τῶν ὄρεων*, *Loca in montibus, per quæ gradi possumus: s. οἱ σύνδενδροι καὶ δρυμοδεῖς τόποι*, *Loca arboribus fructectisque condensa: qui Lat. dicuntur Saltus, forsân quoniam nonnisi saltu maxima e parte transiri possunt. Sunt qui non solum νάπη interpr., sed etiam κοιλάδας*, *Convalles, Valles profluas*. Por su parte, Damm lo traduce como *saltus* y lo hace derivar de *βάω*: & *notat proprie ejusmodi saltum, vbi feræ multæ vagantur & errant. videtur esse id, quod in sacris*

*libris vocatur ἔρημος, i. e. locus non necessario arboribus condensus, non tamen agricultura frequens, sed pascuis pecudum & feris relictus. Para etimologías ilustrativas, véanse las listas de Buck (Skt. *gahana-*, *gaḍha*, prob.: *gāh-* ‘plunge, dive into’, Ir. *bāidim* ‘sink, drown’, W. *boddi* ‘immerse’, etc.).*

- ἄρχειν· En este pasaje tiene el sentido de “gobernar”, con la precisión de “ser el primero”, de donde se desprende el significado de un lugar o sitio: “reinar, gobernar”. Es útil, sin duda, la etimología de Chantraine, quien da su entrada triple (ἄρχω, ἀρχή, ἀρχός): *Le sens originel, que l'incertitude de l'étymologie ne permet pas de fixer sûrement, semble être «marcher le premier, faire le premier, prendre l'initiative de, commencer»; au sens de «commencer», également avec le participe et l'infinitif, le sens étant en principe avec le participe «commencer en...», avec l'infinitif «commencer à...». Enfin, à l'actif, ἄρχειν signifie depuis Homère «commander», peut-être, à l'origine, avec une valeur militaire.*
- Παλίου· Este monte Pelión tiene más de 5,300 pies en la Magnesia Tesalia. Se supone que fue el hogar del centauro Quirón. Al parecer, fue también una ciudad tesalia, de donde tendría más sentido el ἄρχειν del pasaje. Esto último está dicho por Estéfano de Bizancio y citado íntegro en el *ThLG*.
- φῆρ· Es un término usado específicamente para referirse a los centauros y, aquí, en especial a Quirón, como anota Slater, si bien nosotros mantenemos el sentido original de “fiera” o “bestia”, acorde con el epíteto de ἀγρότερον que acompaña al término, en el que debe entenderse “el que vive en un estado salvaje”.
- ἀγρότερον· Aquí hay que entender “el que vive en un estado salvaje”, un tanto como lo expone el *ThLG*: *Rusticus, Agrestis vir, accipiendo Rusticum s. Agrestem in propria signif. Quare, ἀγρότερος esse dico nomen in terminatione comparativi, signif. positivi habens, et alia, nec esse necesse ἀγοτέρας intelligere quasi ἀγριωτέρας: ab ἀγρός formatum esse ἀγρότερος. Apud Homerum et Hesiodum*

non nisi de animalibus agrestibus aut feris usurpatur. Damm se va por otro lado (*versans in agris. in specie, venator. deinde &, ferus*), por lo que interpreta el pasaje así: *φῆρα ἀγρότερον, Py.3,8, vbi sic vocat Chironem Centaurum, in monte habitantem, sapientissimum & iustissimum*. El vocablo es opuesto a ὀρέστερος y su sentido fundamental es, pues, el de “salvaje, que vive en los bosques”.

5.

- νόον· Seguimos el sentido de “mente” entendida como “intención”.
- ἔχοντ´· Aquí es oportuno seguir a Slater en los sentidos de *have, hold*, con la especificación de que se trata de cosas no físicas, de donde surge la acepción de *enjoy*. El *LSJ* no propone acepción en este sentido, solamente plantea una entrada en *possess*, especificando después una que puede tratarse de *Habits. States, or Conditions, bodily or mental; in periphrastic phrases*. Quizá Chantaine se acerca un poco cuando dice: *Ce développement du sens «avoir» est issu d'un sens originel de «posséder, tenir, retenir» confirmé par l'étymologie, le sens de «retenir» étant bien conservé dans les présents du type ἴσχω*.
- ἀνδρῶν· Se trata aquí del “hombre” en sentido general, opuesto a los dioses. (incluso como ἄνθρωπος, opuesto a *beast*.) y más común en plural, aplicado al hombre en sociedad y en sus poblaciones. Lo mismo aduce Chantaine: *Depuis Homère, désigne l'homme par opposition à la femme, mais parfois par opposition aux dieux*.
- φίλον· Es el adjetivo con la acepción de “grato, amigable, placentero”, aunque nosotros damos el significado equivalente al del sustantivo en virtud de la versión poética que proponemos.
- θρέψεν· El significado es el de “criar”, desde alimentar hasta educar, mejor entendido a partir de Chantaine, quien cita el sentido aportado por Benveniste en el

valor original del vocablo («favoriser le développement de ce qui est soumis à croissance»).

- ποτὲ: Es, básicamente, “una vez, entonces”, dentro de una oración relativa, como la del pasaje en cuestión: οἶος ἔὼν θρέψεν ποτὲ – Ἄσκληπιόν. El *LSJ* lo expone muy bien en la tercera acepción del término: *of some unknown point of time, 1. in ref. to the past, 'once'; esp. in telling a story, 'once upon a time'*.

6.

- τέκτονα: Es “arquitecto” y “artesano”, justamente el mismo término que aparecerá en el verso 113 para referirse al *poeta*. Su origen es *τεύχω*, que da la idea de “fabricar”, “construir”; en un principio, el sustantivo tenía el valor de “trabajador en madera”, “carpintero”, en oposición a *χαλκεύς* y a *λοβολόγος*; después pasó a designar un “maestro en cualquier arte”; tómese en cuenta el sánscrito *tákṣati* o *tákṣti*, que significa “formar cortando con nivel y cincel”, así como el término *τέχνη*, de la misma raíz.
- κωδυνίας: Es, en términos generales, “el alivio del dolor”. El *ThLG* precisa la forma *ἀνωδυνία*. Es importante tomar en cuenta el pasaje de Teócrito XVII, 63¹. Chantraine menciona que la palabra *ὄδυνη* en principio se usaba en plural para «douleur physique», a menudo intenso y súbito, pero a partir de Homero (O 25 y la *Odisea* en general) designó «douleur, peine» en general.
- ἄμερον: Usado para los hombres significa *cultivado, gentil*, sentido, pues, similar al que aporta Slater: *gentil, amable*. Chantraine, por su parte, dice que significa «domestique» al hablar de animales; «cultivé», si se trata de tierras o plantas, y «civilisé», cuando se habla de hombres); comenta que el término está atestiguado

¹ ἢ δὲ οἱ εὐμενέοισα παρίστατο, καὶ δ' ἄρα πάντων κωδυνίαν κατέχευε μελῶν (“y ella la asistió benévola y por todos los miembros le extendió el alivio.”) En este caso, como refiere versos antes Teócrito, “nació el niño”, es decir, hay un parto, a diferencia del pasaje de la *Pítica* III, en el que se refiere “una crianza”.

desde Homero (o,162); en su etimología lo relaciona como lejana hipótesis con el sánscrito.

- γυιαρκέος· Es el “fortalecimiento de los miembros”. Según Chantraine, los términos γύη, γύης, γύια, γύαλον, etc., tienen la noción de «creux, courbure», puesto que Γύια se relaciona con γυ- en función de que los miembros son ‘courbés et souples’; en cuanto a ἀρκέω, plantea un probable acercamiento con el latín *arx*, *arceō*.
- Ἄσκληπιόν· Se trata del héroe y dios de la curación. En la *Ilíada* es un mortal, el “médico intachable”, que aprendió su arte de Quirón. Para Hesíodo y Píndaro, fue el hijo de Apolo y Corónide. Por la oda que aquí estudiamos, sabemos que ella fue desleal al dios y fue castigada por Ártemis, lo mismo que el amante Isquis fue castigado por Apolo, quien (o, según Pausanias II. 26. 6, fue Hermes) rescató al todavía no nato Asclepio de la pira y lo dejó al cuidado de Quirón. Hay versiones encontradas (Pausanias II.26.3-7), según las cuales fue Epidauro (apoyado por Delfos) su lugar de nacimiento; igualmente dice esta versión que fue expuesto por Corónide-Aegle y alimentado por una cabra; en Messenia, Apolo y Arsínoe, la Leucípide, eran considerados sus padres; en Arcadia del sur, Arsipo y Arsínoe. Para más referencias de él y de sus curaciones, véanse las odas: *P*.III,11 y 82; *N*.III,94.

7.

- ἦροα· El sentido de “héroe” aquí es el que se concibe ya como un hijo de padre divino, ya como fautor de hechos destacados en tiempos legendarios.
- παντοδαπᾶν· Seguimos el sentido único aportado por Slater: *of all kinds*, que es el mismo, en general, que aporta el *LSJ* (que pide confrontar con ἀλλοδαπός): *of every kind, of all sorts, manifold*. Chantraine solamente explica aquí el sentido de πᾶς cuando es el primer término de composición: «complet, complètement», mientras que

Buck explica el término en sus usos en los sentidos de ‘whole’ y ‘every’, y en plural el de ‘all’, que es el expresado aquí.

- ἀλκτῆρα· Tenemos los sentidos de “auxiliador contra” o “protector de” (construido con genitivo). Según Chantraine, está dado por las formas del tema que aparecen bajo el tema ἀλκ-, que posee un aoristo ἀλαλκείν («repousser un danger, un ennemi») presente en Homero, Hesíodo y Píndaro; de lo cual surge ἀλκτῆρ (Homero y Píndaro), y de éste ἀλκτῆριος «qui guérit» y ἀλκτῆριον «remède»; lejanamente, rastrea el término del sánscrito *rākṣati* «protéger».
- νούσων· Se refiere aquí a las enfermedades, con los sentidos de *illness* y *affliction* que aporta Slater, sin dejar de lado los de *sickness* y *disease*, que da el *LSJ*. El campo semántico, como dice Chantraine, recubre en parte el de πάθος y el de ἀρρώστημα. Buck distingue νόσος del homérico νοῦσος, definiendo el término como ‘sickness’ y apunta que su etimología está muy debatida, al tiempo que dudosa.

ἀντ. α’

8.

- εὐίππου· La acepción es la de “quien tiene caballos prestantes y buenos”; εὐίππ- es de uso épico y el término, en todo caso, tendría este significado para personas: “quien se complace en los caballos”.
- Φλεγία· Flegias, a decir del *OCD*, es el epónimo de los flegios, un pueblo tesalio; el personaje era descendiente de Ares (Apolodoro.III.41; el nombre de su madre varía), rey de los lapitas. Se le representa frecuentemente viviendo cerca del lago Bebiáde (Píndaro, *P*.III,34) o en Orcómeno (Pausanias, IX.36.1), donde la leyenda epidáurica

(Pausanias, II.26.4) lo trae del Peloponeso. Fue padre de Corónide, la madre de Asclepio; de Ixión (Eurípides, *fr.* 424 Nauck).

- θυγάτηρ: Se trata sencillamente del significado concreto de “hija” aplicado a la ninfa, como anota Slater para este pasaje. Para aspectos etimológicos (además del sánscrito *duhitár-* que nos apunta el *LSJ*), Chantraine nos aporta: *Le mot est bien attesté en mycénien avec tukate. «Fille» comme terme de parenté, peu employé pour des animaux ou au figuré. Figure rarement et tardivement au premier terme de composés comme θυγατρο-. Le rapprochement avec skr. duh- «téter» relève de la glottogonie. A esta última hipótesis se suma Buck: 'Daughter'. IE *dhugh(ə)ter, root connection obscure. The root agrees in form with that of Skt. dūh- 'milk' and with that of Grk. τεύχω 'fashion, make'.*

9.

- πρὶν: El uso de conjunción que tiene el vocablo significa simplemente “antes” (construido con infinitivo).
- τελέσσαι: Esta palabra presenta aquí particularidades de sentido muy especiales. Siendo su significado el de “dar a luz”, como apunta Slater (*bring to birth*), lo registra en el rubro correspondiente diciendo: *bring to fulfilment or perfection, ἀρετὰν.. πεπρωμέναν τελέσει Pi.N.4.43: also, bring a child to maturity, bring it to the birth*; de tal suerte que en el pasaje de la *N.4* Píndaro habla de la virtud con que lo dotó el Destino, virtud dada desde el nacimiento; pero al vocablo también se le dan los sentidos de “iniciar en los misterios” (también Chantraine: «initier, accomplir un rite»), “dotar a una cosa de poderes” o “consagrarla”, así como “encantar (hacer un encantamiento)”.
- ματρόπολις: Designa a “quien asiste a las madres”. Hay que tomar en cuenta a Chantraine, que nos dice que el sentido antiguo del término πέλομαι (más raramente

πέλω en Homero y otros poetas) es «se mouvoir», pero que el verbo simple no está atestiguado más que en el sentido debilitado de «se produire, exister, être»; lo importante está en la etimología, pues a decir de Chantraine hay una antigua familia de palabras indoeuropeas que expresan propiamente la idea de «circuler, circuler autour».

- σύν· Ligada con la palabra anterior, esta preposición, construida con dativo, tiene aquí el significado específico de “con la ayuda de” (con la precisión de que su uso es específicamente aquí al respecto de los dioses), significado que también expone el *ThLG* en el ejemplo temático Σὺν θεῶ, traducido como *Deo iuvante*, agregando *ut σύν θεοῖς, Diis iuvantibus*; para completar la exposición, más adelante explica: ...*Deo iuvante, Dei auxilio. Vel etiam, Deo ita volente*. En el mismo sentido se pronuncia el *LSJ* en uno de sus rubros correspondiente al uso de instrumento o medio: *with the help of, by means of*.
- Ἐλειθυΐα· La diosa (o las diosas) del nacimiento, identificada por los Romanos como Lucina. Tiene claramente el origen de una asistente o enfermera local minoica de una madre de los dioses. Su nombre, en la forma 'Eleuthia', aparece en una tableta de Cnosos. No tiene ningún mito, propiamente hablando, y aparece simplemente como una subordinada figura en varias historias de nacimiento. A menudo es identificada con Hera o su nombre es usado como un título de ella; es identificada también con Ártemis, debido a que las funciones de la diosa tienen conexión con el parto.,
- δαμεία· De los varios sentidos que puede tener el término δαμάζω, aquí posee los matices de “someter, domar, dominar”, con la precisión de “asesinar” o “matar” (especialmente en lucha). Nosotros, en tanto, damos el sentido de “alcanzar” derivado del contexto del arco y la flecha.
- χρυόεοις· Siendo específicos, este adjetivo da la idea de “hecho de oro”, “decorado con oro”, en especial las cosas que corresponden a los dioses. Chantraine nos informa

que esta forma del adjetivo es épica y lírica, y que tiene el matiz de «d'or, doré», en sentido propio y figurado expresando valor, precio, belleza, brillo, etc.

10.

- τόξοισιν· Es el sentido dual ya conocido de “arco y flechas” (a menudo en plural para “flechas” solamente).
- ὑπ’· Circunscribimos el sentido específico de la preposición en este pasaje, construida con dativo, de “bajo la fuerza de”, “bajo la influencia de”, “a manos de”.
- Ἄρτεμιδος· Para este pasaje podemos aducir que Ἄρτεμις, hija de Leto y Zeus, era adorada especialmente en Delos y en Ortigia. Resulta interesante que el *LSJ* de la hipótesis etimológica de una conexión más probable con ἄρταμος (“asesino, carnicero”) que con ἀρτεμής (“sano, salvo”).

11.

- εἰς· Para el uso de esta preposición en el pasaje en cuestión, tenemos el sentido de “hacia” (*to, towards, into*, generalmente en forma literal y metafórica).
- Ἄϊδα· Se trata, cierto es, del dios de la muerte, el esposo de Perséfone. Se le puede llamar aquí Orco, Tártaro, Infierno, como lo llaman los poetas. Tenemos aquí el genitivo dórico αἴδαο. El pasaje concreto es εἰς Ἄϊδα δόμον, de donde el *ThLG* expone las variantes αἴδαο πύλησι (“las puertas del Hades” y αἴδαο δῶμα (“la casa de Hades”, así como “los Infiernos”, “lugar de los muertos”). El *OCD* comenta que es el “hogar de Hades” y que el hombre es siempre el de la persona, nunca el del lugar, en el griego clásico; el muerto va εἰς Ἄϊδου.
- δόμον· Entiéndase aquí “casa, hogar” (de las divinidades, en especial), a lo que sumamos que deriva el término de δέμω, “edificar”. Aquí está en el contexto de “casa de un dios”: *templo; Ἄϊδος δ, del inframundo; cámara de un templo*. Tomamos, para

más precisión, estas líneas de Chantraine: *m. «demeure», à l'origine terme d'institution sociale (Homère, tragiques, poètes); on note que le mot a une valeur générale; se dit des enfers, résidence d'Hadès, du temple d'un dieu. S'est prêté à désigner la maison en tant qu'elle est construite.* Damm, por su parte, explica los usos del vocablo: *domus, habitatio, ædificium. it. conclave. it. familia. nam τὸ δῶμα semper de ædificio: δόμος vero nonnunquam & de domesticis, ad domum pertinentibus hominibus. ponitur;* y lee así el pasaje: *εἰς Ἄϊδου κατέβη. Py.3,18.* A su vez, Buck sigue la etimología del indoeuropeo **domo-*, **domu-* ‘house’, *δόμος (mostly poet.); Lat. domus; Skt. dama- (Vedic), Av. dāmāna-, nmāna-*.

- θάλαμος· Se trata, a decir de Slater, de *bedchamber*. Es, pues, el tálamo, en el cual se cometió el concubito ilícito con Isquis.
- κατέβη· Con este verbo se explica su descenso al Hades. Slater explica muy bien la construcción de este verbo en el pasaje: literalmente, *go down* (con acusativo o dativo, en el caso de ἐπί, y εἰς con acusativo); esto corresponde, pues, a la acepción dada en el *ThLG: Descendo, oppositum τῷ ἀναβαίνειν*, donde se cita nuestro pasaje.
- τέχναις· Se trata del significado típico de “habilidad, destreza” (skill, craft), Chantraine apunta el sentido de «savoir-faire dans un métier» en contexto metalúrgico, de donde deriva a veces «ruse, tromperie», sentido al que apelamos en nuestro pasaje.
- Ἀπόλλωνος· Siguiendo al *OCD*, estamos ante el más griego de todos los dioses, en arte el tipo ideal del joven. Sus funciones son sobre todo la música, la arquería, la profecía, la medicina y el cuidado de rebaños y manadas. De sus lugares santos de oráculo, Delfos era el principal. De sus muchos amores, el más famoso fue el de Corónide, madre de Asclepio.
- χόλος· Es una “ira” o “cólera” raramente en sentido físico. χόλος· Slater toma el sentido único para este pasaje de: *anger.*, mientras que el *ThLG* traduce: *i. cum χολή* *significante Bilem qua jecur alicui intumescere s. turgescere dicitur, aut accendi,*

inflammari, ardere, uri; tal vez aquí es oportuno considerar la aseveración que aparece posteriormente: *Dicitur idem χόλον θυμῶ ἐντίθεσθαι, quum animo iras sumit et excandescit*. El término significa, raramente en un sentido físico: *irritación, bilis*; generalmente, en forma metafórica, se define como: *irritación, cólera amarga* (con genitivo subjetivo, *la cólera de una persona*; también con genitivo objetivo: *cólera para con o a causa de una persona*; o *cólera por, a causa de una cosa*); en cuanto a la etimología del término, probablemente el nombre es derivado del color de la bilis, y es cognado del latín (*h*)*olus, helvus*, germánico *gelb* ('amarillo'), quizá también *χλοή* → el primer retoño verde en la primavera (*vid.* Buck, quien da varios acercamientos con palabras indoeuropeas: *Lat. cholera 'a bilious disorder' (fr. Grk. χολέρα id., prob.: χολή) 'bile' and 'anger'*). Damm, por su parte, nos da otro origen: *fel. ira. est cum ó χυλός, succus, ejusdem originis; νῖποτε succus valde saluber corpori per se, si nec abundet nimis nec videtur*; e interpreta el pasaje así: *χόλος οὐκ ἠλίθιος, Py.3,20, i. e. ὄργη οὐ ματαία*.

- *ἀλίθιος*: Nuevamente, Slater es muy específico: *purposeless*. Para este pasaje en especial, el sentido es el de “vano, frívolo”. Damm, a su vez, nos es muy ilustrativo: (*dorice ἀλίθιος*). *vanus, aberrans, idem fere qui ἠλός & ἠλέος, & inde per paragonen deductum nomen*; aun al traducir el pasaje: *χόλος ὅε οὐκ ἀλίθιος γίνεται παίδων Διός, Py.3,21, nam ira filiorum Jouis non vana & aberrans est. hinc est ἡ ἠλιθιότης; stultitia, amentia: & ἠλιθιάζω stultitiam exhibeo, & ἠλιθίῳ stultum facio & reddo*. Por último, también Buck aporta: *ἠλέος 'distracted, crazed', ἄλη 'wandering', ἀλάομαι 'wander, roam'*. Por su parte, Chantraine da el término como adjetivo derivado de *ἠλεός* (“insensato”), con los sentidos: «vain, inutile, sot», común en Píndaro en la forma *ἀλ-* y en dialecto jónico-ático; también es interesante el acercamiento etimológico que da con los términos *ἠλάσκω, ἀλάομαι* «errer».

12.

- γίνεται· Circunscribimos aquí los sentidos tomados de “ser” o “llegar a ser” (seguido por un adjetivo predicativo).
- παίδων· Aquí tenemos el sentido general de “hijo, hija, niño”, en relación con la descendencia (con especial referencia al padre, opuesto a τέκνον); es decir, equivalente al latín *puer, puella*, en el sentido de *filius*. Chantraine nos da más información del vocablo para comprensión de su uso: *De bonne heure παῖς a pu signifier «fils» ou «fille», en exprimant la filiation, en principe par rapport au père, peut être dit de filles.*
- Διός· Es Zeus, con la precisión de ser padre de Apolo y Ártemis. El *OCD* explica que Zeus es el único dios griego cuyo origen indoeuropeo puede ser demostrado con la certeza. Él es encontrado en el sentido de “el Padre”, atributo que es muy común en el griego también, entre los Romanos, Indios y Ilirios (Júpiter, Dyaus, Deipatiro). Por consiguiente “el Padre” debe ser tomado en el sentido de pater familias, el protector y el jefe de la familia.
- ἀποφλαυρίξαισά· Estamos de acuerdo con el sentido aportado por Damm a este verbo ἀποφλαυρίζω, quien interpreta: *contemno, nihili facio, sperno*; asimismo, con el de Slater: *make light of, disparage*, que también concuerda con el *LSJ*: *treat slightly, make no account of, disparage*, τι *Pi.P.3.12, Hd1.1.86*. El *ThLG*, por su parte, cita la forma ἀποφαυλίζω con esta explicación: *Aversor tanquam malum s. improbum. Quin etiam datur ei signif. neutra, et quidem ab altera nominis φλαῦρος signif. itidem sumpta: sc. Fio deterior. In deterius labor; item Ad malum convertor*. El vocablo, como apunta Chantraine, parte de φλαῦρος («médiocre, insignifiant, mauvais») para derivar el verbo denominativo φλαυρίζω («mépriser»), usado con ἀπο- por Píndaro y Heródoto.

- νιν· Slater contextúa el pasaje en cuestión, planteando la utilización indistinta de νιν y μιν, con el significado de αὐτόν, αὐτήν, αὐτό, como tercera persona de singular masculino-femenino, pues el neutro es raro.

13.

- ἀμπλακίαισι· El vocablo ἀμπλακία hace alusión a un “error”, un “delito” por el cual se yerra. También puede aparecer en la forma ἀμβλ- y es equivalente a ἀμπλόκημα. Chantraine da el término derivado del verbo ἀμπλακεῖν y con el sentido de «faute», término común en Hipócrates, Píndaro, trágicos y poetas en general.
- φρενῶν· Se trata del sentido de “mente” dentro del contexto de los sentimientos o de las pasiones desatadas, desde luego.
- αἴνησεν· Siguiendo al *LSJ*, el verbo αἰνέω (también αἰνημι y αἰνίζομαι) se corresponde propiamente con el inglés *tell, speak of*, pero en su segunda significación adquiere usualmente el sentido de *praise, approve*, en oposición a νεικέω y ψέγω, de donde surge una precisión más: *approve, advise, recommend*: con infinitivo, *recommed (to do a thing)*, eufemismo para κελεύω. El aoristo αἰνήσω es forma épica y el verbo, en general, es un denominativo de αἶνος, con el significado de “afirmar”, o bien “aprobar, alabar”.
- γάμον· Tenemos aquí el sentido prístimo de “nupcias”, con la explicación que no contempla Slater en su traducción (*marriage*) y que aporta el *ThLG*: *Γάμος sensu turpiore de coitu raro ab veteribus Græcis, sæpe ab recentibus dicitur, quos eodem sensu γαμεῖν quoque dicere supra annotatum est*; con todo, bien podría interpretarse también en este pasaje el sentido: *Pro celebritate nuptiali, et epulo*. Buck da unas etimologías del sánscrito y del avéstico (*jāmātar-* ‘son-in-law’; *zāmātar-*) que brindan más elementos para captar la función legitimizadora del matrimonio. En Chantraine

tenemos γάμος por derivación inversa del verbo γαμέω, con el sentido de «mariage, noce».

- κρύβδαν· Se trata de una preposición con régimen en genitivo que significa “sin el conocimiento de”; para otros, como Damm, es un adverbio con el mismo sentido que κρύβδα, equivalente al latín *clam, occulte*. Se trata, asimismo, del adverbio “secretamente”, construido con genitivo. El *ThLG* explica que κρύβδα es poético, mientras que κρύβδην tiene un uso en prosa. En cuanto a Chantraine, nos da el vocablo a través del verbo κρύπτω: *Un certain nombre de formations présentent un radical à labiale sonore κρυβ-. Cette labiale s'explique dans des formes anciennes par la dentale sonore avec laquelle elle se trouve en contact: κρύβ-δα «en cachette» (Il. 18,168, Æsch., Pi.);* cabe también añadir la etimología que cita a partir del antiguo eslavo: *kryjǫ, kryti «cacher»*.
- πατρός· Se trata del sentido sencillo de “padre”, en su acepción habitual. Es oportuno tomar en cuenta el parecer de Chantraine: *«père»; le mot, qui répond à μήτηρ, a une valeur sociale et désigne le père comme chef de famille, un représentant de la suite des générations;* en cuanto a la etimología, dice: *La valeur sociale et religieuse de πατήρ est héritée de l'i.-e.*

14.

- πρόσθεν· Se trata del adverbio que significa “antes”, si bien también posee los sentidos de “más pronto, más bien”. Es claramente un resultado de πρό; Chantraine lo considera adverbio y preposición con régimen en genitivo, que significa «par-devant, devant» (local), «auparavant, avant» (temporel).
- ἀκερσεκόμω· Derivado de κείρω y de κόμη, significa “con cabello intonso, sin cortar” y se refiere a quien siempre se mantiene joven, a Febo, aunque también a Asclepio (IG3.171).

- μείχθεισα· El verbo μείγνυμι es “mezclar” y, en voz pasiva, “mezclarse juntos” (con dativo: “estar unido con”, en un contexto de comercio sexual, tanto de hombre como de mujer).
- Φοῖβω· Este epíteto de Apolo tiene el sentido de “el brillante”, puesto que φοῖβος (puro, brillante, radiante) es un nombre propio: “el Brillante o Puro”.

ἐπ. α΄

15.

- φέροισα· El sentido concreto es el de “llevar” (la semilla, la progenie).
- σπέρμα· Seguimos aquí el sentido que da el *LSJ* cuando da la clasificación del uso del vocablo con animales: *seed, semen*; con más precisión, desde luego, a partir de la acepción de Slater: (*human*) *seed*. Chantaine da su entrada con σπείρω, de donde deriva como primer término, con el vocalismo *e*, σπέρμα, con los significados: «semence, fait de semer, origine», «race, descendance», etc.; la etimología da más luz al sentido que tiene el término en este pasaje: *La racine signifiant «semer» la plus répandue en i.-e. soit *sē- est attestée en Occident, en baltique et en slave, probablement en hittite, mais elle est ignorée du grec, comme de l'arménien et de l'indo-iranien. Le grec est seul à utiliser *sper- dont le sens le plus ancien doit être «répandre».*
- θεοῦ· La definición concreta es la de “dios” o “divinidad” en sentido general (como *Deus*), tanto en singular como en plural, usado para dioses específicos y, en este caso en particular, para Apolo. Chantaine, a su vez, nos aporta la acepción de «dieu», en oposición al hombre.

- καθάρων· Si bien concordamos con el sentido general de “puro”, “nítido”, nos inclinamos a una precisión que da el *ThLG*: “Puro, i. e. que no se contaminó con algun desgracia. El pasaje distingue claramente la distinción de la falta impía de Corónide, quien tendrá un hijo del dios, en contraste con la personalidad de éste, de quien se espera, desde luego, una progenie también “inmaculada”. En Chantraine encontramos el significado de «prope, pur», «nettoyé, vanné», empleado en un sentido moral o religioso.

16.

- ἔμειν· El verbo μένω tiene aquí el sentido transitivo, usado para personas, de “esperar”, más bien equivalente a los sentidos del inglés *await*, *expect*, más específicamente en la construcción de acusativo con infinitivo, con la acepción *wait for*. Chantraine también reporta la construcción con infinitivo: da al verbo, en primera instancia, el sentido de «rester, tenir bon, ne pas changer»; pero con acusativo, el de «attendre»; y con infinitivo, el de «s'attendre que». De las etimologías aducidas por Buck, es oportuno tomar en cuenta el indoeuropeo **men-* ‘remain’, distinguido de **men-* ‘think’, aun cuando puedan ser la misma raíz; también el avéstico *man-* en *upa-manaya-* ‘wait for’, *mānaya-* ‘cause to remain’, el antiguo persa *mānaya-* ‘wait for’, y el persa *māndan* ‘remain’, el sánscrito *man-* en los Vedas, en el modo imperativo, *ma-mandhi* ‘delay’; el armenio *mnam* ‘remain, wait for’.
- ἐλθεῖν· En este caso tenemos una construcción con acusativo (*cogn.*), sobre todo con acusativo *loci*, con las acepciones de “venir, llegar” (raras en Homero), con la precisión de “ir, venir” (para personas y con acusativo). Seguimos también el sentido primero aducido por Chantraine: «aller, venir».

- τράπεζαν· Especificamos que es una “mesa” en sentido figurado: “banquete”. Tomamos, por tanto, el sentido general de “mesa”, especialmente “mesa de cena”, “mesa de comida”.
- νυμφίαν· El sentido de este adjetivo νύμφιος es “nupcial, de boda”. Chantraine, a su vez, registra este adjetivo derivado de νύμφη de uso pindárico con el sentido de «qui concerne les noces» y propone la etimología cercana con el latín *nūbō* para esta familia de palabras, partiendo del sentido de «jeune mariée», hablando de la mujer, junto con el antiguo eslavo *snubili* «rechercher en mariage, hablando del hombre». Buck sólo cita el sustantivo νύμφη ‘bride’ (en relación con el latín *nūbere* ‘marry’) con los sentidos también de ‘daughter-in-law’, ‘young maiden’ y ‘nymph’.

17.

- παμφώνων· El *LSJ*, que cita nuestro pasaje (ὕμενοι), traduce: *with all tones, full-toned or many-toned*, lo cual está a tono con lo expresado por Slater: *full voiced; all-expressive*, y el *ThLG*: *Omnis generis voces reddens*. De las explicaciones de Buck, tomamos la pertinente al adjetivo πᾶς en cuanto a la distinción entre el sentido de ‘whole’ y el de ‘every’ (el que seguimos aquí); incluso aclara que en plural es más usual el significado de ‘all’ (*rarely also ‘whole’*).
- ἰαχᾶν· Es el “grito”, el “ruido” aplicable tanto al vencedor como al vencido, pero que para efectos de este pasaje –ἰαχὰ ὕμεναίων, confrontado con *E.Tr.337-*, significa también “un sonido alegre”.
- ὕμεναίων· Es la canción nupcial o de la novia, cantada por las asistentes de la novia recién la han dejado en la habitación o la casa del novio –παμφώνων ἰαχὰ ὕμεναίων (*cf. E.Alc.922-*).
- ἄλικες· Las variantes dialectales de este adjetivo ἥλιξ son el dórico ἄλιξ y el eólico ἄλιξ; se traduce como “de la misma edad”, con la especificación de que es muy usado

este vocablo en plural (para lo cual cita nuestro pasaje), sentido que tomamos, sumando el de Chantraine, que traduce «du même âge». Se trata, pues, del sentido expresado por Slater: *of the same age*, que es el mismo que propone Buck: *esp. 'companion of the same age'*, quien relaciona el término con el latín *tālis, quālis*.

18.

- παρθένοι· Se trata de la “doncella” aún no casada, es decir, “virginal”.
- φιλέοισιν· El *LSJ* nos da la precisión para este pasaje (confrontado con *N.I.12*) diciendo que después de Homero, en construcción con infinitivo, este verbo significa *love to do, be fond of doing, and so to be wont or used to do*. Buck propone un sentido muy pertinente para el pasaje, que seguimos del todo: *'love' (have affection for)*. Por último, en Chantraine aparece como verbo denominativo de φίλος y da tres sentidos de interpretación, de los cuales tomamos el tercero: «*aimer (faire), avoir l'habitude (de faire)*», hablando de personas o de cosas.
- ἑταῖραι· Seguimos aquí el significado simple de Slater: *companion*, mismo que también da el *LSJ* en el segundo rubro de la entrada ἑταῖρος. La distinción de sentidos existe entre el *ThLG* y Damm, pues mientras en aquél se traduce como *Sodalis* (vocablo con el que hace una relación Buck), *Amica [Eodem modo Pind. Pyth. 3, 18: "Ἀλικες παρθένοι ἑταῖραι, et alibi.]*, éste traduce: *ἑταῖρη, & ἑτάρη socia. ἑταῖραι παρθένοι, sociae virgines. Py.3,32*. Chantraine, por su parte, en la entrada ἑταῖρος reporta el vocablo femenino con los sentidos «*compagne*» y «*courtisane*» (distinta de πρόρη), de los cuales tomamos el primero.

19.

- ἑσπερίαις· Este adjetivo ἑσπερίος tiene un sentido temporal: “por la tarde” (en Homero, en especial en la *Odisea*, usualmente con verbos). En función de esto, seguimos también el primer sentido asentado en el *ThLG*: *Vespertinus*, también

expuesto por Damm. Buck, por su parte, da las referencias del indoeuropeo **wespero-* y **wekero-*, al tiempo que traduce el vocablo como ‘of the evening’, relacionado desde luego también con el latín *vesper* y *vespera*.

- ὑποκουρίζεσθ’· Este verbo ὑποκουρίζομαι es la forma dialectal de ὑποκορίζομαι, “engatusar o calmar con nombres suaves”. Por su parte, en el *ThLG* se dedica específicamente el significado de este verbo a este pasaje pindárico: *Subblandior*. Damm, en tanto, da el significado de: *iuueniliter ludo*. Con estas precisiones, el significado de Slater (*murmur*) nos parece correcto. Chantraine, a su vez, registra el verbo κουρίζω («raser, couper») bajo la entrada κουρά («action de couper, de tondre» cabello, barba, lana, de podar los árboles, la hierba; por otra parte, «boucle de cheveu coupée, laine de la tonte, partie coupée d'une poutre, d'un morceau de bois») con dos etimologías interesantes a partir del radical de κείρω: el hitita *karš-mi* y el tocario *kārst-*, ambos con el sentido de «couper».
- αἰδοῦν· Si bien seguimos a Slater, que traduce simplemente: *song*, tomamos la especificación del *LSJ*, que propone lo mismo, pero da más rubros de interpretación, de los cuales tomamos aquí: *thing sung*, con la precisión: *whether of joy or sorrow*. Es, asimismo, de mucha utilidad la explicación de Damm: αἰδοῦν. *cantus, λόγος μεμελισμένος. sæpe autem ars poetica κατ' ἐξοχήν, & Musica in genere, sic vocatur, recentiores contraxere vocem in ᾠδῇ. [est a præf. med. ἤϊδα, verbi αἰδῶ.]* El *ThLG* traduce, en tanto, el mismo significado como primera acepción: *Cantio, Cantilena, Carmen*. Buck, por su parte, hace alusión a la raíz indoeuropea **wed-* (presente en el sánscrito *vad-* ‘speak’, etc.): *as in ὑδέω 'praise, sing of, αἰδή 'sound, voice'*.

20.

- ἤρατο· Precisamos el significado de ἔραμαι (τῶν ἀπεόντων), en el uso al respecto de cosas : “desear apasionadamente”, “desear a alguien”. Tomamos también el sentido de Chantraine: «aimer d’amour, désirer».
- ἀπεόντων· Este verbo ἄπειμι (con ἐίμι), significa aquí, en su forma de participio absoluto, “estar lejos o ausente”.
- πολλοί· El numeral es el primer sentido que tomamos para este adjetivo “muchos”, usado en plural. Damm, en tanto, registra los sentidos de: *multus, plenus, magnus*, con el primero de los cuales estamos de acuerdo. Y al respecto de aspectos etimológicos, Buck comenta que las conexiones se dan sobre todo con palabras para ‘full’ o ‘great, large’.
- πάθον· El verbo πάσχω tiene aquí el sentido de “haber sucedido algo a alguien”, “sufrir”, opuesto a “hacer”.

21.

- ἔστι· Precisamos el sentido de “ser” para este pasaje, diciendo que es enfático en esta acepción: “hay”. De los sentidos aducidos por Chantraine, en tanto, tomamos el correspondiente a «exister». También podríamos considerar la clasificación del *LSJ* como verbo sustantivado en su uso para personas: *exist*.
- φύλον· A partir de φύω, ubicamos el significado general, “tribu”, “raza”, “clase”. Rechazamos, pues, a Slater en su traducción de *company*. Chantraine traduce el término en el sentido de «race, tribu, espèce», y lo que aduce después es interesantísimo, puesto que hace del sentido primitivo: «ce qui s’est développé comme un groupe».
- ἀνθρώποισι· El uso del vocablo hay que exponerlo paso a paso, pues en primer lugar se trata del sentido genérico de “hombre”, así como el individual, opuesto a

“dioses”; en plural se usa con o sin el artículo, para denotar “hombre” en forma general; a su vez, en plural significa “humanidad”; finalmente, su construcción en este caso va unida con un superlativo para incrementar su fuerza. Chantraine, finalmente, nos da esta información: *m. et parfois f., «homme, être humain»,* (sentidos que tomamos para nuestra interpretación) *au sens de lat. homō (depuis Hom. durant toute l'histoire du grec jusqu'à nos jours). Attesté une fois en mycén. sous la forme atoroqo pour indiquer la représentation d'un homme sur un objet. S'oppose d'abord à θεός et s'emploie surtout au pluriel chez Hom., désigne l'homme comme espèce; s'emploie parfois surtout au vocatif avec ton de mépris.*

- **μπαϊότατον**: Está contemplado dentro del campo semántico de “vano, vacío, frívolo”, circunscrito en el contexto de personas, donde significa “vacío, tonto”, significados que nos parecen más pertinentes que el propuesto por Slater: *ineffectual*. Nos parece ante todo muy oportuna la explicación de Damm al respecto: *frustraneus, vanus; qui quærit et nihil inuenit; semper quærens & cupiens tantummodo. sic & passivè, qui quæritur tantummodo*. A su vez, bajo la entrada del vocablo **μάτη** («folie, égarement»), encontramos en Chantraine el adjetivo derivado **μάταιος**, con los significados «vain» (aplicado a palabras y actos) y «fou», hablando de personas (a veces «impie, criminal»); sentidos de los que, desde luego, tomamos el segundo para nuestra interpretación.

22.

- **αἰσχύνων**: El sentido de este verbo en nuestro pasaje, con ἐπιχώρια, está delimitado en el significado de “desdeñar”. Lo cual, pues, está en consonancia con la otra definición sinónima que da Slater: *scorn*. Otros elencos de acepciones los encontramos en el *ThLG*: (*αἰσχος*), *Significat et Infamo, Dedecoro, Dedecore afficio*, y en Damm: *dehonesto. turpo, pudore suffundo, dedecoro*. Encontramos, por último,

en Chantraine el verbo bajo la entrada del sustantivo αἴσχος («honte, ignominie») con esta explicación: *A côté de αἴσχος, on pouvait attendre un vieil adjectif en *u. Il est indirectement attesté par le diminutif, nom propre Αἰσχύλος, et par le présent αἰσχύνω parfois employé chez Hom. dans un sens physique aussi au sens de «deshonorer».*

- ἐπιχώρια· Dentro del contexto de cosas que el vocablo significa, tenemos el común: “de” o “usado en la región”, generalmente traducido como “cosas comunes” (cf. *Ar.Pl.342*). Y relacionamos esta información con el sentido que propone Slater: *belonging to a country*, en plural, frente a un sustantivo, con la acepción precisa de: *what is familiar*. El *ThLG*, en tanto, explica que es *usitatus quam ἐγχώριος, idem alioqui significans*, y da este sentido: *Ponitur enim itidem pro Eo qui natus est in ea ipsa regione in qua versatur s. degit, et uno verbo, pro eo qui Lat. vocatur Indigena. Redditur etiam Patrius, sicut ἐγχώριος. Interdum etiam Vernaculus, [Gentilis] aliisque modis*. Damn, por su parte, explica también que su significado es el mismo que el del adjetivo ἐγχώριος: *in regione*.
- παπταίνει· El verbo se construye con acusativo y significa “mirar alrededor, cuidar”, lo cual varía un poco con la acepción propuesta por Slater (*gaze*). Reforzamos lo dicho con el sentido que brinda el *ThLG*: *Circumspicio, Oculis lustrō vel vestigo, περιβλέπω, περισκοπῶ*. El sentido de este verbo está explicado así por Chantraine: «*chercher du regard*», *souvent avec crainte; complément précédé d'une préposition, parfois à l'acc. seul, décrit le procès de voir, non comme une perception mais comme une activité*.
- πόρρω· Esta forma πόρρω es frecuente en Píndaro y los trágicos (a diferencia del épico jónico πρόσσω, el poético πρόσσω y el ático tardío πόρρω); su sentido absoluto en el contexto de distancias es el correspondiente al inglés *far off*. Tomamos, pues, con este sentido el anotado por Slater: *beyond, further*, sin dejar de lado la

explicación del *Thesaurus Linguae Graecae*: Πόρρω [forma poetica], i. q. πόρρω et ejusem originis, Longe ante, Longe, Procul. Finalmente, Chantraine expone el uso de este adverbio: *Pi., trag. dans les chœurs, πόρρω (attique) «en avant, devant. loin» dans un sens temporel «à une heure avancée»; peut être suivi d'un génitif*, y dentro del marco etimológico, siguiendo a Schwyzer a través de Frisk: *évoque lat. porrō (de *porsō), prénestin porod «en avant» et fait entrer ces mots dans la famille de πέρας, πείρω, πόρος.*

23.

- μεταμώνια: Es un adjetivo poético con los significados de “vano” (el que también da Slater, *vain*) y “frívolo”: Hay otra forma del vocablo: μεταμώλιος, que exponen el *ThLG* (*Μεταμώλιος, Vanus, Irritus, Inutilis, μάταιος, οὐκ ὄνιος: seu, ut quidam volunt, μεταμελείας ἄξιος*) y Damm (*μεταμώλιος: est idem quod ἀνεμώλιος, ab eoque cum praepositione μετά & per syncopen factum, pro μετανεμώλιος: scribitur & μεταμώνιος. vanus, irritus, sine effectu*). Chantraine, por su parte, lo traduce como «vain, inutile», y agrega: *toujours au neutre pl. (Hom., Pi., Théocr.); también nos da una importante información etimológica: Apparenté à ἀνεμώλιος et quasi-synonyme, composé en μετα-signifiant «emporté par le vent», tiré de ἀνεμος avec le suffixe -ωνιος; issu de l'expression μετ' ἀνέμωι par *μετανεμώνιος et perte de la 3^e syllabe par dissimilation.*
- θηρεύων: Tenemos el sentido de uso con acusativo “cazar, perseguir”, en el contexto propio del hombre, acorde con el de Slater: *hunt down*, metafóricamente. El *ThLG* explica al respecto que es muy frecuente el uso para sentido metafórico: *Venor*. Buck, por su parte, relaciona el término con los vocablos latinos *ferus, fera* (also adj. *ferus* ‘wild’), el lituano *žvėris*, el letonio *zvērs*, el antiguo prusiano *swirins*, el checo-eslavo *zvěř* y el ruso *zver'*, todos con el significado de ‘wild animal’, y el bohemio *zviře*, el

polaco *zwierzę* con el significado actual de ‘animal’ en general, y todos con la fuente indoeuropea **ǵhwer-* (*without known root connection*).

- ἀκράντοις· Ubicado con nuestro pasaje (ἐλπίδες), este adjetivo poético significa “incumplido, infructuoso, ocioso”; de acuerdo, pues, con la acepción de Slater: *not to be fulfilled*.
- ἐλπίσιον· Se trata del sentido general del término: “esperanza, expectación”. Buck, por su parte, establece una relación con el vocablo homérico ἔλπῳ ‘make hope’ y con ἔλπομαι ‘hope’, así como con el latín *volup* ‘gladly’, *voluptās* ‘pleasure’. Asimismo, para este término tiene Chantraine la entrada del verbo ἔλπομαι y toda una familia de palabras: *De cet ensemble archaïque et appelé à disparaître, il faut détacher le substantif ἐλπίς «attente, espoir»*.

στρ. β’

24.

- ἔσχε· Aunque se trata ciertamente del concepto de “tener”, nos parece importante la precisión de Slater: = πάσχω, *have, be subject to*. Damm nos presenta el verbo como σχέω, derivándolo de χῶ, χόω, χέω, con el sentido de *capio* (con sigma como prefijo), significado que no está lejos de lo que buscamos en este pasaje; más adelante, apunta: *in specie notat sustinere, distingere*, y termina por traducir el pasaje: *αὐάτην habuit calamitatem, P.3,42*. En cuanto a Buck, nos es relevante aquí remitir su relación etimológica con el avéstico *haz-* ‘take possession of, gain’, que nos da una mejor idea de la forma en que la voluntad de Corónide “tomó” una gran calamidad.
- μέγαν· Desde luego, es el sentido de “grande, *great*”, aunque con la delimitación de Slater: *of things*. El *ThLG*, además de un amplio elenco morfológico, nos aporta

otros sentidos, aparte de *Magnus*: [*Amplus, Grandis, Lautus, add. Gl.] Ingens*, de los cuales quizá este último es el más cercano al del pasaje. Damm, por su parte, presenta una curiosa etimología a partir de μή, *non*, y γαῖα, *terra, composita vox*, en el sentido de ὁ μή πρὸς γῆ ὤν, ἀλλ' ὑπερναβάς τὴν γῆν, *qui non ad terram & humi iacet. sed elatus procerusque est*. Buck, de su gran elenco etimológico, nos da información de un hitita *mekkis* 'great', aunque usado más bien en números.

- ἀύταν· Aunque el vocablo remita primordialmente a la diosa Ἄττη, se trata del sustantivo en forma eólica.

25.

- καλλιπέπλου· Literalmente equivale a *pulchre vestitus*. Damm se propone precisar un poco más cuando dice: *venuste vestitus. epitheton bellarum mulierum*. Slater, a su vez, traduce como *with lovely robe*. Buck nos ayuda a comprender más el sentido del adjetivo aquí, pues καλός, es ante todo 'beautiful' (*but often also 'good', which became the prevailing sense*), para lo cual es útil remitimos a los sentidos del sánscrito *kalya-* 'healthy, vigorous' y *kalyāna-* 'beautiful'.
- λῆμα· El *ThLG* nos presenta tres significados para el pasaje: *Voluntas, Animus, Indoles*, el primero de los cuales seguimos; y comenta luego el sentido del vocablo: *ι. παράστημα, Præsens animus. Virilis fortisque animus, Acer animus et præsens: s. Animi præsentia, Animi fortitudo. Sed non semper de præsente et forti animo dicitur, verum etiam de Timido*. Damm, por su parte, se inclina más bien del lado pasional: *cupiditas fruendi aliqua re, & quasi vescendi: indoles*. Para Slater, simplemente es: *will, purposefulness*. A su vez, Buck cita el verbo λείω, λῶ (en muchos dialectos dóricos y de Elea) como emparentado con λῆμα 'will', y probablemente con el origen de λελίημα: 'desire eagerly'.

- Κορωνίδος· Es desde luego el *OCD* la fuente más completa al respecto: Corónide fue, mitológicamente, la hija de Flegias y la madre de Asclepio. Estando encinta de Apolo, tuvo un amorio (o bien hasta una boda) con Isquis, el hijo de Élato, un arcadio. Apolo supo esto de un cuervo que llevó la noticia a Delfos (Píndaro enmienda el relato haciendo que Apolo lo sepa por su omnisciencia) y envió a Ártemis a matar a Corónide. Pero cuando ella estaba siendo incinerada en la pira funeral, él arrebató al hijo no nato de su matriz y lo dio a Quirón para que lo criara (así en Hesíodo, fr. 123 Rzach; Píndaro, *P.*III.24 y siguientes). La leyenda local de Epidaurio omite el *affair* de Isquis y el asesinato, y dice que Corónide también era llamada Aegla (Isilo, 46 y siguientes). Apolo volvió negro al cuervo (que era blanco) por llevarle esas malas noticias (Ovidio, *Met.* II. 632). El *Himno homérico a Asclepio* (XVI, 2) habla también de la ninfa: Ἄσκληπιὸν ... υἱὸν Ἀπόλλωνος, τὸν ἐγένετο διὰ Κορωνίς Δωτίῳ ἐν πεδίῳ, κούρη Φλεγύω βασιλῆος, lo mismo que Apolodoro (III, 10) y a Apolonio de Rodas (IV, 617). El *ThLG* comenta que el nombre, morfológicamente, puede ser Κόρωνις.
- ἐλθόντος· Aquí el verbo ἔρχομαι tiene, a decir de Slater, el uso específico *of people*, aunque específica que está usado en construcciones con preposiciones como ἐγγύς, παρὰ, πρὸς, ὑπὸ, ἀπὸ, ἐκ, ἐς. Buck nos refiere que para el latín, las lenguas romances, el germánico y las palabras indo-iránias, se debe representar el indoeuropeo *g^wem-, y la relación general de “venir” a “ir; en cuanto a la forma del aoristo, menciona la relación etimológica con el irlandés *lod: ‘I went’.
- εὐνόσθη El verbo εὐνόσσω significa “acostarse con alguien”, si bien Damm traduce, en un sentido también favorable al pasaje: *colloco in cubili*.
- ξένου· La explicación de Slater es imprescindible para la comprensión del pasaje: *anyone who seeks, gives, or receives hospitality*, tras de lo cual precisa los significados: *foreigner, stranger, one from abroad*. Existe una distinción dialectal

entre ξένος y ξείνος (jónico y poético [también en los trágicos o en trimetros]. El *ThLG* traduce como *Peregrinus, Hospes*. [*Alienus, Extrarius, Adventitius addunt*], el primero de los cuales sentidos nos parece el más apropiado. Buck, por último, cita, además del jónico ξείνος, el ξένφος del dialecto de Corcira, con el sentido latino de *hospes* (en palabras romances) y con el significado de ‘stranger’, ‘guest’, y a veces ‘host’.

26.

- λέκτροισιν· Es éste el “lecho nupcial”, a diferencia del θάλαμος.
- Ἀρκαδίας· Arcadia es un área montañosa en el Peloponeso central, aproximándose al mar sólo en el sur-oeste, cerca de Figalia.

27.

- ἔλαθω· La construcción con acusativo de este verbo, descrita oportunamente por Slater en el sentido de *escape the notice (of)*, es correcta. Damm, por su parte, da la entrada directamente bajo la forma λήθω, con los mismos significados aducidos por el *ThLG*: *lateo, it. latere facio. celo*; el pasaje en cuestión (ἔλαθεν οὐ σκοπόν, Py.3,46) lo interpreta de este modo: *non latuit speculatorem*. Por último, Buck nos da una explicación interesante, que apoya nuestra versión a partir de Slater, del verbo λανθάνομαι (*also λήθομαι*) en el sentido de ‘escape one’s notice’, también en la forma causativa ‘make forget’, a lo cual añade un acercamiento con el latín *latēre* ‘be hidden’.
- σκοπόν· En tanto que el “Observador” o “Vigilante” es Apolo, escribimos el término con mayúscula.
- μηλοδόκω· Específicamente, el adjetivo alude a lo que recibe ovejas, en este caso el templo de Delfos.

- Πυθῶνι· Es Delfos y lo podemos escribir en las formas Pytho (como lo presenta Slater), Pitho o Pito (lecturas, las tres, de Sebastián Yarza²). El *ThLG*, por su parte, nos comenta que puede presentarse en las formas Πυθῶ, οὔς y Πυθῶν, ῶνος, lo cual nos autorizaría, en todo caso, la transcripción Pythone o Pitone.
- τόσσαίς· Hay una división de pareceres: mientras que Damm nos dice que se trata de un adjetivo: *tot, tantus, talis*, Slater expone que es un aoristo defectivo equivalente a τυχεῖν: τόσσαίς ἄιεν ναοῦ βασιλεὺς Λοξίας *he happened to see*, lectura que seguimos en nuestra interpretación³.
- ἄιεν· Es un verbo de uso poético. Damm lo presenta en la forma construida εἰσαίω. Tiene los sentidos de “oír”, “sentir”, “percibir” y que se construye con acusativo o en (participio) absoluto.
- ναοῦ· Se trata del *templo*, aunque estamos de acuerdo con Slater en que aquí se habla específicamente del templo de Apolo en Delfos (ναοῦ βασιλεὺς Λοξίας). El *ThLG* y Damm lo traducen como *Aedes sacra*.
- βασιλεύς· Slater apunta bien que se trata del significado de rey en el contexto de dioses y hombres.

28.

- Λοξίας· Es un título, nombre o atributo de Apolo, como dicen Slater, Damm y el *ThLG*, respectivamente. Es traducido por éste como *Obliloquis*. Damm también presenta una versión etimológica, aunque también considera en ésta la cuestión astronómica: *α λοξήν ἔχειν τὴν ἴαν, i. e. φωνήν, a tortuositate oraculorum: vel &*

² *Diccionario griego-español*, publicado bajo la dirección de Florencio I. SEBASTIÁN YARZA, Barcelona, Ramón Sopena, 1964.

³ Esto también está presente en SEBASTIÁN YARZA (*op. cit.*): «τόσσαίς. Forma dór. us. por τόσσας, part. aor. de un verbo de pres. inusitado. Es sinónimo de τυχῶν, part. aor. 2.º de τυγχάνω. Habiéndose hallado por casualidad.»

physice, quatenus est Sol, a λοξῶς ἰέναι ὑπὸ τοῦ ζωδιακοῦ & hæc posterior sententia honestior. Py.3,50.

- κοινῶν: Slater la traduce como *confidant*, en sentido metafórico. Eso está más ampliamente explicado en el *ThLG* de la manera siguiente: *Κοινῶν, Qui socius est et particeps, Qui commune aliquid habet cum alio. [Pind. Pyth. 3, 50: Κοινῶν (libri alii κοινῶν) παρ' εὐθυτάτῳ]* Damm se pronuncia también en el mismo sentido: *κοινῶν, communicator, qui communicat suum cum aliis*, e interpreta así el pasaje: *κοινῶνι παρὰ εὐθυτάτῳ, Py.3,50, i. e. νόξ & h. l. innuitur vis ejus μαντική.*
- παρ': El uso de esta preposición en el pasaje es de construcción con dativo, significa “en la presencia de”, aunque, con más precisión, llega a significar metafóricamente “con”; por ejemplo, en el caso del pasaje en cuestión (*κοινῶνι παρ' εὐθυτάτῳ γνώμαν πιθῶν, πάντα ἴσσαντι νόξ*), significa “en el juicio de”. Damm, a su vez, explica lo mismo, pero expone acercamientos con el alemán y el latín: *conuenit cum germanorum bar; & cum romanorum paro. apud poëtas est sæpe per apocopen παρ, & per paragogen παρσί.*
- εὐθυτάτῳ: Slater nos da las traducciones siguientes de este adjetivo: *correct, upright, straight-forward*, concordantes con las que presenta el *ThLG*: *quod ab εὐ et τίθημι derivat Etym., Rectus, i. e. Non obliquus, s. Tortuosus.* Damm, por su parte, comenta: *est idem, quod adiectiuum ἴθις, ab eoque factum [directio, impetus rectus, conatus ad aliquid.],* y da esta adecuada interpretación al pasaje: *κοινῶνι παρ' εὐθυτάτῳ ... communicatorem apud rectissimum. & refertur ad, νόξ cum quo rectissime communicantur facienda*, la cual seguimos.
- γνώμαν: Aunque Slater nos da correctamente la precisión del significado para este pasaje como *judgement*, circunscribiéndolo para nuestro pasaje, la explicación del *ThLG* es utilísima para contextualizar más el sentido: *Γνώμη [Γνώμα, ap. Dorienses et in melicis tragicorum carminibus]. Nomen Γνώμη in h. l. reservavi, partim quod*

*sub se derivata multa habeat, quæ secundæ et tertiæ personæ præter. passivi verba
nimis procul a verbo removissent: partim quod σ non habeat tanquam ab ἔγνωσμαι,
ut habent reliqua. Longe tamen magis consentaneum rationi videtur ut γνώμη
ἔγνωσμαι esse dicamus, quam ut Heraclidi assentiamur, dicenti poni pro νόμη. Est
autem γνώμη, Sententia, Opinio.*

- πείθων· El Verbo πείθω está aquí en su sentido activo: “persuadir”. El *ThLG* lo traduce como *Persuadeo, Oratione flecto, vel Flecto*, explicando: *sine adjectioni
ablativi, s. Impello ad rem aliquam faciendam. Sciendum est igitur, ibi πείθειν
interdum quidem apte reddi Persuadeo, Oratione flecto, etc. Item cum certis
quibusdam dativis instrumenti, non permittentibus iis quidem, verbo Flecto, aut alii,
ablativum illum Oratione, aliumve ullum addere*, lo cual, esto último, es clave para
nuestra interpretación del pasaje. Damm, por su parte, traduce también como
persuadeo, pero da y explica una perifrasis interesante: *facio ut quis quid credat sine
dubitatione: suadendo exoro; suadendo doceo rem: probo rem aut ipsum me alteri. est
cum germanorum bitten vnus originis, ut videtur; per vsum vero paullo aliter
determinatum.*

29.

- πάντα· Aquí el adjetivo significa con precisión lo que en inglés equivale a *all, every*, y haciendo las veces de sustantivo, en todo caso, *everyone, everything*.
- ἴσονται· En Slater (F1σ—P.3.29.) tenemos la explicación bajo el vocablo οἶδα, que nos da el sentido de *know*, construido en (participio) absoluto o con acusativo. Algo similar ocurre con el *ThLG*, que nos pide confrontar: [*ἴσασμαι. V. ἴσῃμι s. Εἶδέω*], de suerte que leemos bajo ἴσῃμι el sentido de *Scio* y la explicación respectiva: *Putatur autem ἴσῃμι ex εἶσω fut. inusitato verbi εἶδω factum esse.*

- νόω: Delimitando bien el sentido del término en este pasaje, Slater, quien traduce como *wits; wisdom*.
- ψευδέων: El sustantivo significa propiamente “mentira, falsedad”, o bien *Mendacium, Falsum commentum*. Damm, por su parte, traduce oportunamente como: *ficta narratio, auribus auditorum data; deminutio veritatis, falsiloquentia*.
- ἄπτεται: Es un verbo medio construido con genitivo, con el significado concreto de “abrochar, abrazar”, en este pasaje referido a Apolo. El *ThLG*, por su parte, presenta el verbo en forma activa (ἄπτω) y lo traduce como *Necto Annecto, Alligo*. [*Sero, Hæreo*], aunque más adelante, en la sección de voz media, apunta: *ἄπτομαι λόγων in VV. LL. citatur ex Eur. pro Utor rationibus, non reddita verbi ἄπτεσθαι signif. [Pind. Pyth. 3, 29: Ψευδέων δ' οὐχ ἄπτεται (deus)]* En cuanto a Damm, presenta la forma ἄπτω: *pro quo vsus dixit ἄπτω capio. it. necto, iungo. it. Accendo*.
- κλέπτει: Slater da un sentido único de traducción en este caso: *cheat*. No obstante, es importante tomar en cuenta el parecer del *ThLG*, que traduce como *Furor*, y lo distingue de ἀρπάζω: *Rapio, Eripio*; también aporta los significados de *Occulo, Supprimo, s. potius Furtim occulo, Furtim et clam supprimo* y explica que κλέπτειν *est etiam Clam facere, dicere*. Damm, por su parte, traduce en este último sentido: *clam habeo, subduco clam, occulto per futrum, dissimulanter vel simulanter ago, occulo*, y explica el sentido del verbo: *per syncopen esse a καλύπτω significatus ipse loquitur. nam κλέπτειν vno verbo est, fallere, ex notione romana, i. e. cognitioni non patere, effugere cognitionem, oblegere se: deinde & actiue, in fraudem inducere, furari, subducere*.

30.

- θεός: Es oportuno apuntar, con Slater, que el vocablo está expresado en el pasaje en oposición al concepto de hombres o mortales.

- βροτὸς· Se trata del sentido de “mortal”, como sustantivo. Damm, por su parte, traduce también como *fluxus, instabilis, caducus*, y explica: *est a ρέω, ροτὸς, & aeolice praefixo β. noiat ergo τὸν ροῆ ὑποκείμενον, καὶ ἐν ροῆ, ἄνθρωπον, τὸν ρευστὸν i. e. φθαρτόν. oppositum ejus est ἀφθαρτος, ἀθάνατος, ἄμβροτος.*
- ἔργοις· Seguimos a Slater, que traduce el vocablo como *achievement, exploit*, enfatizando el concepto de *action*, en oposición al pensamiento. Damm, por otro lado, da un contexto del vocablo alejado a lo que buscamos en el pasaje: *proprie est agricultura, opus quo terra exercetur & subigitur. nam est ab ἡ ἔργα.*
- βουλαῖς· Para Slater, con quien estamos de acuerdo, significa el sustantivo en plural: *counsels, designs, deliberations*. Damm da una explicación aun más didáctica: *id quod agendo consequi studemus, scopus agendi, consilium. in genere, voluntas deliberata. deinde & synecdochice, & metonymice, concilium senatorum. etiam locus vbi tales conveniunt. vox est a βολῆ, iactus qui destinatum ferit, & iactus in genere: interserto u.*

ἀντ. β´

31.

- τότε· Damm traduce, para este pasaje en particular, *tunc* (Py.3,55). Más específicamente, Slater nos dice que tiene el valor de *then, at the time*, referido al tiempo pasado y, con más precisión, a cualquier otro tiempo no especificado, considerando como una la construcción καὶ τότε. A ello mismo alude el *ThLG* al traducir como *Nunc* y explicar más adelante: *Tum, Deinde. Saepe autem sive sic sive absolute positum verti licet, Olim, Antea, Prius.*

- γνοῖς· Slater aplica al verbo en este pasaje el sentido de “saber, reconocer”, más específicamente el de “reconocer hechos”, aunque más bien en el sentido de “saber hechos”, “tener conocimiento de los hechos”, incluso “percatarse de los hechos”. Se dan indistintamente las formas γινώσκω y γιγνώσκω.
- Ἴσχυος· Isquis era hijo de Élato (*Himno homérico a Apolo*, 210; Píndaro, *P*, III, 55, Apolodoro III, 5, p. 315; Pausanias II, 26, 6; VIII, 4, 4). Datos más bien genealógicos y de su amorío con Coronis los dan Damm (*Filius tou Ἐλάτου nepos tou Ἀρκάδος, cui nubere voluit ἢ καλὴ Κορωνίς, amata ab Apolline. Py.3,44,55*) y Slater: *Arcadian, son of Elatos, lover of Koronis, slain by Apollo*.
- Εἰλατίδα· En efecto, como apunta Slater, se trata de “hijo de Elato”, quien fue, a decir del *OCD*, “el Conductor”, nombre de un aliado troyano de Agamemnon (Z 33).

32.

- ξεινίαν· El sentido preciso del vocablo es: “de, con un extraño”. El *ThLG*, en tanto, distingue las formas ξένιος y ξεινιος, dando los significados de: *Hospitalis, Ad hospitem s. peregrinum pertinens, aut Ad hospites*, asimismo, comenta la forma en femenino presente en el pasaje: *ξενία, pro quo ξενίη Ionice ap. Hom.*
- κοίταν· Si bien el vocablo tiene la idea primordial de “cama”, estamos de acuerdo con Damm y su distinción de los sentidos que se derivan de el vocablo: por una parte “cama” (*cubile, cui quis incubat dormiturus*) y, por otra, “acto sexual” (*in specie autem notat coitum conjugalem*).
- ἄθεμίν· Tomamos los sentidos de “ilegal, impío”, además de los que el *ThLG*, por su parte, emparentados con ἄδικος, presenta: *Injustus, Iniquus, Improbus, Injurius*. Damm, a su vez, presenta las dos formas declinables en: ἄθεμις, ιτος e ιστος, dando el sentido al vocablo de: *contra fas & ius agens. ἄδικος*.

- δόλον· La traducción de Slater es: *cunning, treachery*, sentidos con los que estamos de acuerdo en lo general, lo mismo que con los del *ThLG*: *Dolus, Fraus*. Damm, por su parte, nos presenta las acepciones: *dolus, calliditas, in bono & malo sensu. simulatio & dissimulatio*, esto último con lo que también estamos de acuerdo, en lo particular, para la comprensión del pasaje, interpretado así por el mismo Damm.
- πέμψεν· Se trata del sentido ya sabido y general de “enviar”, como dice Slater.
- κασιγνήταν· Tenemos una forma femenina particular en κασιγνήτη, con el significado de “hermana”, en la construcción πέμψεν κασιγνήταν – ἐς Λακέρειαν, referido a Ártemis respecto de Apolo. No obstante, el *ThLG* presenta la forma Κασίγνητος para *Frater* (i. q. κάσις: *Frater ex utroque parente, i. e. Germanus. [Παρά τὸ κάσις καὶ τὸ γνής, ὁ σημαίνει τὸν γνήσιον, derivat Etym. M. p. 493, 14; a κάσις et γνωστός vel γνωτὸς Eustath. p. 410, 41; 437, 4; 1019, 13; a κάσον, quod Semen virile significet, Suidas s. v. Κατακάσσα]*) y una femenina, con la misma morfología: *Κασίγνητος, ἡ Soror*; aunque también muestra la forma femenina que aquí tenemos: *Κασιγνήτη, Soror, Germana*. Damm, por su parte, nos muestra sólo esta última forma: *κασιγνήτη soror. deinde & consanguinea quæibet*.
- μένει· Nos parece insuficiente el simple *might* que presenta Slater, puesto que, conforme a lo apuntado por el *ThLG*, el vocablo posee un campo semántico mucho más complejo: *Animi ardor quidam, Impetus quo aliquis paratus est irruentem hostem hostem excipere, minimeque ei cedere*.

33.

- θύϊοισαν· El verbo, tal como lo presenta Slater, a quien seguimos, es θύϊω, si bien da la equivalencia con θύω, cuyo significado es *rage* en el pasaje (κασιγνήταν μένει θύϊοισαν ἀμαιμακέτω). Por su parte, el *ThLG* presenta las formas θύω y θύνω, con el sentido de *Impetu quodam feror, et quidem impetu quasi furibundo, Impetu*

præpropero et festino feror, ὄρμῳ [Hujus verbi præsens tantum et imperfectum usitata sunt.] Interdum redditur commodius Furo; más adelante ubica el pasaje [Pind. Pyth. 3. 58: Κασιγνήταν μένει θύοισαι] seguido de esta explicación: Nonnunquam exp. Ferreo, Æstuo. A su vez, Damm sólo da la forma θύω, con las acepciones siguientes: furo, feror cum impetu, concitus sum, y la etimología respectiva: est ab eodem illo θέω vel θεύα, vel εύσω, curro, deductum, sicut materia verbi & forma ostendit; su interpretación del pasaje es la siguiente: θύοισαν μένει, concitate latam ardore mentis, Py.3,58.

- ἀμαιμάκτω· El adjetivo ἀμαιμάκτος tiene el significado de “irresistible, inflexible” y en este pasaje está aplicado a la diosa Ártemis. La explicación del *ThLG*, al respecto del término, es importante para la comprensión del contexto: *secundum quosdam est ὁ ἄγαν μαϊμάων, Qui animo est in prælia admodum prono: secundum alios ἀμάχητος καὶ ἀκαταγώνιστος, Contra quem pugnare non est, Inexpugnabilis et indomitus: secundum alios ὁ ὑπερμήκης, ὁ ἄγαν μακρός: tres enim illas etymologias afferunt.*

34.

- Ἀκέρειαν· Poblado de Tesalia, cerca del lago Bebíade en el campo dotio o docio, justamente en la Tesalia pelásgica.
- ἐπεὶ· Aquí la conjunción tiene un valor causal, equivalente a un γάρ.
- παρὰ· El valor de esta preposición en el pasaje es de régimen en dativo, significando “al lado de”, con la especificación de que está en un contexto de lugar.
- Βοιβιάδος· El lugar, como dice Slater, es un lago de Tesalia llamado Bebíade (*Boibian*). El *ThLG*, al respecto, arroja amplias explicaciones; su entrada [Βοιβιάς. V. Βοίβη] es el nombre Βοίβη: *Boebe, commune pluribus locis nomen*; y de ahí arroja la referencia de Esteban de Bizancio. Damm también da su entrada en el nombre Βοίβη,

explicando brevemente: *Vrbs Thessaliæ, non procul a φερσίς, in regno Adrait. Prope eam erat ἡ λίμνη βοιβηΐς.*

- κρημνοῖσιν· El sustantivo κρημνός es, en este contexto, como bien apunta Slater, *bank* (de un río o lago). Para mejor explicación del terreno al que se alude con el vocablo, Damm expone: *decliuitas loci, quæ eadm est & accliuitas.*
- ᾧκει· El verbo es οἰκέω, en su significado concreto de *dwel (in)*, como afirma Slater correctamente, escrito en su valor absoluto, con acusativo, con dativo o con preposición, conforme a los rubros que expone. El *ThLG* traduce como *Habito, Domum s. Mansionem habeo (alicubi)* y también habla de la construcción del verbo: *Cum acc. – Dativo jungit Pind. Pyth. 3, 34: Παρὰ Βοιβιάδος κρημνοῖσιν ᾧκει.*
- παρθένος· Damm interpreta de este modo el pasaje: *Py. 3, 61, vbi est nomen honoris, nam erat prægans extra conjugium*, mientras que Slater simplemente entresaca del mismo (ἐπεὶ παρὰ Βοιβιάδος κρημνοῖσιν ᾧκει παρθένος) la alusión clara de Corónide.
- δαίμων· Seguimos a Slater, quien da la acepción de “genio”, “espíritu guardián”, “fortuna”.
- ἕτερος· Aparece este término como un eufemismo, en el sentido de “malo”.

35.

- κακόν· Equivale al latín *Malus, Improbus*. Más específicamente en este contexto, tiene la idea de un mal ligado a una acción. Por ello, adquiere un matiz de sustantivo, con el sentido de “mal, plaga”.
- τρέψαις· Tiene aquí el sentido de “convertir, volver”, con la idea de “dar vuelta, dirigir, conducir”. Suele estar construido este verbo con un πρὸς o un ἔς, en infinitivo y con matiz metafórico.

- γειτόνων· Γείτων es el “vecino”, es decir, el equivalente en latín a *Vicinus, Affinis, Similis*. Comentan el *ThLG* y Damm que tiene su origen en ἡ γεία: *pro γείτων, ὁ πλησιαστής, cuius terra prope meam est*.

36.

- πολλοί· Tenemos aquí el sentido numeral para este adjetivo, en plural, construido con genitivo.
- ἐπαῦρον· El verbo ἐπαυρέω (y ἐπαυρίσκω) equivale al latín *Furor*, aunque más bien al giro *Utilitatem et fructum percipio*, así como a los verbos ἀπολαύω, καρπούμαι. El verbo es de uso homérico y pindárico. La idea que subyace en él es la de “repartir, tener parte en o de algo”.
- ἀμῶ· Es sencillamente un adverbio temporal, equivalente al latín *Una* o *Una cum*, es decir, “al mismo tiempo”, “juntamente”.
- ἔφθαρεν· El verbo φθείρω (jónico φθερέω, forma épica φθέρσω) tiene una primera acepción de “corromper, viciar”, pero aquí lo tomamos en su matiz genérico de “destruir”.
- πολλὰν· Ahora el adjetivo posee la acepción de medida o de tamaño: “gran, muy”.
- ὄρει· Es el “monte” o la montaña, y tiene en su campo semántico el concepto contrario al de κορυφή de los mismos, que se dice en latín *Jugum, Vertix, Caput montis*.
- πῦρ· Se trata del “fuego”, pero, como dice el *ThLG*, del ἀυτόμακτον πῦρ, que arde sin ningún incentivo.
- ἐξ· Aquí la preposición, de régimen en genitivo, da la idea de “a partir de” o “desde”, entendiendo con ello que algo se levanta o viene “a partir de”, en varous sentidos.
- ἐνὸς· Es “uno”, neutro, no en el sentido de uno entre una serie numérica, sino de uno solo, en contraste de lo que va acompañado.

37.

- σπέρματος· Es la “semilla”, pero en el sentido de “origen” o de “fuente”.
- ἐνθροῶν· Este verbo ἐνθροῶσκω, equivalente al latín *Insilio*, es decir, “saltar hacia”, va construido con dativo y en un sentido metafórico. Proviene, desde luego, de θροῶσκω (salir o sacar con impetu), que a su vez proviene de θόρω; deriva de una duplicación, pues sería θορίσκω, pero transpuesto da θροῖσκω, y contracto resulta θροῶσκω.
- αἰστῶσεν· Este verbo αἰστώω (en relación con αἶστος), tiene la clara idea de “devastar, destruir”, en este caso vía el fuego. Resultan esclarecedoras las traducciones perifrásticas del *ThLG*: *Memoriam alicujus aboleo, Facio ut de aliquo nec sciri quippiam nec cognosci queat*, e igualmente seguimos las de *Deleo, Extinguo*.
- ὕλαν· En un principio, sabemos, es cualquier “materia”, pero, como explica el *ThLG*, pasa a designar el “bosque” y, más específicamente, la “materia aquella a partir de la cual o bien se construye una edificación o bien es incendiada por el fuego”, es decir, “la madera, la leña” (*Ligna*).

ἐπ. β´

38.

- τεῖχει· Si bien se trata del sentido de “muro” o “muralla”, es claro que la metáfora es aplicada aquí al concepto de “pira”, es decir: “muralla de madera”.
- θέσον· Como se puede apreciar, el verbo τίθημι toma aquí el significado de “colocar, poner”, pero en una clara acepción de “tender”, como si de un lecho se tratara, pues se trata de una pira funeraria.
- ξυλίνω· Este adjetivo ξύλινος equivale al latín *Ligneus*, esto es, “de madera”.

39.

- σύγγονοι: Significa “parientes”, pero como bien apunta el *ThLG*: puede abarcar el campo del latín *Cognatus* como el de *Germanus*.
- κούραν: Está refiriendo en este caso una “muchacha no casada”. Esto es, comprende los campos semánticos del latín *Puella, Pupa, Virguncula*. Se aplica, pues, también a aquellas doncellas *quæ non amplius virgo est, juvenili tamen et puellari ætate* (*ThLG*), de ahí que esté aplicado el término a Corónide, preñada por Apolo; aunque también puede llegar a significar *Juvencula, Uxor aut Mulier juvencula*. Es más común la forma κόρη.
- σέλας: Es “fulgor, luz, brillo”. Es común el uso poético en la expresión σέλας πυρός, ἡλίου. También se puede traducir como “esplendor” y se corresponde a cabalidad con el inglés *flash*.
- ἀμφέδραμεν: El verbo es ἀμφιτρέχω, δραμούμαι, que equivale al latín *Circumcurro, Circumdo*, es decir, “correr en torno”.

40.

- λόβρον: Tiene el sentido de “voraz, ávido”, a veces en un contexto de cosas, como en este caso. Su acepción, pues, tiene que ver con la vehemencia.
- Ἄφαιστος: Desde luego, es Hefesto, hijo de Zeus y Hera, divinidad de las fabricaciones metálicas e inventor τῆς χαλκευτικῆς. Como apunta Damm, se trata metafóricamente del aire (*nam ignis est ἀῆρ ἐξαφθεῖς*), así que denota calor, gran calor, fuego, artes versantes en el fuego; de tal suerte que es fuego tanto celeste como terrestre. Así que es el dios del fuego significando “fuego” genéricamente. El *OCD* explica que Hefesto (Ἥφαιστος) es el dios del fuego y especialmente del fuego de herrería; no obstante, dice que es extremadamente improbable que se ése su carácter

original; con todo, no hay duda de que para los griegos él era un dios artesano y él mismo un divino artesano.

- τὸτ'· Este adverbio está aquí referido a tiempo pasado, respondiendo una cláusula temporal previa, introducida en este caso por ἐπεὶ dentro de este esquema: ἀλλ' ἐπεὶ τείχει θέσαν ἐν ξυλίνῳ σύγγονοι κούραν -, τὸτ' ἔειπεν.
- ἔειπεν· Actúa aquí este verbo como aoristo de λέγω, equivalente a las acepciones inglesas de *said*, *told*, *spoke*. En cuanto a la construcción, está seguido por un discurso directo.

41.

- τλάσσομαι· El verbo es τλάω (por síncope a partir de ταλλάω); también puede aparecer en la forma τλήμι. Construye con infinitivo y tiene el significado de “tener el valor para”.
- ψυχῆ· Posee varios matices: alma, en cuanto vida del cuerpo; y alma, sombra, posterior a la muerte del cuerpo. Interesante al respecto la etimología de Damm: *est a ψύχω, refrigero, nam per animam assidue refrigerantur pulmones & cor ipsum. si quis vero, delectamenti causa, ingeniosiore desideret etymologiam, is cum quibusdam veterum putet, compositum esse nomen ab ἡ φύσις, natura, & ἔχω, contineo, ut inde fiat ἡ φυσιοχή per syncopen, extruso iota & o micro, φυσχή deinde coalescente φσ in ψ cum aliqua transpositione, ψυχῆ*. En general, significa, como aquí, “alma, espíritu, corazón”.
- γένος· Se trata del contexto de génesis, de origen. El uso aquí es en plural = γενεά, con el significado de “hijos, descendientes”, en específico, “hijo, niño”, referido a Asclepio.
- ἀμὸν· Es el pronombre de sentido plural en lugar de singular, equivalente a ἀμέτερος.

- ὀλέσσαι· Se presenta este verbo en las formas ὀλώ y ὀλέω, con el significado activo de “destruir” (*perdo, amitto*). Las otras formas del verbo son ὀλλύω y ὀλλυμι.

42.

- οἰκτροτάτω· Se trata del superlativo correspondiente al adjetivo “miserable, lastimoso”, por síncope en lugar de οἰκτηρός.
- θανάτω· Leemos aquí el significado genérico de “muerte”.
- ματρὸς· Literalmente “madre”, en cuanto a que se refiere directamente a Corónide respecto del no nato Asclepio.
- βαρεία· Es un significado metafórico, equivalente al germano *schwer*: “pesado, grave”.
- πάθω· El vocablo alude directamente a “caso, calamidad”, pero aquí significa indudablemente “infortunio, sufrimiento”.

43.

- φάτω· Este verbo, que significa “dijo”, va generalmente seguido o precedido por un discurso directo.
- βάμωμι· Es el “paso”, entendido en latín con las acepciones *passus* y *gressus*. Metafóricamente en el pasaje, el paso que da Apolo es desde Delfos hasta Laceria.
- ἐν· Esta preposición es la que aporta la carga semántica para entender ese gran paso de Apolo, pues implica la idea, en un contexto temporal, de “en el espacio de”.
- πρώτῳ· Resulta curioso que con este numeral (“primer, primero”) se haga alusión a ese paso de Apolo que parece ser el único, pues ya no se vuelve a hablar de pasos. Es decir, da un paso, primero, desde Delfos hasta Laceria, pero ya no dice Píndaro si hubo un segundo paso de Laceria hacia otro sitio.

- κίχων· Dentro del mismo contexto del “paso”, este verbo implica la idea del “adelantar”, “dar (el paso)”.
- παῖδ’· Es Asclepio, en el sentido usual de “hijo”, si bien, como hemos venido viendo en el mito, aquí aún es no nato.
- ἐκ· Puesto que se va a hablar de una idea de separación, de quitar el niño del cadáver, esta preposición aporta ese sentido de “desde” (en un contexto de soltar, liberar, tomar, separar).
- νεκροῦ· Este cadáver o cuerpo inerte es el de Corónide, de donde Apolo tomó a Asclepio.

44.

- ἄρπαξε· Resultan esclarecedores los matices que aporta Damm: *arripio celeriter, rapio cum impetu*, pues justamente es ésa la acción del arrebato por parte de Apolo al quitar al niño del cadáver.
- καίόμενα· El cadáver estaba en pleno acto del incendio, de la combustión, de ahí que se aplique este verbo “quemar” en un sentido intransitivo medio.
- διέφαίνε· El fuego “brilló separadamente”, esto es “dividió sus llamas”. Es la idea del verbo: mientras Apolo entraba al incendio, las llamas se abrían a su paso.
- πυρά· Con esta sola palabra se está dando a entender el concepto de “pira funeraria”.

45.

- Μάγνητι· Los magnesios eran una tribu que ocupaba el sistema montañoso del Ossa y el Pelión en el borde este de Tesalia.
- Κενταύρω· Damm comenta que es una nación de Tesalia que habitó los montes Pelión y Ossa. Aquí se refiere, desde luego, al centuro Quirón. En el *Oxford Classical Dictionary* leemos que los centauros eran, en efecto, una tribu de salvajes, monstruos

parecidos a bestias usualmente imaginados con la mitad del cuerpo con aspecto humano y la otra mitad con aspecto equino. Vivían en bosques o montañas de Elis, Arcadia y Tesalia. Es posible que la concepción del aspecto equino se originara con los criadores de caballos de Tesalia.

- διδάξαι· Es el verbo que utiliza Píndaro para referirse a la educación que brindaría Quirón a Asclepio. Véase cómo al principio (verso 5) se había usado ἔθραπέν para referirse a la crianza y ahora recurre a este verbo para la educación.

46.

- πολυπήμονας· Referencia a los muchos y variados dolores del cuerpo.
- ἰᾶσθαι· Significa “curar” (tanto la vida como las heridas), “sanar”, “restablecer a los hombres”. Damm hace derivar este verbo de ἦ ἴα, *vis, vita*.

στρ. γ´

47.

- ὦν· Se trata, como lo expone detalladamente Denniston, de la forma épica y ática de οῦν, que es, por su parte, la forma jónica, eólica y dórica; la derivación de οῦν y ὦν, así como sus relaciones etimológicas, son para él terreno oscuro; al respecto de los usos (en los cuales no hay distinción entre los dos vocablos), hay congruencia con la derivación frecuentemente sugerida a partir del participio de εἰμί; la historia de οῦν cae dentro de tres extensas divisiones: (1) *In Homer*. (2) *In lyric poetry, and already occasionally in Homer, it follows γάρ, οὔτε, εἴτε, μέν, δέ, and other particles, giving the idea of actuality or essentiality, only rarely sinking, like δῆ, to the rank of a mere strengthening auxiliary.* (3) *Finally it attains its commonest, connective, meaning*

(*inferential or progressive*); apunta que, de estos usos, el (2) puntualiza el sentido de ‘actuality’ o ‘essentiality’ como el significado-raíz de la partícula; y ese significado, aunque en una esfera restringida, está siempre presente en el (1); dicho esto, nos enfocamos pues en el (2) para nuestro pasaje. Slater, por su parte, dice también que la partícula está construida, pero con μέν, δέ; y en cuanto a la relación μὲν ὧν, clasifica el pasaje en el rubro en el que el énfasis está *on the transition to details*. Damm, a su vez, nos traduce la conjunción como *igitur, nun*, explicando: *non vero semper αἰτιολογεῖ hæc conjunctio; sed sæpe est eleganter abundans quasi. Py.3,84. ThLG*

- ὅσοι: Como apunta Slater, quien da las formas ὅσος y ὅσος, es un pronombre relativo con el significado de *as much as, many as*, construido con un antecedente específico. Damm traduce el pronombre como *quotus, quantus, extra interrogationem directam. ponitur de numero & de mensura*.
- μόλον: Se trata del verbo μολέω, que traduce Slater como *have gone, come*. Damm, por su parte, presenta las formas μόλω y μολέω, con los significados de *volo aiiquo, peto locum, propero, accedo*, y presenta la etimología siguiente: *est a μέλω, ejusque præf. perf. medii μέμολα*.
- αὐτοφύτων: La primera de las dos traducciones de Slater nos parece muy oportuna: *arising of their own accord, naturally*. No obstante, seguimos aun más la de Damm, quien traduce el adjetivo αὐτόφυτος como *sponte excrescens & enascens*.

48.

- ἐλκέων: Ciertamente ἔλκος significa “herida, llaga”. Con todo, encontramos en Damm una explicación muy interesante anexa a los significados aducidos: *vulnus; patens vulnus, διὰ τὸ παρειλκίσθαι τοῦ συνεχοῦς καὶ τῆς κατὰ φύσιν θέσεως, quia continuum est distractum. idem dicitur τὸ ἄπελος, διὰ τὸ μὴ πελάζειν ἀλλήλοις τὰ παρειλκυσμένα χεῖλη τοῦ διαιρέματος καὶ τραύματος*, y también

una etimología que refuerza lo anterior: *est ergo ab ἔλκω & a τὸ ἔλκος est verbum ἔλκός, i. e. ἔλκος ποιέω vulnero, quod verbum recentiorum est. omne ergo ἔλκος est λύσις συνεχείας, solutio continui in corpore; & Homero semper hoc sensu ponitur: sed apud recentiores ἔλκος est τὸ πύον vicus.*

- ξυνάονες: Slater nos presenta ya la forma dórica en ξυνάων y ξυνάν, en el sentido de *companion*, que como adjetivo, metafóricamente, da la idea de *companion of, affected with*. Damm, por su parte, nos da ξυνήων y el dórico ξυνάων, equivalente en significado a ξυνός [*communis, κοινός. vna versans*].
- ἦ: La descripción esquemática de esta partícula en el pasaje está bien indicada por Slater en cuanto a que indica alternativas, en este caso en el esquema de enumeración siguiente: ὄσσοι μάλον αὐτοφύτων ἐλκέων ξυνάονες ἢ πολιῶ χαλκῶ μέλη τετρωμένοι / ἢ χερμίδι τηλεβόλῳ / ἢ θερινῶ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ χειμῶν P.3.48-50.
- πολιῶ: Damm nos brinda los correctos significados del vocablo πολιός: *canus. deinde in genere, albus, candidus*, con la importante explicación semántica: *proprie ponitur de pilis, quando in alium colorem versi sunt ac in iuuentute habuerant*, seguida de la etimología: *nam nomen est a πολέω verito*. Slater traduce, por su parte, como *white flecked, grey*, haciendo la acotación de que está aplicado en un contexto de cosas.
- χαλκῶ: Citamos en principio la exposición de Damm por su importancia contextual y etimológica para el sustantivo χαλκός: *proprie est aes cyprium. deinde & vas ex eiusmodi aere factum; imo collectivè, vasa utensilia ex eo facta. deinde apud poetam pro ferro, & pro armis ferreis ponitur. est quasi χαλακός ἢ χαλικός, a χαλάω laxo: nam cudendo aes extenditur & dilatatur, quod in ligno fieri nequit aut in saxo. constans opinio est inter antiquos, aes cyprium prius inuentum & in vsu fuisse quam ferrum aut chalybem; & priscos mortales habuisse artificium durandi aes, ut*

acutissimum pariter ac durissimum fieret, ad instrumenta rustica & bellica. χαλκῶ πολιῶ Py.3,85. Se trata, pues, del “bronce”, pero con la acotación parentética que hace Slater, podemos obtener más elementos para una correcta interpretación: (*but the epithet πολιός suggest iron, P.3.48, P.11.20*).

- μέλη: Se trata, en efecto, del “miembro”, el *membrum corporis*, como traduce Damm, quien da la etimología de μέλος: *est a μέλω curæ sum, ad curam pertineo. apud recentiores addita est notio carminis & modulationis.*
- τετραωμένοι: El verbo, como lo toma Slater es τιτρώσκω, con el sentido de *wound*. Damm, por su parte, lo presenta como τρώω, con el significado de *lædo, in specie vulnere in pugna*; nos da la etimología siguiente: *est a τείρω a quo per syncoopen τράῳ & hinc nouum verbum τρώω a quo deinde est τιτρώσκω & τὸ τρώμα καὶ τραῦμα vulnus, & ἡ τρώμη, læsio, βλάβη, hoc verbum etiam conuenit cum τράω a quo est τετραίνω, i. e. τρυπάω.*

49.

- χερμάδι: Slater nos traduce χερμός como *sling stone*, significado que seguimos con la reserva de interpretarla en español como “piedra arrojadiza”. Damm explica, al respecto: *proprie est lapis manum vnam impelens, qui tolli potest vna manu & iaci.*
- τηλεβόλω: Slater da la correcta traducción de *farflung*, expresada también en Damm: *longe iacens & feriens*, quien también aporta la sencilla etimología: *a τῆλε, adverb. procul.*

50.

- θερινῶ: Es el adjetivo del verano, “estival”, con otros alcances semánticos, como lo anota Damm: *æstiuus, it. feruidus, calidus valde.*

- **πυρὶ**: Slater nos precisa en un rubro de los significados de esta palabra el sentido específico de *heat* para este pasaje.
- **περθόμενοι**: Este verbo *πέρθω* significa en este pasaje, según la clasificación de Slater, a quien seguimos, *ravage*, sólo que con la precisión de que está en un contexto de “malestar” o “enfermedad” Damm, por su parte, describe minuciosamente el significado preciso: *proprie est, incendio & comburo, urbem aut villam; nam est a πρηθήα i. e. καίω per metathesin & correptionem. deinde ex vsu notat, populor, depopulor, deripio, vasto, prædor, deprædor. & plerumque ex urbibus & agris, si hostes irruerant, prædæ hominum pecudumque abigebantur, tecta cum ætate imbelliori relinquebantur intacta: sed tamen sæpe & igne sæuiebatur; & ab hoc vltimo malo dictum est verbum.*
- **δέμας**: Es correcta la traducción de Slater: *(physical) form, figure*, pero está mejor explicado el sentido pristino del vocablo en Damm: *cujus obliqui casus non occurrunt. corpus bene & apte ædificatum, pro portione membri cujusque. der bau des liebes, die proportion: bona habitudo corporis. & est simul romanorum instar: notans structuram debitam corporis vivi. nam de mortuo corpore ponitur σώμα nonnunquam δέμας in specie notat τὸ αἰδοῖον bene structum, apud recentiores.*
- **χειμῶνι**: Damm nos presenta el vocablo *χειμῶν* con el mismo significado que la forma *χείμα* [*fusio pluuiarum aut niuium, hiems. est manifesto a χέω vel χείω, fundo: & notum est, qualis hiems esse soleat in regionibus calidis, in quibus nata est lingua græca*], y, en todo caso, con extensiones semánticas: *it. tempestas, grauis & turbida*. En relación con esto, Slater nos da el significado primario de *winter*, pero con el alcance metonímico de *cold of winter*, con el que estamos de acuerdo.
- **λύσαις**: Dentro de sus muchos sentidos, aquí el verbo *λύω* significa, siguiendo a Slater, *release*, bajo este esquema: *add. gen., τοὺς μὲν ὄν- λύσαις ἄλλον ἀλλοίωω ἀχέων ἔξαγεν sc. Asklepios.*

- ἄλλον· En este pasaje ἄλλος es sustantivo y está combinado con otra palabra de raíz ἄλλο- bajo este esquema: τοὺς μὲν ὦν – λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων ἔξαγεν. Damm, por su parte, nos dice generalmente que el sentido es: *alius, reliquus. & ponitur a ποῖα, si de multis sermo est. conf. ἕτερος*.
- ἀλλοίων· En el mismo esquema que el vocablo anterior, el significado de este adjetivo es “de diferentes clases”, y se construye siempre con otra palabra de raíz ἄλλο-.
- ἀχέων· Slater nos da el correcto significado para ἄχος de *pain, distress* en el pasaje (ἄλλον, ἀλλοίων ἀχέων ἔξαγεν sc. Asklepios).

51.

- ἔξαγεν· Este verbo compuesto significa, a decir de Slater, a quien seguimos, *bring out of, rescue*. Damm, a su vez, nos da la acepción *eduo*.
- μαλακαῖς· El adjetivo μαλακός significa propiamente, conforme a lo dicho por Slater: *soft, gentle*, en Damm traducido como: *mollis. item actiue, emolliens, μαλακοποιός*, etimológicamente, *a μαλάσσω*.
- ἐπαιδαῖς· El sentido original del vocablo está bien expresado por Slater: “encantamiento” (curativo⁴). Los alcances del vocablo en el pasaje son más amplios, pues ἐπαιδαῖς es un ensalmo de palabra ligado con el concepto de poesía frecuentemente (en alemán *zauber-formel, seggen sprechen*), contracte est ἡ ἐπωδῆ⁴; solía usarse en la curación de enfermedades de amor.
- ἀμφέπων· En una primera instancia, siguiendo a Slater, el verbo significa *attend to, minister to*, aunque con la precisión de que está en el context ‘of physician’, en el sentido de *attend to*, dentro del marco del pasaje: ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων ἔξαγεν,

⁴ Véase la obra de José LORITE MENA: *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*. Bogotá, Universidad de los Andes / Fondo de Cultura Económica, 1985.

τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιδαῖς ἀμφέπων (sc. Asklepios). Damm, por su parte, nos presenta las variantes morfológicas ἀμφέπω y ἀμφιέπω, con los significados *administro, obeo rem, ἐνεργέω, operam do rei faciendæ. it. circumdo, circumcirca vim adhibeo, it. βλαπτικῶς ἐνεργέω.*

52.

- προσανέα: Slater nos da el significado de *shooting* a modo de sustantivo, en el pasaje en cuestión: *τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας* (sc. φάρμακα, *sim.*). Damm, por su parte, nos dice que *προσηνής* tiene el mismo significado que *ἐνηής*, con esta exposición particular, en todo caso, para nuestro vocablo en cuestión: *confer. mitis, lenis. Saluber.*
- πίνοντας: El verbo πίνω significa simplemente “beber, tomar” (*drink*, con Slater). Damm, por su parte, al presentarlo, envía directamente al verbo πίαω, de igual significado [*rigo, bibere facio. it. bibo. imitatur hoc verbum sonum, quem, attrahentes in os humorem aliquem, edunt: & inde est factum. idem verbum dicitur & πίαω, cujus perf. Passium corripit mediam, πέπομαι, imbibitus sum, unde est ἐπόθην & ποθήσομαι*].
- γυίοις: Tenemos el significado simple de “miembro”, usado solamente en plural en este pasaje. Pero Damm nos especifica en su exposición con minuciosidad de qué miembros se trata: *proprie est, pes totus cum tibia genu & femore. deinde notat majores illos artus, pedes & manus cum suis partibus. & hi artus sic dicti, quia curvitates suas crebras habent; ab ἄγω, curvo. imo & totum corpus ab his principalibus membris vocatur γυίον. de pedibus totalibus maxime adhibetur. scribitur & γυίου ipse poeta explicat more suo, quid vocet γυίον. E, 122. Ψ, 772. Ν, 61.*
- περάπτων: Hay una forma alternativa, que tiene el mismo significado (=περιάπτω) y que equivale al giro inglés de *wrap round*, construido con acusativo y

dativo. Damm da directamente esa forma περιάπτω, en el sentido de *circum adjungo*.

- πάντοθεν· El equivalente latino de este adverbio es *undique*; la traducción perifrástica, siguiendo a Slater, es *from all sides, all about*.

53.

- φάρμακα· Es muy útil la explicación de Damm para entender ese significado simple de *remedy* que da Slater para este pasaje: *medicamen. proprie est in bono sensu; & dictum a φέρειν ἄκος, quia adfert medelam. κατ' ἀντίφρασιν deinde etiam adhibetur in malo sensu, de veneno. imo & omnes tincturae, in quas intingitur inficiendum colore, dicuntur φάρμακα, βαφαί: hinc τὰ βαρεῖα, dicuntur οἱ φαρμακῶντες, & τὸ εὐφάρμακον est τὸ εὐχρῶν. φάρμακον notat & florem; & herbam.*
- τομαῖς· El sentido original del vocablo τομή es la equivalencia latina *sectio, amputatio*. Slater, por su parte, nos da una traducción ya prácticamente dentro del vocabulario técnico de la medicina, si bien proviene del acto de cortar con la mano: *surgery*.
- ἔστασεν· De los varios significados del verbo ἵσταμι, en este pasaje en especial tenemos el sentido transitivo de “hacer levantarse”. Damm, por su parte, presenta el verbo en las formas στάω y στέω, con las acepciones de: *stare facio, constituo, pondero*.
- ὀρθούς· Conviene desglosar los dos sentidos que aquí, para nosotros, encierra el adjetivo: de antemano, es claro que la idea es “derecho”, concierne al contexto de personas. Slater da los significados de *aright* y *sound* (τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς *pr.*). Para equivalencias latinas, hay que tomar *erectus, excitatus in altum, erectus recta in altum*.

ἀντ. γ´

54.

- κέρδει· κέρδος es, simplemente, la ganancia. Están mejor expuestos el sentido y sus alcances en Damm: *vilitas, commodum. dexteritas. consilium vtile & prudens. est indidem ab ἡ χεῖρ, quasi χέρδος si manum dextre & cum bono effectu operi admouere scimus. nam compositum dicere a τὸ κῆρ ἥδειν ἢ ἡδύνειν, cor delectare, quia omne commodum valde delectet; ingeniose magis cogitatum est, quam vere. ponitur apud poetam semper in sensu laudabili, nisi expresse κακὸν addatur*; de tal manera que, en el contexto preciso del pasaje, el sentido es el de la mala ganancia, el lucro.
- σοφία· Aquí tiene σοφία el valor de del contexto aplicado a otras artes o habilidades distintas a la poesía, pues el pasaje (ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται) hace una particular referencia a la medicina. En el mismo sentido se pronuncia Damm, quien apunta que el significado es: *peritia in arte aliqua*.
- δέδεται· El verbo δέω tiene el significado de “atar, obligar, sujetar”, pero en el pasaje (ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται) posee un sentido metafórico. Damm, a su vez, presenta la forma activa δέω y la media δέομαι, con las acepciones en esta voz de: *egeo, indigeo, opus habeo; absum*; y en voz activa las de: *vincio, ligo, facio stare & consistere ne progredi possit*.

55.

- ἔτραπεν· El esquema de ubicación del pasaje en la oda es el siguiente: ἔτραπεν καὶ κείνον ἀγάνορι μισθῶ χρυσός – ἄνδρ´ ἐκ θανάτου κομίσει.
- κείνον· Las dos formas del vocablo son κείνος y ἐκείνος. Se traduce como “ése, éste”, para efectos de este pasaje; y para más precisión, hay que aclarar que está con referencia previa.

- ἀγάνορι· A decir de Slater, a quien seguimos, tiene el sentido de *proud* (no en cuanto a personas), más precisamente *proud, magnificent*. Damm, por su parte, presenta el término en la forma ἀγήνωρ, traduciéndolo como *valde virilis & strenuus, ὁ ἄγαν ἀνδρεῖος*.
- μισθῶ· La traducción de este vocablo para el pasaje es “honorarios, recompensa”, acorde con el latín *merces* que apunta Damm con la siguiente explicación atinada: *donum pactum, pro labore suscepto datum. dicitur idem & τὸ λάτρου hinc ὁ λάτρης, est ὁ ἐπιμισθιος, qui mercede conductus opus facit*.
- χρυσός· Se trata claramente del oro, aunque nosotros le atribuimos más la idea de “dinero” *per se*.
- χερσίν· Desde luego, es la “mano”, pero en el sentido de “dar”. Para Damm, χεῖρ también significa *manus*, pero (*it.*) aludiendo a: *totum brachium, quo quid amplecti possumus. genitiuus scribitur & τῆς χερὸς & χηρὸς & χερρός;* con la etimología siguiente: *est a χέω vel χάω, capio*.
- φανείς· Se trata del verbo φαίνομαι en voz pasiva, con el significado de “aparecer, mostrarse uno mismo”.

56.

- ἄνδρ· Se presenta este sustantivo en este pasaje con el sentido general de “un hombre”, equivalente al inglés *anyone*.
- θανάτου· La interpretación del pasaje, por parte de Damm, es la siguiente: *ἄνδρα ἐκ θανάτου κομίσαι, Py.3,99. i. e. ἀναγαγεῖν, resuscitare;* con la cual estamos de acuerdo.
- κομίσαι· El verbo κομίζω significa, en este pasaje, “hacer volver, regresar”. Por su parte, Damm presenta este verbo con el mismo significado que κομέω [*curo, procuro*]:

cum cura alo. est idem fere quod ἀσκέω, ἐπιμελούμαι], sed accedit simul notio τοῦ fero. porto, aufero.

57.

- ἤδη· Este adverbio tiene en este pasaje el valor de “ahora”, con la especificación de que, dentro de los sentidos de esta traducción, lleva la idea de “ya, justo ahora”.
- ἀλωκότα· El verbo ἀλίσκομαι significa “ser capturado”, “ser tomado”, con la salvedad de que en el pasaje tiene un valor metafórico: “estar muerto”.
- χερσὶ· Slater, con quien concordamos, nos dice que aquí el concepto de “mano” está circunscrito al campo contextual de ‘carrying, seizing, simm’.
- Κρονίων· Simplemente es, como apunta Slater, el epíteto en cierta forma patronímico de Zeus: “hijo de Cronos”.
- ῥίψαις· De los campos semánticos que arroja el verbo ῥίπτω, en nuestro pasaje tiene el valor de “arrojar, lanzar”.
- δι’· La preposición va construida con genitivo, significando “a través de” en un contexto de movimiento.
- ἀμφοῖν· El término dual ἀμφω es sencillamente nuestro “ambos”, o *both*, como traduce Slater. Damm, por su parte, traduce en los dos géneros: *ambo, ambæ*, y explica: *est ex ἀμφί, quatenus ea vox notat duo. in poëta alii casus non occurrunt; sed apud Pindarum est & genit. & dat. dualis, ἀμφοῖν ponitur de duobus singulis: etiam de duobus populis aut exercitibus.*
- ἀμπνοῶν· Este sustantivo significa, con precisión, en este pasaje en particular, “aliento de vida”, pero se extiende su sentido a “vida” en general. Damm, por su parte, presenta el vocablo en la forma ἀναπνοή (& *per syncopen ἀμπνοή*), con el significado de *respiratio*.

- στέρνων· Se trata del “pecho”, traducido por Slater como: *cheast, breast* para efectos de este pasaje. Damm, a su vez, traduce: *pectus, τὸ στήθος*.
- κάθειν· Dentro de los significados del verbo καθαιρέω, para este pasaje ubicamos el sentido de “destruir”.

58.

- ὠκέως· Es el adverbio correspondiente al adjetivo ὠκύς, con el significado de “rápido, impaciente”. Damm, por su parte, sí expone directamente el adverbio con la acepción de: *celeriter (Py.3,104)*, que es el que más se ajusta a nuestra interpretación.
- αἶθλων· Este participio tiene el significado concreto de “brillando, resplandeciendo, ardiendo”.
- κεραυνὸς· De acuerdo con Slater, a quien seguimos en su traducción de *thunderbolt*, aquí se trata del “arma de Zeus”.
- ἐνέσκιμψεν· El verbo es ἐνσκήπτω, como lo presenta Slater, con el significado de *hurl upon* dentro del pasaje (αἶθλων δὲ κεραυνὸς ἐνέσκιμψεν μόρον) para el cual presenta la forma alterna ἐνέσκηψεν. Por su parte, Damm presenta una variante: ἐνσκήπτω, con los significados, que seguimos, de *infigo, infigo cum vehementia & nisu, immitto cum impetu*.
- μόρον· Tomamos el sentido genérico de “destino, fatalidad”, extendido a la idea que interesa aquí de “muerte”. Damm, a propósito, expone esta misma extensión semántica: *portio. in specie, portio a fatis attributa; mors, exitium*.

59.

- χρῆ· Se trata del significado de “es necesario” dentro de la construcción de acusativo con infinitivo.

- εἰκότα: Slater nos presenta el verbo en la forma εἶκω, aclarándonos que en este pasaje tenemos su participio εἰκώς, con el significado de *fitting*, que seguimos. Damm, por su parte, nos da la forma εἶκω, en el sentido de *similem facio*.
- παρ: La preposición, construida con genitivo, significa aquí “desde, de, de parte de”, sin idea alguna de movimiento.
- δαιμόνων: En este pasaje tenemos el valor genérico de “divinidad”.
- μαστεύμεν: El verbo μαστεύω significa propiamente “buscar”. Damm, por su parte, nos dice, conjugando el verbo en 3ª persona: *μαστεύει, querit, cupit, Ne.8,73*.
- θναταῖς: Tenemos para este adjetivo el sentido general de “mortal”.
- φρασίν: En cuanto a la morfología de φρήν, existe otra posibilidad de variante: *θναταῖς φρασίν (Boeckh: φρεσίν codd.)*.

60.

- παρ: (*vid. v. 28*) El análisis de Slater nos reporta que la preposición, en este pasaje, tiene régimen en genitivo y que, en especial, la expresión que tenemos, la cual escribe junta como equivalente, παρποδός, significa *at*, con todo lo cual concordamos.
- ποδός: Es, desde luego, el “pie” (*pes, foot*). No obstante, el significado del pasaje es metafórico, especialmente en el uso preposicional que tenemos (*γνόντα τὸ παρ ποδός, οἷας εἶμεν αἴσας*).
- οἷας: Este pronombre, en el pasaje, sirve para introducir una pregunta indirecta.
- εἶμεν: Seguimos a Slater, quien nos dice que, en este pasaje, el verbo está construido con genitivo en un valor posesivo, con el sentido de: *be of, belong to*.
- αἴσας: Este vocablo, αἴσα, tiene un sentido metafórico en el pasaje, como “suerte”, “destino”.

61.

- φίλα· Slater ubica con justeza el uso de este vocablo en el pasaje, en sentido pasivo, posesivo, con el significado de *own dear*, dentro del marco contextual 'of relatives, possessions, bodily parts'.
- βίον· Se trata del sentido general de "vida", con la precisión de que en el pasaje tiene los valores de "lapso, duración de vida". Damm, por su parte, traduce como: *vita. it. victus, res familiaris*; en cuanto a la etimología, dice: *est ab ἡ βία, vis, quæ & ipsa sæpe, vt vidimus, ponitur in notione vitæ.*
- ἀθάνατον· Traducimos en el sentido general de "inmortal". Damm presenta aun otra forma femenina: *& ionice in feminino, ἡ ἀθανάτη.*

62.

- σπεῦδε· El significado para este pasaje es "estar impaciente por" y construye con acusativo: μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε. Damm, por su parte, traduce como *vrgeo, festinare iubeo, exsequi rem hortor. it. propero, festino*, y explica la etimología respectiva: *est a σπέω [→ σπέομαι; idem quod ἔσπομαι → idem quod ἔπομαι.], vnde σπέω, & σπέυδα, per interserta. nam σπεύδοντες persequimur & premimus ex propinquo aliquid*; e interpreta así el pasaje: *μή σπεῦδε βίον ἀθάνατον, ne nimis affecta, Py.3,110.*¹¹⁶ ThLG
- ἔμπρακτον· Los significados concretos de son los de "practicable, possible"¹¹⁷. Damm, a su vez, en el mismo tenor, traduce el adjetivo como: *qui agi potest vel debet.*

¹¹⁶ Es muy importante considerar, para este efecto, la cita de *Í.4,22: μή σπεύδεις μακρότερον ἀρετῆν*, de construcción con infinitivo en vez de imperativo. Es relevante, consideramos, por implicar un uso similar del verbo y por incluir, sobre todo, un contexto relativo a la virtud.

¹¹⁷ Pide también confrontar esta lectura con: FORSSMAN, 111 f., STRÖMBERG, *Gk. Prefix Studies*, 118 ff.

- ἄντλει· El significado metafórico es el de “usar al máximo, hacer lo mejor”. Damm, por su parte, presenta el significado de *exhaurio*, a partir de lo cual pide confrontar con el sustantivo ὄαντλος⁷.
- μηχανάν· Esta palabra presenta varias posibilidades de traducción; tomamos como base “recursos, ingenio”. Damm nos da para μηχανή el mismo significado que para τὸ μῆκος⁸.

63.

- σώφρων· Entendemos “prudente”, siguiendo un tanto la traducción de Slater: *sagacious*, pues en la relación σώφρων – Χίρων, que él apunta, sabemos que el epíteto se aplica en ese sentido. Damm, por su parte, expone: *est forma in prosa vsitata, notans idem σαόφρων*, que a su vez nos da esta explicación: *est ὁ σόςος ἡ σόςος τὴν φρένα, sani pectoris & cerebri homo*. su interpretación del pasaje es: *σώφρων Χείρων, sapiens Chiron, Pg.3,111*⁹.
- ἄντρον· Es “cueva” en su sentido general.
- ἔναι· Slater traduce el verbo ναίω como *dwel in, on, among* para este pasaje, en el que el contexto es de personas.

⁷ La búsqueda del cual nos reporta: *locus infimus in nauī, vbi sentina (ἡ ἀντλία) confluit, τόπος ἔνθα ὕδαρ σπρρέει ἐν νηϊ, τότε ἀνωθεν καὶ τὸ ἐκ τῶν ἀρμονιοῶν instrumentum quo exhauritur sentina (quae & ὁ γαυλος dicitur) vocatur τὸ ἀντλίον, & ὁ ἀντλιαντλητήρ & τὸ ἀντλητήριον. est nomen a verbo ἀντλέω, haurio nam exhauriri debet sentina, quod est ab ἀνω τλάω, sursum tollo & fero: vt ergo ὁ ἀντλος a consequenti suo nomen habeat.*

⁸ Cuya búsqueda nos da este resultado: *est ἀκλιτον, notatque, consilium, artificium, remedium, ratio efficiendi aliquid, facultas excogitata. est a μῆδα, ejusque praet. perf. a μίμηκα, pro μῆκος, mutato κ in χ, quia aliud nomen τὸ μῆκος, longitudo, etiam in vsu est, vt distinguatur ab eo. apud Herodotum tamen ionice dicitur μῆκος pro μῆχος.*

⁹ Resulta muy importante tomar en cuenta esta referencia: *σώφρονες ἐγένοντο, Ist.8,56, temperantes fuerunt: quippe recentiores τὴν σωφροσύνην determinarunt per ἀρετὴν περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης, vt sit temperantia in voluptatibus & meroribus, vt ne quid nimis. hinc intelligis, quid iis sit σωφρόνως, temperate in vsu rerum sensualium; sicut δικαίως in vita communi & cum aliis. & σωφροσύνη in sensu recentiorum est εὐσεβείας γείτων: nam qui cupiditatibus non imperat, quomodo ille deum colere recte possit, utpote qui moderatum vsum voluptatum esse vult, & qui tristes non nimium esse non vult. in specie est, modestus. ἡ σωφροσύνη, modestia. σωφρονέω, sum modestus & sanus. σωφρονίζω, reddo modestum & sanum, Eurip. Troad. 350, οὐ σε αἰ τύχαι σεσωφρονίκασι.*

- ἔτι· Este adverbio es equivalente al latín *iam, adhuc, porro, amplius*. Con todo, para más precisión, nos sumamos a Slater, quien da los significados, en su rubro para este pasaje, de *still, yet*, usado con verbos.
- Χίρων· Damm nos comenta al respecto del nombre del centauro, en cuanto a su función: *Dictus ipse a felici manuum admotione ad morbos, vnde & ἡ χειρουργία dicta est*; y ubica los pasajes en que aparece dentro de la oda: *P. 3,1, & 79, sqq. & 111, & 181, sqq.* Slater, por su parte, sólo cita el pasaje: *εἰ δὲ σάφρων ἄντρον ἔναι ἔτι Χίρων P. 3. 63.*
- τί· El análisis de Slater nos dice que el vocablo tiene aquí el valor de adjetivo en la construcción εἰ τις bajo el siguiente esquema: *εἰ δέ – τί οἱ φίλτρον ἐν θυμῷ μελιγάρυες ὕμνοι ἀμέτεροι τίθεν.* Damm, por su parte, traduce, distinguiéndolas, las dos variantes: *τις, τι, aliquis, aliquid*, a la vez que interpreta el pasaje de este modo: *φίλτρον, Py. 3. 112, indefinite positum.*

64.

- φίλτρον· Si bien estamos de acuerdo con la traducción de Slater en los términos de “encantamiento” o “ensalmo”, nos inclinamos por el de “hechizo”, en el sentido de “filtro”.
- θυμῷ· De acuerdo con Damm, el vocablo da las ideas de: *anima, animus, mens, cupiditas, adfectus, studium, desiderium, impetus animi, propositum, fiducia, vita*. Por lo cual, seguimos el significado de “corazón, espíritu”, pero especificando que tales acepciones son tomadas como el asiento de varias emociones y facultades, en este caso del placer.
- μελιγάρυες· Aunque es correcta la definición de Slater en términos de *sweet voiced*, nos quedamos, en primera instancia, con la acepción de Damm para *μελίγηρυς: suavi voce cantans vel cantatus.*

- ὕμνοι: Tenemos en primer lugar la acepción de “canto de alabanza” en general dentro del esquema del pasaje (εἰ – τί οἱ φίλτρον ἐν θυμῷ μελιγάρυες ὕμνοι ἀμέτεροι τίθεν), pero también consideramos el vocablo como “canto”, sobre todo laudatorio, *quo nomen alicujus celebratur & sæpe cum laude appellatur*, como apuntan Damm.

65.

- τίθεν: Especificamos el significado de τίθημι en este pasaje, ubicándolo en el rubro de “poner, situar, establecer” en varios sentidos; sobre todo el metafórico en términos de “establecer, inculcar” (en la mente), bajo el esquema siguiente: εἰ δὲ – τί οἱ φίλτρον ἐν θυμῷ μελιγάρυες ὕμνοι ἀμέτεροι τίθεν.
- ἰατῆρά: Tenemos aquí el significado general de “médico”, como lo exponen Slater: *healer*; y Damm (quien da las formas ἰητήρ & ἰατήρ): *medicus*.
- τοί: Es Denniston quien nos describe el uso de esta partícula dentro del pasaje en su rubro IV: *Position. τοι, being designed to arrest the attention, is usually placed early in the sentence; más específicamente, da la siguiente objeción: (1) It fairly often comes early in the apodosis of a conditional sentence. Pi.P.3.65 εἰ δὲ σώφρων ἄντρον ἔναι ἔτι Χίρων . . . , ἰατῆρά τοι κέν νιν πίθον . . . παρασχεῖν*. Slater, por su parte, nos dice en su clasificación que la partícula está usada aquí en la oración principal, en la apódosis, bajo el siguiente esquema: *εἰ δὲ σώφρων ἄντρον ἔναι ἔτι Χίρων – , ἰατῆρά τοί κέν μιν πίθον– παρασχεῖν*.
- κέν: La exposición de Slater nos aclara la posición de esta partícula en el pasaje: está en la oración principal, con aoristo de indicativo, bajo el esquema: *ἰατῆρά τοί κέν μιν πίθον– παρασχεῖν*.
- πίθον: Tenemos claro, para este pasaje, el uso del verbo πείθω construido con infinitivo: *ἰατῆρά τοί κέν μιν πίθον καί ὡν ἐσλοῖσι παρασχεῖν ἀνδράσιιν*.

66.

- **καί νυν**: Se trata de la forma enclítica y no enfática de $\nu\hat{\upsilon}\nu$, en la construcción $\kappa\alpha\acute{\iota} \nu\upsilon\nu$ del pasaje: $\iota\alpha\tau\eta\rho\acute{\alpha} \tau\omicron\acute{\iota} \kappa\alpha\acute{\iota} \mu\iota\nu \pi\acute{\iota}\theta\omicron\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \nu\upsilon\nu \acute{\epsilon}\sigma\lambda\omicron\iota\sigma\iota \pi\alpha\rho\alpha\sigma\chi\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\iota$ (Er. Schmid: $\nu\hat{\upsilon}\nu$ codd.).
- **ἑσλοῖσι**: Dentro de los rubros semánticos de Slater, a quien seguimos, da al adjetivo el significado, en este pasaje, de *good, noble*, con la especificación de que está en un contexto de personas.
- **παρασχεῖν**: Slater presenta el verbo en las formas $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\omega$ y $\pi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\chi\omega$, con el significado de *grant*, que seguimos. Damm, a su vez, da la entrada en la forma $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\chi\acute{\epsilon}\omega$, con el mismo significado que da para $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\omega$ (*praebeo*).
- **ἀνδράσιν**: Aquí $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ está usado en una construcción donde el adjetivo o el sustantivo que lo acompaña lleva el énfasis; en específico, tenemos una construcción con adjetivo: $\acute{\epsilon}\sigma\lambda\omicron\iota\sigma\iota - \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$.
- **θερμᾶν**: Con mucha precisión, el adjetivo tiene aquí su valor genérico de “caliente”, con la salvedad de que, en conjunto con el adjetivo, adquiere el sentido de “fiebre” o, en perífrasis, “(calor) febril”: $\theta\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}\nu \nu\acute{\omicron}\sigma\omega\nu$ “febril”. Damm, por su parte, da el significado oportuno de: *calidus*.
- **νόσων**: El esquema de construcción de este vocablo está expresado de esta forma: $\iota\alpha\tau\eta\rho\alpha - \theta\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}\nu \nu\acute{\omicron}\sigma\omega\nu$.

67.

- **ἢ**: En este pasaje, la conjunción funciona para indicar alternativas bajo este esquema: $\eta\acute{\iota} - \eta\acute{\iota} \textit{ either - or} \iota\alpha\tau\eta\rho\alpha - \eta\acute{\iota} \tau\iota\nu\alpha \textit{ Λατοίδα κεκλημένον} \eta\acute{\iota} \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$.
- **τινα**: En Slater leemos que en este pasaje el vocablo tiene un valor de sustantivo, significando *someone, something*.

- Λατοΐδα· Leto (Λητώ, en latín Latona) era una Titán, hija de Ceo y Febe, “dulce para los hombres y los dioses inmortales” (Hesíodo, *Theog.* 404 ss.), pero su principal importancia es como madre de Apolo y Ártemis.
- κεκλημένον· El verbo καλέω significa aquí “nombrar, llamar” y está clasificado en el rubro correspondiente a las construcciones con acustativo duplicado, con acusativo y con infinitivo, con acusativo, con genitivo. En Damm, aparecen los significados de: *voco, venire iubeo: appello, nomino: inuito*; expone también la etimología correspondiente: *est a κέλω*¹⁰.

68.

- ναυσίν· Aquí tenemos sencillamente el significado de “navío” (*ship*). Damm, por su parte, quien nos presenta la forma ναῦς, ναός y la jónica νηῦς, νηός, así como la obsoleta εἰ nominativo νεῦς, genitivo νεός y νεώς, da el significado preciso, que aquí seguimos, de *navis major*.
- μόλον· (*vid.* v. 47) Slater, a quien seguimos, nos presenta el verbo en infinitivo: μολεῖν, y afirma que en este pasaje está construido con una preposición, bajo este esquema: *καί κεν ἐν ναυσίν μόλον – Ἄρεθοισαν ἐπὶ κράϊναν*.
- Ἰουίαν· Los jonios (*Ἰωνες, Ἰαῖνες*) eran una parte del pueblo griego mencionada por Homero (N 685, Ἰαίονες ἔλκεχίτωνες), pero importante más tarde, después de que la parte central de la costa oeste de Asia Menor (todavía no griega en Homero) fuera conocida como Jonia.
- τάμνων· Traducimos el verbo τάμνω, para efectos de este pasaje, como “atravesar”, en el contexto de agua o, sobre todo, de barcos.

¹⁰ Que a su vez, arroja en la búsqueda la siguiente explicación: *iubeo, hortor; proprie, clamore & voce clara. & verbum ipsum factum est ex sono claro & nitente hortantis. deinde in genere, iubeo, consulo, suadeo, auctor sum excitio. nusquam vero habet vim imperandi, sed hortandi solum. futurum format quasi a κέλω, κελήσω & κελήσομαι. hoc praeterea probe tenendum, sonum clarum & serium primario exprimi hoc vergo. Germanorum die kele, guttur, quo clamamus vel clare eloquimur, ejusdem cum graeco est originis; sicut sunt sorores, graecus & germanicus antiquus sermo.*

- θάλασσαν· Se trata de la idea general de “mar”, entendido aquí dentro de un contexto de travesía.

69.

- Ἄρέθοισαν· Es una fuente de Ortigia, en Siracusa, supuestamente conectada con el Alfeo, N.I.1 (Ἄμπνευμα σεμνὸν Ἄλφειοῦ). Damm, por su parte, a quien seguimos, explica que Ἄρέθουσα es el nombre de una fuente en Ítaca, *cujus historiam vide ad Κορακοςπέτρα. ν.408*; y expone: *Alia fuit Arethusa ἐν συμύρῃ, alia ἐν χαλκίδι τῇ κατὰ Εὐβοίαν, alia ἐν συρακούσαις, quae posterior maxime celebris apud antiquos.*
- ἐπὶ· La preposición con régimen en acusativo en este pasaje tiene el significado de “a, hacia”.
- κράναν· Si bien Slater la traduce como *spring*, seguimos más de cerca la traducción de Damm para este κρήνη: *fons, scaturigo*, con la explicación de que *est quasi καρήνη, per syncopeν, a τὸ κάρα.*
- παρ’· La preposición, con régimen en acusativo en este pasaje, significa “a, hacia”, con la especificación de que está construido con verbo de movimiento bajo el siguiente esquema: *καί κεν ἐν ναυσὶν μόλον – Ἄρέθοισαν ἐπὶ κράναν παρ’ Αἴτναϊον ξένον.*
- Αἴτναϊον· El *OCD* explica brevemente, en un contexto histórico, que es el nombre dado a Catana cuando Hieron I fundó una colonia ahí.. Damm, por su parte, en el mismo sentido dentro de la segunda parte de su definición, da la entrada de Αἴτνη y dice que éste es un monte muy alto de Sicilia, *vertice supremo in nubes adscendens. infra verticem ignes eructans, qui describuntur accurate Py.1,36, sqq. cum quo loco conf. Virg. Aen.3,571, sqq. & A. Gellium,17,10. Vrbs ad eum montem ab Hierone rege vel condita vel restituta, vocabuntur ἡ Αἴτνα & ἡ Κατάνα.* Slater simplemente

traduce: *of Etna*, aclarando que es epíteto de Hierón. Todo lo cual seguimos puntualmente.

- ξένον: El sentido de este término en el pasaje es el de “huésped y amigo”, bajo este esquema: καί κεν ἐν ναυσὶν μόλον – παρ’ Αἰτναίων ξένον, aplicado a Hierón.

σπτ. δ’

70.

- Συρακόσσαισι: Este gentilicio puede aparecer a partir de la morfología Συράκουσαι, o bien Συράκοσαι, nobilísima urbe de Sicilia, compuesta por cuatro ciudades, que son Ἀχραδινὴ, Νεάπολις, Ἐπιπολάι, Τύχη.
- νέμει: Este verbo implica la idea de “distribuir, atribuir”; más específicamente, para efectos del pasaje, tiene las acepciones activas que menciona Slater: *watch (over)*, *keep*, en sentido absoluto.
- βασιλεύς: Toda la serie de elementos han sido aplicados elogiosamente al rey (tirano) Hierón.

71.

- ἀστοῖς: Se refiere al “(con)ciudadano” (*qui ejusdem est urbis & ciuitatis*), ya sea noble o plebeyo.
- φθονέων: La idea que subyace en este verbo es la de “estar envidioso por”, incluso “ver con malos ojos” construido con dativo: βασιλεὺς – οὐ φθονέων ἀγαθοῖς.
- ἀγαθοῖς: La explicación etimológica que aporta Damm para esta palabra a partir de un verbo ἀγάω (que significa tres cosas: θαυμάζειν, φθονεῖν y μισεῖν). Tenemos aquí

el vocablo como sustantivo, “el noble”, específicamente aplicado a quien se distingue por su posición social y su destreza atlética.

- ξείνοις· Significa aquí “forastero, extraño”, más justamente “uno (que proviene) del extranjero”.
- θαυμαστός· Este adjetivo, “maravilloso”, está aplicado aquí en un contexto de personas, en el sentido latino *cum admiratione spectandus*.
- πατήρ· Metafóricamente, esta palabra tiene aquí la acepción de “guardián”, aplicada en el pasaje (βασιλεύς, – οὐ φθονέων ἀγαθοῖς, ξείνοις δὲ θαυμαστός πατήρ) a Hierón.

72.

- μὲν· Siguiendo a Denniston, tenemos un uso enfático de la partícula, uso cuyos ejemplos provienen, en su gran mayoría, de Homero y Píndaro. Frecuentemente, como en este caso, sigue inmediatamente a la palabra enfática; con mucha frecuencia tal palabra es un pronombre; con menos frecuencia, sustantivo, adjetivo, adverbio o verbo. Se trata aquí de un pronombre, y μὲν lo sigue al comienzo de la oración que no es introducida por una partícula conectiva propiamente, por lo que parece adquirir una fuerza cuasi-conectiva y progresiva. Aquí parece que no necesita esa fuerza para acentuar el pronombre (P.III.72).
- διδύμας· “Gemelas”, claro está, pero en el sentido metafórico, aplicado a cosas, de “dos, dobles”.
- χάριτας· Aunque el concepto primordial es el de “gracia, favor, beneficio”, aquí conservamos el sentido, en virtud del contexto, de “favor” como “bendición”.

73.

- κατέβαν· El verbo καταβαίνω significa aquí “llegar” al destino de alguien, pero más precisamente después de un viaje marítimo; esto es, tenemos el sentido de “descender” (de la nave).
- ὑγίειαν· Es la salud, entendida como “salud entera”, “buena salud”, “recta constitución (del cuerpo)”.
- ἄγων· Puesto que se trata del contexto de la “salud”, aquí el verbo tiene el matiz de “conceder”; es decir, “llevar” o “conducir” para conceder.
- χρυσέαν· Puesto que se habla de la “salud”, tenemos este epíteto que metafóricamente da la idea de “magnífica, espléndida”.
- κωμόν· Se trata de un entorno festivo y solemne en el que tiene lugar una procesión victoriosa dentro del marco del Triunfo del *victor*.
- ἀέθλων· Estos certámenes o competencias son justamente los Juegos.
- Πυθίων· Es el adjetivo “Pitio” o “Pítico”. Como dice Damm, Πυθῶ es en Píndaro un término de mención recurrente; τὰ Πύθια son los acontecimientos en los cuales los *victores* eran coronados con laureles.
- αἴγλαν· Es un gran esplendor; aquí este sustantivo “radiante y brillante es, por supuesto, metafórico y da la idea *radiance, brilliance*. b. met. *brilliance, glory*.
- στεφάνοις· El concepto prístino del término es el de “círculo, corona”. A decir de Damm, se trata de coronas *victoriales aut conuivales*. En concreto, son las coronas presentadas al *victor* atlético.

74.

- ἀριστεύων· Resulta interesante, puesto que se trata de un término con raíz *αρ-, la anotación de Damm, quien, luego de dar la definición en el sentido de “ser el primero”, deriva el término como un superlativo de ἀρείων, el que, a su vez, deriva de

ὁ Ἄρης, a partir de ἄρα. En cuanto al dios de la guerra, comenta: *est enim ejusdem originis cum ἀρετή. solent autem græci a substantivis derivare gradus comparatinis. sic a βασιλεὺς est βασιλεύτερος.*

- Φερένικος: Es el nombre del caballo (κέλης) de Hierón, que venció en un certamen olímpico en la carrera de carros: *O.I,29 y P.III,132 (cf. Baquilides 5, 37 y 184).*
- ἔλεν: El verbo αἰρέω tiene aquí un sentido activo, con el significado de “ganar, adquirir, obtener”.
- Κίρρα: Crisa o Cirra. Era una ciudad focense, ζαθέη. Comenta Damm que era un lugar naval de Delfos, distante de éste sesenta estadios. Slater ubica este pueblo en el campo costero debajo de Delfos, sirviendo como puerto de Crisa (*cf. Wil., 468, “Krisa und Kirrha nennt er nach Belieben, denn beides bezeichnet nur die Flur der zerstörten Stadt.”*); parece que en los tiempos de Píndaro todos los certámenes atléticos, no sólo las carreras de caballos, se llevaban a cabo en la localidad de Crisa. Por su parte, el *OCD* dice que Cirra era un puerto al este de Itea, enriquecida con minas de estaño que fueron trabajadas en tiempos prehistóricos. El lugar fue ocupado en el temprano período Heládico y en el período transitorio entre el Medio Heládico y el Tardío Heládico. Floreció en la parte siguiente del Tardío Heládico como el puerto de la Crisa Micénica y fue especialmente próspera en el siglo VII. Fue envuelta en la suerte de Crisa, pero revivió después como puerto.

75.

- φάος: Es una luz en sentido metafórico, desde luego; se debe entender algo así como una “luz de esperanza, de tranquilidad, de salvación”.

76.

- πόντον· Para diferenciarlo de θάλασσα, es oportuno tomar en cuenta la explicación de Damm: *mare. proprie notat τὸ τῆς θαλάσσης πελαγίζον, οὐ καταπνεομένου ἀνέμοις, κυρτοῦνται κύματα κορυσσόμενα, καὶ ἔξω ἐλαύνονται. mare altum & patens. vbi venti undas agunt versus littora; vt dictum sit a πνέεσθαι, quasi πνότος, qui perflatur ventis.*

ἀντ. δ΄

77.

- ἐπεύξασθαι· Este verbo implica la idea de “ofrecer peticiones, hacer votos, ofrecer oraciones”; en este caso, está referido a Μαρτί.
- μὲν· Denniston explica que la partícula en este pasaje implica que la idea contrastada no está expresada en la oración coordinada siguiente. En concreto, la oración que contiene el μὲν está contrastada con la precedente, no con la que sigue.
- ἐγών· Este pronombre, en este caso, aparte de su uso dentro del discurso directo, en el singular puede normalmente referirse tanto a Píndaro como al coro (al coro sólo se refiere en el Πα.4.21). El plural nunca es usado en realidad para representar el singular.
- ἐθέλω· Tenemos el verbo en su acepción de “estar dispuesto a, desear”, construido con infinitivo, más precisamente con aoristo infinitivo, referido a Μαρτί.

78.

- Μαρτί· Dentro de todas las disputas que suscita este nombre nada claro, coincidimos con Damm en que es μάτηρ *Deorum*, y, siendo el epíteto de alguna(s) divinidad(es),

nos inclinamos con Slater por Cibele, conocida también como la Gran Madre (*cf. fr.* 80).

- κούραι· Damm explica que se debe entender aquí “las niñas tebanas”: *in primis duæ filiae Pindari, Πρωτομάχη καὶ Εὐμητις*. Se trata, en definitiva, de “jóvenes no casadas”.
- ἐμόν· Significa “mío, nuestro”, pues está referido normalmente tanto al coro como a Píndaro (ocasionalmente al coro solo, como en el Πα.2.29 y aparentemente a Píndaro solo en P.III.78 y P.X.56).
- πρόθυρον· Es el vestíbulo o el portal o, como explica Damm, la primera puerta exterior de la casa.
- σὺν· Esta preposición significa en este contexto “acompañado por” o, como expone Slater, *along with*, dentro de un contexto de personas y cosas.
- Πανί· Este dios Pan (Πάν) era un nativo de Arcadia. Como dice el *OCD*, su nombre, del cual también existe la forma Πάων, is probablemente derivado de la raíz latina *pa-sco* e interpretado como ‘el Alimentador’, es decir, “pastor”. Puesto que Arcadia no era rica en ganados, la cabra fue su animal característico y Pan es mitad-cabra en su aspecto (cuerpo humano hasta el lomo, piernas, orejas y cuernos de cabra). Es una deidad muy vaga, referida también en plural, Panes. Los antiguos regularmente asociaban su nombre con πᾶς o πᾶν (véase el *Himno homérico a Pan* 47; Platón, *Cratilo*, 408 c); si bien en posteriores teólogos se vuelve un dios universal. Esto, no obstante, nada tiene que ver con su culto nativo o algún desarrollo normal del mismo. Ese culto comenzó a extenderse más allá de Arcadia, cerca del siglo V a. C. Píndaro, cuya piedad adoptó bastantes deidades menores, según alguna tradición, le escribió una oda.
- μέλπονται· El sentido concreto, acorde con el contexto cultural del pasaje, es el de “celebrar con un canto”.

79.

- θεὸν· Se refiere aquí específicamente a la diosa llamada por Píndaro (Gran) Madre. Nos sumamos a Slater al respecto de una identificación de Cibele mediante ese título.

80.

- κορυφαί· Es la “cima” o “cumbre” de palabras; es decir, el punto principal, el meollo, el objetivo.
- πρότερος· Específicamente, se trata de “los hombres de la antigüedad”.

81.

- ἓν· “Uno” en el sentido de oposición respecto a otros números.
- σύνδυο· En la edición que seguimos de Bowra nos aparece el término compuesto, si bien en otras, como la que sigue Damm, aparece el vocablo desglosado en σὺν δύο. Significa “dos juntos”.

82.

- κόσμῳ· Aquí en el sentido de “adorno”, claro está, construido con dativo, en función adverbial: apropiadamente; bien explicado por Damm de este modo: *proprie est, ordo cum cura constitutus, ordinatio accurata*.
- φέρειν· Con la acepción de “aguantar, soportar, perdurar”.

83.

- ἀγαθαί· En contexto de personas, significa aquí “noble, bueno”; con más precisión, “el noble”, especialmente de aquél distinguido por su posición social y su virtud atlética.

- καλὰ· En función de sustantivo plural, implica la idea de “lo que está bien, bueno (de escuchar, de ver)”.
- τρέψαντες· Aunque tenemos aquí el significado de “voltear”, el contexto lo hace metafórico, referente a la manera en que se voltea la ropa para ocultar lo que está manchado.

ἐπ. δ´

84.

- τιν· Se trata del dativo dórico del pronombre posesivo de segunda persona de singular.
- μοῖρ´· En su acepción primordial de “porción, parte”, en la idea de “cuota, parte proporcional”.

85.

- τοι· Debe leerse en composición: γάρ τοι. En escritores que usan τοι libremente, cada partícula retiene su propia fuerza.

86.

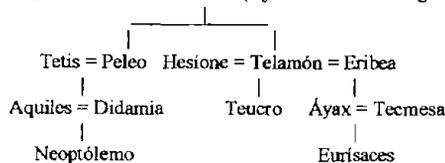
- πότμος¹¹· Esta “fortuna”, descrita por Damm como *sors fati*, es cualquiera, buena o mala.
- αἰών· Claramente el término alude aquí al concepto de “duración”; es decir, “duración de vida”, “duración de tiempo”, “duración de existencia”; por extensión, pues, significa “vida”, “tiempo”, “existencia”.

¹¹ Tómese en cuenta esta referencia: ἐμοὶ ἀρετὴν ἐπέδωκε πότμος ἄναξ, *Ne.4,69*.

- ἔγχευτ'· Tenemos en γίνομαι el sentido absoluto de “ser”, por encima de las otras acepciones comunes al verbo.
- Αἰακίδᾱ· Este patronímico se refiere al abuelo de Aquiles y padre de Peleo, Éaco, quien fue rey de la isla Egina, hijo de Zeus y Egina, la hija del río Asopo, isla de la cual tomó el nombre Φ 189. Entre sus hijos, Peleo se casó con Tetis, diosa del mar, y por ese hecho es Príncipe de los mirmidones. Es, pues, el ancestro de los eácidas¹².
- Πηλεΐ· Hijo de Éaco, padre de Aquiles, rey de los mirmidones en Tesalia, esposo de Tetis. En la mitología es un egineta; su nombre parece significar ‘hombre del Pelión’ y sus principales aventuras son en esa localidad; sobre todo parece que hubo una temprana confusión de dos genealogías (Aquiles es ya un eácida en Homero), por alguna razón desconocidas. Por su virtud, le fue dada Tetis como esposa; a partir del *Arca de Cipselo* (Pausanias V.18.5) sabemos que tuvo que ganarla luchando con ella, mientras que la diosa se transformaba en todo tipo de formas (Apolodoro 170).

- Κείδημ· Cadmo es un héroe muy celebrado, nacido en Fenicia, según Damm, y fundador de los tebanos. Su padre fue Agenor, rey de los fenicios (los tirios) e hijo de Posidón. Su esposa fue Harmonía, la hija de Afrodita; su hermana fue Europa. Sus hijas fueron Semele, Ino, Autónoe y Ágave; también fue ancestro de Terón de Acragas (*fr.* 119). En la mitología

¹² La genealogía (post-homérica) era: Éaco = Endéide (hija de Seirón de Megara)



- μὲν· Es la versión dórica de μήν. Aquí aparece sin combinación con otras partículas, en acepción adversativa, con cuya función normalmente da balance a la oración, denotando que un hecho coexiste con otro opuesto a él: “sin embargo, no obstante”. Aparece en oraciones afirmativas, como la de este pasaje, difícilmente en los dramas y nunca en la oratoria, donde se usa más bien μέντοι.

89.

- ὄλβον· Se trata de la “prosperidad”, sobre todo entiéndase aquí la material.
- οἶτε· Como en este pasaje, ὅς τε es usado frecuentemente en cláusulas generales dentro de la poesía lírica y trágica. Más frecuentemente ὅς τε es simplemente un relativo enfático, a menudo transmisor de un sentido genérico-causal (*quippe qui*); se trata de un vocablo meramente estilístico y quizá conveniente métricamente, sustituto del simple relativo.

90.

- Μοισᾶν· Las Musas, nueve hijas de Mnemosina y Zeus (patronas de las artes, también llamadas Κλέω, Πιερίδες, Ἑλικωνιάδες, Χάριτες, Τερψιχόρα, Καλλιόπια) son las deidades griegas de la poesía, la literatura, la música y la danza; después también de la astronomía, la filosofía y los pasatiempos intelectuales. Los nombres tradicionales (Caliope, de la épica heroica; Clío, de la historia; Euterpe, de las flautas; Terpsícore, de la poesía lírica y danza; Érato, de la poesía lírica o himnos; Melpómene, de la tragedia; Talía, de la comedia, Polímnia, de la mímica; y Urania, de la astronomía), junto con sus funciones, varían considerablemente y se conocen nombre de otras Musas. Cantan y bailan en las fiestas de los dioses Olímpicos y los héroes, generalmente guiadas por Apolo. Sus cultos más antiguos fueron en Pieria y Ascra, pero existieron cultos menores en todas partes de Grecia.

91.

- Θῆβαις· Según Damm, más de una urbe célebre fue llamadas con este nombre por el poeta. De esas, una es Beocia, como urbe primaria, fundada por Cadmo; otra estaba en Asia, bajo el reino troyano, en un campo fértil, llamada ὑποπλάκιος, ὑποπλακίη o πλακία, por un monte vecino llamado Πλάκιον. Píndaro indica con este nombre siempre a su patria beocia. Slater menciona que Tebas era el lugar donde se celebraban juegos en honor de Heracles y Yolao. Se trata de un lugar en el borde sur del campo este de Beocia, según la tradición, con Orcómeno como principal ciudad. Juega un importante papel en la saga griega de las generaciones previas a la guerra troyana. La conexión particular con el Cercano Oriente implicada en el relato de Cadmo ya ha sido descartada, aunque una porción del palacio micénico en el centro del poblado actual fue excavado en 1909 y asumió ser la ‘Casa de Cadmo’, mencionada por Pausanias (IX.16.5) como asociada en la tradición con el templo clásico de Deméter Tesmoforia: τὸ δὲ τῆς Δήμητρος ἱερὸν τῆς Θεσμοφόρου Κάδμου καὶ τῶν ἀπογόνων οἰκίαν ποτὲ εἶναι λέγουσι.
- ἄρμονία· Está entendida aquí la personificación, Harmonía, hija de Ares y Afrodita, esposa de Cadmo.
- βοῶπις· Como sabemos, la expresión “ojos de buey” es referida en realidad a quien tiene “grandes ojos”.

92.

- Νηρέος· Este dios marino o “viejo hombre del mar” (P.IX.94) es el padre de Tetis, Psamatía y las Nereidas. Es hijo del Ponto y padre, con la oceánide Doris, de las Nereidas. Vive con ellas en las profundidades del mar (A 358; Hesíodo, *Teogonia*, 233 ss.), particularmente en el Mar Egeo (Apolonio de Rodas IV. 771). Hesíodo y Píndaro ensalzan su rectitud. Como otros ‘Viejos Hombres del Mar’, tiene gran sabiduría y a

menudo el don de la profecía (Horacio, I. 15). Asistió a la boda de Peleo (en un Vaso Francés) y dio sus regalos.

- Θέτιν· Diosa marina, esposa de Peleo, rey de los mirmidones y los habitantes de Ftía, así como madre de Aquiles. Es hija de Nereo y fue pedida en matrimonio por Zeus y Posidón (Í.VIII,27ss.), pero fue dada a Peleo; era venerada en Ftía. Se trata de una Nereida, que fue destinada a dar a luz un hijo más poderoso que su padre. Esto fue revelado por Temis a los dioses (Í.VIII,34ss.), así que Zeus y Posidón renunciaron a todo pensamiento de poseerla e la dieron a Peleo, como el más meritorio de los mortales. Su boda fue asistida por los dioses, quienes llevaron varios regalos (Catulo 64, 31 ss.). Tuvo un solo hijo, Aquiles (Σ 55 ss.).
- κλυτός· Esta acepción de “glorioso” está aplicada especialmente a dioses y las cosas pertenecientes a, dadas a y solicitadas de ellos.

στρ. ε΄

93.

- ἀμφοτέροις· Peleo y Cadmo, desde luego.

94.

- βασιλῆας· Está referido a los dioses.
- ἔδνα· Propiamente, el obsequio o presente de matrimonio que dieron a Peleo y a Cadmo los inmortales dioses.

95.

- χάριν· Se trata de la “buena voluntad”, los “buenos sentimientos”, la “gracia”, de tal forma que, en este contexto (Διὸς δὲ χάριν ἐκ προτέρων μετεμειψάμενοι καμάτων) implica la idea de “por la gracia de Zeus”.

96.

- προτέρων· Se entiende, a través de esta palabra, “en tiempos antiguos”: ἐκ προτέρων – καμάτων.
- αὐτε· Este adverbio es adversativo, significa “de nuevo” t se opone al tiempo previo.

97.

- ἐρήμωσαν· Este verbo, con la acepción de “privar de”, construye con doble acusativo: τὸν μὲν ὀξείαισι θυγατρὲς ἐρήμωσαν πάθαις εὐφροσύνας μέρος.

98.

- μέρος· Esta “parte” o “porción” de felicidad se construye con genitivo.
- ἀτὰρ· Siguiendo a Denniston, esta conjunción con frecuencia se conecta, como ἄτερ, con el antiguo alto alemán ‘suntar’, que es usado como adverbio, “por separado” y como conjunción, “pero”. Brugmann, con todo, prefiere conectarla con el latín *at*, con la adición de ἄρ (cf. αὐτάρ). Hay cinco ejemplos en Píndaro. En este caso, tiene toda su carga adversativa.

99.

- λέχος· A diferencia de los otros vocablos descritos en el sentido de “lecho”, ya vistos anteriormente (θάλαμος, λέκτρον, κοίτη), éste significa propiamente “lecho

donde se yace”, en los dos sentidos. Es, pues, la “cama” como eufemismo de “comercio sexual”.

- Θυώνη: Tione es otro nombre para Sémele, una de las hijas de Cadmo, la que tuvo dicha y le llevó dicha, a diferencia de las otras tres, que le causaron desgracias. Tione fue madre de Dionisos.

ἀντ. ε΄

100.

- παῖς: El niño en cuestión (τοῦ δὲ παῖς) es, desde luego, Aquiles.
- μόνον: Este adjetivo puede traducirse también en sentido adverbial para comprender el pasaje, aunque la idea primordial es la de que ella lo parió “a él solo”. Slater ofrece otra opción interpretativa: “como sú único (hijo)”.

101.

- τίκτεν: Está referido a la madre, en este caso Tetis; es decir, “dio a luz, concibió”.
- Φθία: Ftía es una urbe de Tesalia, muy celebrada, a decir de Damm, y gobernada por Peleo. La región en torno tenía un gran campo; aquí está entendida como μήτηρ μήλων καὶ θρεμμάτων.
- ἀπὸ: Esta preposición debe entenderse en conjunto con λείπω, en tmesis: ἀπὸ — λιπών.
- ψυχάν: Significa aquí “vida” propiamente.

102.

- ὤρσεν· El verbo proviene quizá de un antiguo ὄρω, como señala Damm; puede tomarse ὀρνύω u ὄρνυμι, con el significado activo de “despertar”, en sentido metafórico.

103.

- Δαναῶν· Se trata de los griegos en el sitio de Troya. Los nombres de Egipto, Dánao y Fénix son simples epónimos de los egipcios, dánaos y fenicios.
- ὁδός· Tiene aquí la acepción de “modo”; metafóricamente se trata, pues, de la “ruta del canto”, la “gloria”.

104.

- τυγχάνοντ’· Debe entenderse en conjunto con el adverbio siguiente, es decir, equivale a un εὐτυχέω.
- εὖ· Como se dice arriba, el adverbio tiene un significado compuesto con el verbo: εὖ τυγχάνω, “tener éxito”.
- πασχέμεν· En este caso, el adverbio (εὖ) va sobreentendido en el buen sentido del verbo: εὖ πάσχω, “disfrutar, tener buen éxito”.
- ἄλλοτε· Este adverbio va siempre combinado con otra palabra de raíz ἄλλο, con la acepción de “en una dirección y otra” y, metafóricamente, “aquí y allá, de esa y esta forma”.
- πνοαί· Más que viento, propiamente tiene el significado de “ráfaga de viento”.

105.

- μακρός· Aquí está en un contexto de tiempo, “mucho, perdurable”.

106.

- εὐτε· Este adverbio construye con ἄν y subjuntivo; tiene el sentido de “cuando, siempre que” con tiempo indefinido en el futuro.

ἐπ. ε΄

107.

- σμικρός· Debemos leer aquí el significado de “pequeño” en el sentido de “insignificante, poco importante”, bajo el esquema σμικρὸς ἐν σμικροῖς – ἕσσομαι.

108.

- ἀμφέπω· Este verbo significa “atender a”; desde luego, en el contexto de divinidades, como el de este pasaje, implica la idea de “proteger”.

109.

- ἀσκέω· Como se dice en la nota 63 del Estudio introductorio, (p. 71), este verbo está en este pasaje en combinación de otro ligado también a la veneración de divinidades. Damos, pues, el sentido de “honrar”, entendido como el buen seguimiento de preceptos por los cuales se venera a la deidad.
- θεραπεύω· Este verbo viene a completar la idea de veneración propia del pasaje, con la acepción de “ser devoto a (la divinidad)”.

110.

- ἀβρός· Metafóricamente, en el contexto de cosas no materiales, significa “espléndido”.

111.

- εὐρίσκω: En este caso, en el sentido de voz media, significa propiamente “ganar, obtener”.

112.

- Νέστορα: Néstor fue un rey muy alabado en la mitología, hijo de Neleo, quien vivió una muy larga edad (más de dos generaciones viejad en la *Ilíada* (A 250 ss.), es decir, más de 60 años, no 200 años, como Ovidio (*Metamorfosis* XII.187) refiere.
- Σαρπηδόν’: Sarpedón fue rey de los Licios, hijo de Zeus y Laodamia, hija de Belerofonte. En la mitología, comandó el contingente licio de los aliados de Príamo (B 876). Tomó partes importantes en la pelea: M 101, 290 ss. Fue muerto por Patroclo (Π 426 ss.), llorado por su padre Zeus (459 ss.) y llevado a Licia para sus funerales por el Sueño y la Muerte (666 ss.).
- φάτις: El término se refiere a los “dichos”, “rumores”, “habladurías” de los hombres, pero sobretodo, como lo expresamos a la “fama”.

113.

- σοφοί: Como sabemos a partir del estudio introductorio de esta tesis, σοφός da la idea de “perito”, “conocedor de alguna arte”, “hábil en algo”; Damm lo hace derivar de σόος (*sahuus, integer*) y φάος (*lumen*): *qui multum luminis veri in arte sua habet*. El σοφός en Píndaro frecuentemente es “docto en alguna arte”, “quien en buena teoría y buenos preceptos de arte es instruido”, en oposición a μαθόντα; de tal manera que los τέκτονες ἐπέων son los *artifices carminum*. De tal suerte que tenemos el sentido de “hábil en poesía”.

114.

- ἀρμοσαν· El sentido prístino de ἀρμόζω es el de “unir aptamente” o “reunir aptamente”. Damm lo hace derivar de ἄρω (αρω, conjungo, apte conficio. it. intransitiue, congruo, convenio. est ab ἀείρω, per syncopen, i. e. extruso ei. aor. 2. cum reduplicatione attica est ἤραρον, & sine augmento ἄραρον, etiam cum augm. post reduplicationem ἄρηρον. perf. m. ἄρηρα & ἤραρα. plusqu. m. ἀρήρειν, & ἠρήρειν, cum duplici augm. particip. perf. m. ἀρηρώς. perf. m. conj. ἀράρω, ης, η. a futuro ἄρωω est aor. 1. ἤραα, particip. ἄρασας. aor. 1. p. ἤρθην) e interpreta el pasaje de este modo: *qualia carmina sapientes componunt*. Así que seguimos el sentido diciendo “engarzar”, manteniendo con ello la idea de “adaptar”, “poner en orden”, en el contexto de la actividad poética.
- ἀρετὰ· Deriva, a decir de Damm, de ἀρητός, en sentido óptimo (*votis espettus. etiam in malo sensu, quod abominamur et detestamur, infandus*), y denota prestancia y nobleza, de ánimo, de cuerpo y de fortuna. Es, pues, “virtud” en general: *in specie est ἡ ἀνδρεία, fortitudo. etiam, ἡ εὐτυχία, εὐδαιμονία, felicitas*; denota también frecuentemente lo que los romanos decían con *nobilitas*. Es, en definitiva, una excelencia física, de valor y de destreza, todo dentro del marco de esa raíz indoeuropea *ar- que alude al sentido de “ensamblar”.

115.

- χρονία· Si bien significa “por largo tiempo”, nosotros, desde luego, le damos el valor de “perdurable” que, en segunda instancia, también posee el adjetivo.
- τελείθει· Significa aquí “ser perfecto”, “destacar”, “llegar al culmen”, pero por el contexto nos hemos inclinado a interpretar este verbo como “llegar a ser”.

- πράσσω: Aunque se trata del sentido de “hacer” en un contexto práctico, es cierto, siguiendo a Slater, que se trata de la acepción de “ganar”, “conseguir” u “obtener” algo.

APÉNDICE II

Comentario latino a la *Pítica* III

de August Boeckh

PYTH. III.

HIERONI SYRACUSIO

CELETE.

- Str. 1. Vellem Chironem Philyridam, si modo oportet hoc mea de lingua
commune facere votum, vivere defunctum illum, Uranidae sobolem
praepotentem Saturno, saltibusque imperare Pelii Pherem agrestem, mente
praeditum hominibus amica; qualis educavit olim artificem mitem
indolentiae artibus valentis Aesculapium, heroem omnigenorum
- Ant. 1. propulsatorem morborum: | quem equestris Phlegyae filia antequam
edidisset matres curante cum Lucina, domita aureis sagittis Dianae in
Plutonis domum in thalamo descendit artibus Apollinis. Ira quippe non
irrita filiorum Iovis. Nempe ista spreto ipso per errores mentis, alias
- Ep. 1. probavit nuptias clam patre, antea intonso mista Phoebos, | et gestans
semen dei purum. Neque vero exspectavit, dum venirent epulae nuptiales
et omnisonorum hymenaeorum voces, aequales quomodo virgines amant
sociae vespertinis subblandiri cantibus. Enimvero adamarat peregrina:
quod quidem multis accidit: est autem genus hominum levissimum,
quisquis contemnens patria spectat longinqua, vana consecrans irrita spe.
- Str. 2. | Contraxit tale magnum annum pulchro peplo amictae animus
Coronidis: venientis enim ex Arcadia hospitis in lectu concubuit. Nec
latuit speculatorem; sed Pythone in urbe ovium victimas recipiente degens
accipiebat templi rex Loxias ab interprete integerrima, animo suo
auscultans, ab omnia sciente mente: non ille mendacia attingit, fallitque

[ODA] PÍTICA III*

A HIERÓN DE SIRACUSA

VENCEDOR EN LA CARRERA DE CABALLO

Si acaso conviene que mi lengua haga un voto común, quisiera que viviera aquel Est. 1
difunto, Quirón el Filírida, hijo poderoso del Uránida Saturno, y que el Centauro
agreste del Pelión, dotado con mente amigable para los hombres, dominara en los
bosques: él que educó en otro tiempo a Esculapio, el dulce artífice de la eficaz
privación del dolor en los miembros, héroe que aparta todo género de
enfermedades. | La hija del jinete Flegias, antes de que lo diera a luz con ayuda de Ant. 1
Lucina, la que cuida a las madres, alcanzada en los miembros por las áureas
flechas de Diana, descendió a la casa de Plutón, en el tálamo, por artimañas de
Apolo; porque la ira de los hijos de Júpiter no es vana. Ella, sin duda, despreciado
el propio [dios] por necesidad, experimentó otras bodas, a escondidas de su padre, a
pesar de haberse unido antes con el intonso Febo | y de llevar la semilla pura del Ép. 1
dios. Y ciertamente no esperó a que llegaran las voces de los banquetes nupciales y
de los omnisonoros himeneos, del modo en que las doncellas de la misma edad
aman, estando reunidas, ser halagadas por los cantos vespertinos. Sin embargo, se
había prendado de lo remoto; lo cual, en verdad, sucede a muchos. No obstante, el
género humano es muy inconstante: sintiendo menosprecio, cualquiera piensa en lo
lejano buscando cosas vanas con esperanza inútil. | Tan grande daño estrechó el Est. 2
ánimo de Corónide de pulcro manto: en efecto, yació en el lecho del huésped que
venía de Arcadia. Y no se le ocultó al observador, sino que mientras moraba en la
ciudad de Pitón, que recibe ovejas como ofrendas, el rey del templo, Loxias, lo
había percibido escuchando su ánimo con atención mediante un intérprete
integérrimo: su mente que todo lo sabe; él nunca dijo mentiras y jamás lo engañó

- Ant. 2 eum non deus non mortales factis nec consiliis. | Etiam tum cognito Ischys Elatidae peregrino concubitu nefarioque dolo misit sororem ira furentem fervida Laceriam: quippe ad Boebiadis praerupta habitabat virgo: genius vero adversus in malum compulsam domuit illam; et vicinorum multi exitii participes facti simulque perditum sunt; magnamque
- Ep. 2 in monte ignis, ex uno semine qui insiluerat, delevit silvam. | Sed postquam muro collocarunt in ligneo cognati puellam, fulgorque circumcurrit vehemens Vulcani, tum dixit Apollo: Non amplius sustinebo animo, subolem meam me perdere tam miseranda morte, matris gravi cum casu. Sic locutus est: graduque primo prensatum puerum corpore ex mortuo eripuit: ardens autem ipsi dissiluit pyra: atque eum Magneti adferens tradidit Centauro docendum nocentissimos hominibus sanare morbos. | Eos igitur, quotquot advenerant sponte natis ulceribus affecti, aut cano aere membra vulnerati aut saxo eminus iacto, aut aestivo igni corpus laesi aut frigore, liberans alium alius generis doloribus exemit: hos quidem mitibus incantamentis curans, illos lenes potus bibentes, vel membris circumligans undique medicamina; alios vero sectionibus
- Ant. 3 constituitrectos. | Sed lucro etiam sapientia constringitur. Induxit et illum magna mercede aurum in manibus fulgens, ut virus e morte servaret iam captum: manibus autem Saturnius telum iacens per utrumque, respirationem pectorum abstulit celeriter, ardensque fulmen inflixit necem. Oportet congrua a diis flagitare mortalibus mentibus,
- Ep. 3 cognito quod in promptu est, qualis simus fortunae. | Ne, anime mi, vitam immortalem affecta; sed quod efficere possis molire opus. Si antrum

una divinidad ni un mortal ni en los actos ni en los designios. | Entonces también envió a Laceria a su furiosa hermana con ira ardiente por el conocido concúbito extranjero y el malvado engaño de Isquis Elatida, puesto que la doncella vivía junto a las escarpadas colinas del lago Bebiade. En verdad un dios adverso la incitó, impeliéndola, hacia lo malo, y muchos de los vecinos fueron partícipes del daño y al mismo tiempo destruidos. Y en el monte el fuego aniquiló el gran bosque a partir de una chispa que saltó. | Pero después de que los parientes pusieran en la pira de madera a la muchacha, el fulgor vehemente de Vulcano corrió de aquí para allá; entonces dijo Apolo: “No soportaré en el ánimo por más tiempo perder a mi descendencia en tan miserable muerte con el grave deceso miserable muerte con el grave deceso de su madre”. Así habló y, tras un primer paso, arrebató al niño estrechado en el cuerpo muerto, mientras la pira ardiente se consumía a su paso; y, llevándose al niño, lo condujo con el Centauro Magnesio para que le enseñara a curar las perniciosísimas enfermedades de los hombres. | Luego, a todos cuantos habían llegado con dolor espontáneo por causa de las llagas surgidas, o con miembros heridos por el cano bronce o por una piedra arrojada desde lejos, o heridos en el cuerpo por el fuego estival o por el frío, dejando sanos a unos y a otros de todo género de dolores, a unos ciertamente los curó por medio de suaves encantamientos, a aquéllos dándoles de beber una bebida delicada o untando los remedios alrededor de todas las partes de los miembros, a otros los enderezó, por su parte, mediante cirugías. | Pero también la sabiduría es atrapada por el lucro. Y, reluciendo oro en las manos, [alguien] lo incitó con un magnífico estipendio para que salvara a un hombre que ya recientemente había sido capturado por la muerte. Pero el Saturnio, lanzando con las manos un dardo contra ambos, le quitó la respiración de los pechos rápidamente y el ardiente rayo le aplicó la muerte. Conviene solicitar de los dioses cosas apropiadas a las mentes mortales, una vez que se ha conocido lo que está a la vista: a saber, de qué fortuna somos. | No

Ant. 2

Ép. 2

Est. 3

Ant. 3

Ép. 3

vero temperans antrum inhabitaret adhuc Chiron, et quod ei delinimentum
 animo dulciloqui hymni nostri instillarent; medicatorem utique ipsi
 persuaderem ut et nunc strenuis praeberet viris calidorum morborum, vel
 aliquem Latoidae filium vel patris; ac navibus proficiscerer Ionium secans
 Str. 4 mare Arethusam ad fontem ad Aetnaeum hospitem, | qui Syracusis
 dominatur rex clemens civibus, non invidens bonis, hospitibus autem
 admirandus pater. Cui geminas gratias si descendissem apportaturus,
 sanitatem auream hymnumque, certaminum Pythiorum decus splendidum
 coronis, quas vincens Phoenicis reprotavit olim Cirrhæ; sidere caelesti
 contendo me latius splendens illi lumen adventurum fuisse profundo mari
 Ant. 4 traiecto. | Sed vota facere equidem volo Matri, quam puellae prope deum
 vestibulum cum Pane celebrant una, venerandam deam nocturnae. Quodsi
 sapientum dictorum intelligere summam, Hiero, didicisti, edoctus scis a
 prioribus: unum ad bonum mala bina distribuunt mortalibus immortales.
 Haec igitur non possunt stulti decenter ferre, sed boni meliora obvertentes
 Ep. 4 extra. | Te autem sors beatitatis comitatur: nam populi ducem certe
 tyrannum respicit, siquem hominum, magna fortuna. Aetas vero incolumis
 non contigit neque Aeacidae Peleo neque dis pari Cadmo: qui tamen dicuntur
 mortalium felicitatem summam habuisse, quique auro redimitas canentes in
 monte Musas et in septem portarum urbe audierunt Thebis, quando
 Harmoniam hic ducebat oculis magnis insignem, ille vero Nerei prudentes
 Str. 5 Thetis filiam inclitam. | Et dii epulati sunt apud utrumque, et Satumi filios
 reges viderunt illi aureis in sedibus, muneraque sponsalia acceperunt; Iovis
 autem gratiam finitis prioribus malis adepti animum confirmarunt.

pretendas, alma mía, una vida inmortal, sino procura poder llevar a efecto lo que puedes. Ojalá de verdad habitara su caverna todavía el moderado Quirón, y algún linimento para él nuestros himnos que hablan con dulzura le infundieran; ellos mismos verdaderamente lo persuadirían de suministrar a los nobles varones un médico de sus males febriles, ya fuera un hijo del Latoida o de su padre; y él marcharía en las naves cortando el mar Jonio hasta la fuente Aretusa ante el huésped Etneo, | quien como un rey clemente señorea sobre los ciudadanos de Siracusa sin envidiar a los buenos; por el contrario, es un padre que debe ser admirado por sus huéspedes. Para él, a quien, si yo descendiera [de la nave], gracias duplicadas y la áurea salud de los himnos, ornamento espléndido de las coronas de los Certámenes Píticos, que ganó alguna vez Ferenico, vencedor en Cirra; afirmo que habré de llegar (ante él) como una luz con más amplio brillo que un astro del cielo, una vez hecha la travesía del mar profundo. | Pero quiero hacer de verdad los votos a la Madre veneranda, a la que celebran juntamente con Pan cerca de mi vestibulo las niñas nocturnas. Y si aprendiste, Hierón, a comprender la suma de los sabios que han hablado, sabes instruido por los primeros: los inmortales distribuyen para los mortales, por un bien, un par de cosas malas. Así, pues, los necios no pueden sobrellevar esto decentemente, pero los buenos [lo hacen] mostrando por fuera las mejores cosas. | A ti, sin embargo, te acompañó el destino de la felicidad, pues, ciertamente, si alguien de entre los hombres, la gran fortuna consideró al tirano conductor del pueblo. En verdad, la edad incólume no tocó ni al Eácida Peleo ni a Cadmo, igual a los dioses, los cuales, no obstante, se dice que tuvieron la suma felicidad de los mortales, como quiera que oyeron a las Musas coronadas de oro cantando en el monte o en Tebas, la urbe de siete puertas, cuando el último contrajo matrimonio con la insigne Harmonía de grandes ojos; en tanto que aquél, con la prudente Tetis, la hija inclita de Nereo. | Los dioses, a su vez, asistieron al banquete en las bodas de ambos y ellos vieron a los reyes, hijos

Est. 4

Ant. 4

Ép. 4

Est. 5

Attamen posteriori tempore alteri quidem gravibus tres filiae casibus abstulerunt laetitiae partem; at candidae ulnas Thyonae Iuppiter pater venit in forum amabilem: | Alterius vero filius, quem solum immortalis peperit Phthiae Thetis, in bello sagittis anima amissa excitavit igni concrematus Danais planctum. Siquis autem mortalium mente tenet veritatis viam, oportet eum a diis obtingente felicitate frui: alias quidem aliae obtinent aerae alte volantium ventorum. Beatitas hominum non longe procedit, non quando magna magno cum pondere ingruit. | Parvus in parvis rebus magnus in magnis ero; praesentemque semper mente sortem colam, pro mea facultate curans. Quodsi mihi divitias deus lautas praebuerit, spem habeo gloriam me consecuturum esse excelsam postea. Nestorem et Lycium Sarpedonem, hominum fabulas, ex poematis sonoris, artifices qualia sapientes concinnarunt, novimus: virtus quippe claris carminibus diuturna fit: at paucis id sibi efficere promptum.

de Saturno, en áureos asientos y recibieron presentes y esponsales; pero confirmaron el ánimo de Júpiter habiendo recibido la gracia con los primeros males concluidos. No obstante, por su parte, habiendo pasado otro tiempo, las tres hijas le quitaron su parte de alegría en graves sucesos; y el padre Júpiter arrojó sus brazos en el lecho amable de la cándida Tiona; | pero un hijo más, distinto, a quien parió como único la inmortal Tetis de Ftia, el alma que se había perdido con las flechas griegas en la guerra, excitó el llanto abrasado en el fuego. Sin embargo, si alguno tiene en mente el camino de la verdad de los mortales, a él le conviene gozar de la felicidad que otros soplos obtiene en lo alto de los vientos volantes. La dicha de los hombres no aprovecha mucho, no cuando arroja cosas grandes con gran pesar. | Pequeño en las cosas pequeñas, grande en las grandes seré, y siempre consideraré en la mente la suerte presente, procurándola según mi facultad. Y si la divinidad me da magníficas riquezas, tengo la esperanza de que habré de conseguir después una gloria excelsa. Supimos de Néstor y del licio Sarpedón, relatos de los hombres, a partir de poemas sonoros que compusieron sabios artesanos, porque la virtud será perdurable en los cantos ilustres; pero a pocos les resulta fácil esto.

Ant. 5

Ép. 5

EXPLICATIONES AD PYTH. III

Poeta ex parte in Hieronis adversa valetudine consolanda versatur; attamen a Pythiis victoriis scribendae odae occasionem petitam esse, perspicue ipse docet vs. 72 sqq. *Hieron*i, inquit, *si nunc corporis firmitatem simul afferre possem et carmen cum comissione, decus coronis, quas olim Pherenicus ex Pythiis retulit; lucidissimum ei sidus adventarem*: unde sponte patet, has poetam Hieroni victorias carmine gratulari, quod comissione inserviret pro Pythiis Pherenici decoribus Syracusis instituendae. | Celete Pherenico autem Hiero Pythia bis vicit, Pyth. 26. et 27. auctoribus Scholiastis h. l. et Pyth. I. init. hoc est Olymp. 73, 3. et 74, 3. | Sed carmen hoc longo tempore post scriptum, quod ipse Pindarus significat addito vs. 74. *ΠΟΤΕ* estque Hiero iam Syracusarum rex (vs. 70.), quam dignitatem Olymp. 75, 3. occupavit atque adeo Aetnaeus (vs. 69.), quo nomine non ante Olymp. 76, 1. vocari potuit. Vide ad Olymp. I. et Pyth. I. Sed quum Pythiae illae victoriae haud facile alio tempore possint celebratae esse quam redeunte Pythiade, oda haec non ante Olymp. 76, 3. composita censenda: dubites tamen utrum ad hanc ipsam Pythiadem an ad sequentem Olymp. 77, 3. referenda sit: nam Olymp. 78, 3. fati Hieronis excluditur, qui obierat Olymp. 78, 2. V. Diod. Sic. XI, 66. | Sed accuratius spectata re carmen transmissum intelliges imminentibus Pythiis Olymp. 76, 3. paulo ante Pyth. I. quod carmen curulem victoriam ab Aetnaeo Hierone partam celebrat: nam si haec curulis victoria omnium Pythiarum

EXPLICACIONES A LA PÍT. III

[Introducción]

El poeta trata, por una parte, de la mala salud de Hierón que ha de ser aliviada; no obstante, él mismo enseña claramente en los versos 72 y siguientes que ha solicitado oportunidad para escribir la oda de los triunfos Píticos: *Si pudiera traer ahora, dice, simultáneamente la salud de cuerpo y un poema con fiesta a Hierón, un adorno con coronas, las cuales ganó Ferenico en los Juegos Píticos, me llegaría a él como el astro más brillante*: de donde queda naturalmente claro que el poeta felicita a Hierón por esos triunfos con un poema que serviría para establecer en Siracusa un festejo por los honores Píticos de Ferenico. | Pero Hierón venció dos veces con Ferenico, el caballo de carrera, en los vigésimo sextos y vigésimo séptimos Juegos Píticos (años 482 y 478, respectivamente), según la autoridad de los escoliastas a este pasaje y al comienzo de la *Pítica I*, es decir, en 486 y 482. | Pero este poema fue escrito después de mucho tiempo, lo cual el mismo Píndaro indica en el verso 74 añadiendo ποτέ; e incluso Hierón es ya rey de Siracusa (verso 70), dignidad que ocupó en 478, y además del Etna (verso 69), nombre con el cual no pudo ser llamado antes del 476. Véase el comentario a la *Olimpica I* y la *Pítica I*. Pero como estos triunfos Píticos no podían ser fácilmente celebrados en otro tiempo que en los Juegos Píticos que estaban pasando, no debe pensarse que esta oda fuera compuesta antes del 474; podría dudarse, no obstante, si esta oda tiene como objeto el triunfo en estos Juegos Píticos o en los siguientes del 470, pues queda excluido el 466 porque Hierón murió en el 467. Véase Diodoro Sículo XI, 66. | Pero visto el asunto de manera más cuidadosa, notarás que el poema fue enviado a punto de celebrarse los Juegos Píticos del 474, un poco antes de la *Pítica I*, poema que celebra la victoria en el carro lograda por Hierón Etneo; en efecto, si esta victoria, la

splendidissima iam tum fuisset parta, quum hocce carmen poeta scriberet, non omissa esset eius memoria, sed simul ut ab Hierone Syracusis, sic a poeta carmine celebrata, quamvis in illa Aetnaeum sese recitari iussisset: quum praesertim in hoc quoque carmine Aetnaeus audiat, ac ne Pherenici quidem Pythiae victoriae Syracusis celebrandae a Syracusio, sed a Geloo Hierone reportatae fuerint. Accedit quod Olymp. 76, 3. ante curulem Pythiam victoriam infirma Hieronis valetudo fuit, ut docui ad Pyth. I, 46 sqq. atque ad morbum eius haud pauca in hoc carmine accomodantur. | Carmen transmissum Ortygiam in arcem regiam, ut ibidem caneretur; ibi enim tum Hieronem fuisse docent verba Ἀρέθουσαν ἐπὶ κράναν παρ' Αἰτναίου ξένον vs. 69. In aedibus Hieronis, non in publico cantatum esse, sponte intelligitur. | Scriptum autem erat a Pindaro Thebis versante (vs. 68 – 79.) | Eo vero tempore Hieronem Aetnaeis maxime favisse, vel inde liquet, quod Pythiam curulem victoriam Aetnaeorum honori tribuit (v. Pyth. I.): unde coniecerim verendum fuisse, ne Hiero omissis neglectisque Syracusis Aetnam concederet, atque ita Syracusarum, splendidissimae urbis, auctoritatem et frequentiam minueret, ut olim Gelo Gelam neglexit et Syracusas sibi sedem delegit (cf. Herodot. VII, 156.): Aetnaeque sive Catanae obiisse Hieronem Diodorus testatur. | Vide igitur ne a transferenda imperii sede poeta tyrannum dehortetur vs. 20 sqq. | Sed neque in Hieronis adversa valetudine consolanda neque in eodem a transferenda imperii sede dehortando universus carminis finis comprehenditur. Inest aliquid, quod et alios et primum me quoque fefellit; quod ubi semel notaveris, vix quisquam negare possit. | Hiero non

más espléndida en los carros, de todos los Juegos Píticos, ya hubiera sido lograda, cuando el poeta escribió este poema, no se habría prescindido de su memoria, sino que hubiera sido celebrada a un tiempo por Hierón de Siracusa y por el poeta en la oda, aunque [Hierón] hubiese ordenado que se le celebrase en ella como Etneo, sobre todo porque también en esta oda [la *Pítica* III] se hace llamar Etneo y ni siquiera las victorias píticas de Ferenico, que debían celebrarse en Siracusa, fueron reportadas por el Hierón de Siracusa, sino por el Hierón de Gela. Añádese que en el 474, antes de la victoria con el carro, la salud de Hierón era precaria, como señalé en mi comentario a la *Pítica* I, versos 46 y siguientes, y no pocas cosas se refieren a su enfermedad en esta oda. | La oda fue enviada a la fortaleza real de Ortigia donde habría de cantarse. Sabemos, por el verso 69: «hasta la fuente Aretusa en presencia del huésped etneo», que Hierón estaba entonces allí; que la oda haya sido cantada en su casa y no en público, se entiende de suyo. | Fue escrita por Píndaro en Tebas (vv. 68-79). | Por ese tiempo Hierón favorecía muchísimo a los etneos, cosa que queda clarísima por el hecho de haberles concedido el honor de su victoria con el carro (*Pítica* I): de ahí deduciría yo que era de temerse que Hierón, descuidando e ignorando Siracusa, se retirara a Etna, mermando así la importancia y la popularidad de la espléndida ciudad de los siracusanos, tal como lo hizo otrora Gelón al descuidar Gela y escogerse como capital Siracusa (cf. Heródoto VII, 156.); además Diodoro atestigua que Hierón murió en Etna o Catania. | Véase, pues, que en los versos 20 y siguientes el poeta disuade al tirano de cambiar la sede de su poder. | Pero ni en consolar la precaria salud de Hierón ni en el mismo disuadirle que cambie la sede de su poder se comprende el sentido último del poema. | Hay algo que engañó a otros e incluso a mí en un principio; cosa que en cuanto se observa, apenas puede negarse. | El mismo Hierón no sólo padecía su enfermedad, sino que también *estaba afligido por un luto familiar: se le habla muerto*

solum ipse morbo laborabat, sed etiam *luctu domestico afflictus erat; perierat ei vel filius vel filia*. Nomen nescio: Dinomenes quidem non fuit, quippe qui patri superstes erat (v. ad Olymp. I.), ne alia argumenta afferam. | Fuit filius vel filia Hieronis et filiae Nicoclis, neque is infans, credo, sed paulo adultior. | Nam quum tres Hiero uxores haberet, primam Nicoclis filiam, alteram Anaxilai, tertiam Xenocratis (Schol. Pyth. I, 112. coll. Schol. Isthm. II. inscr.), ex sola prima liberos suscepit: ii vero Olymp. 76, 3. vix potuerunt infantes esse, quum iam Olymp. 75, 4. tertiam Hiero uxorem Xenocratis filiam duxerit (Introductio ad Olymp. II.). | De ipsa filii vel filiae morte ne dubites. | Nam primum hinc solum explicari potest, cur Aesculapii res usque ad eius mortem poeta deduxerit, et haec addiderit vs. 56. ἄνδρ' ἐκ θανάτου κομίσει ἤδη ἄλωκότα εἰ vs. 59. χρὴ τὰ εἰκότα παρ δαιμόνων μαστεύμεν θναταῖς φρασίην, γνόντα τὸ παρ ποδός, οἷας εἶμεν αἴσας. μὴ, φίλα ψυχὰ, βίον ἀθάνατον σπεύδε etc. | Aesculapius, inquit, id molitus erat, quod moliri nefas; voluit defunctum ex Orco reducere: id quidem fieri non potest, neque eo vota nostra adspirare debent: sed quod licet, vellem a me perfici posse, ut morbi lenimen afferentem medicum tibi adducerem. | Iam quae vs. 86 sqq. exempla habentur fortunae vicissitudinum, ea ambo ad liberorum mortem referri vides; nec Cadmus, inquit, nec Peleus illaesa felicitati usi sunt; τὸν μὲν ὀξείαισι θύγατρεις ἐρήμωσαν πάθαις εὐφροσύνας μέρος αἱ τρεῖς: τοῦ δὲ παῖς, ὄνπερ μόνον ἀθανάτα τίκτειν ἐν Φθίᾳ Θέτις, ἐν πολέμῳ τόξοις ἀπὸ ψυχὰν λιπῶν ὤρσεν πυρὶ καίόμενος ἐκ Δαναῶν γόον. | Et hunc magis quam ad Hieronis

un hijo o una hija. | No sé el nombre; está claro que no fue Dinomenes, puesto que el hecho de que sobrevivió a su padre (véase el comentario a la *Olimpica* I), no hace falta que lo apoye con más argumentos. | Fue hijo o hija de Hierón y de la hija de Nicocles, y creo que no era un niño, sino un poco mayor. Pues, aunque Hierón había tenido tres esposas, la primera, hija de Nicocles, la otra, de Anaxilao, la tercera, de Jenócrates (escolio a la *Pítica* I, 112; confróntese el escolio al título de la *Ístmica* II), solamente de la primera engendró hijos; en cuanto a ellos, en el 474 con dificultad podían ser unos niños, cuando ya en el 479 Hierón había tomado como tercera esposa a la hija de Jenócrates (introducción al comentario de la *Olimpica* II). | [Pero] del hecho mismo de que murió una hija o un hijo suyo, no debe dudarse. | Pues, en primer lugar, sólo a partir de ahí puede explicarse el asunto por qué el poeta contó la historia de Esculapio hasta la muerte de éste, añadiendo: en el verso 56: «hacer volver de la muerte a un hombre ya fallecido», etc., y en el verso 59: «uno debe buscar de las deidades las cosas más convenientes a las mentes mortales, sabiendo lo que está ante los pies y qué clase de destino tenemos. No persigas, alma mía, una vida inmortal», etc. Esculapio, dice, se había afanado en un afán impío: quiso hacer volver a un difunto del Orco; | en verdad, esto no puede realizarse y no deben aspirar a ello nuestros deseos; pero lo que está permitido, quisiera poder llevarlo a cabo para traerte al médico que brinde alivio a tu enfermedad. | Ya los dos ejemplos de vicisitudes de la fortuna que pone en los versos 86 y siguientes se refieren claramente a la muerte de hijos; dice que ni Cadmo ni Peleo gozaron de una completa felicidad: «Y las tres hijas de Cadmo lo privaron de su porción de alegría por causa de sus agudos sufrimientos; pero el hijo de Peleo, el único hijo a quien la inmortal Tetis concibió en Ftía, privado de la vida en la batalla con las flechas, excitó el gemido de los dánaos mientras era cremado en la pira». | Y a éste, más que a la salud de Hierón, se refieren las sentencias colocadas en los versos 103 y siguientes,

valetudinem spectant sententiae vs. 103 sqq. positae, quae maiores sunt quam pro valetudine consolanda, praesertim illa vs. 105. ὄλβος οὐκ ἔς μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται. | Igitur poeta hunc quoque Hieronis luctum consolari studet. | Atque ita tandem perspicitur, cur vs. 81. poeta de *duobus malis* loquatur: nam vulgo unum tantum innotuerat, ex aegroto corpore quodsi Hiero nondum *duo damna* fecisset, male ominosus ille locus erat, quo novum aliquod malum successurum significaretur. | Nunc quae illa duo damna fuerint, apertum est. | Haec igitur omnia si tenueris, carmen intelliges non solum eleganter sed etiam summa cum arte compositum esse. | Immo quum tria statuum hinc carmini subesse, mala duo ex luctu et morbo et Hieronis consilium Aetnam secedendi; haec omnia, ut in carmine, ita etiam re coniuncta fuisse putes: solent enim homines, aegroti imprimis, ubi in aliquo loco acerbiora passi fuerint, rerum suarum taedio de loco mutando cogitare. | Igitur ut omnia paucis complectar, quum Hiero variis casibus afflicto taedio suarum rerum laboraret et fato missa parum fortiter perferret, poeta hanc *mentis aegritudinem* dissipare cupit: in quo uno omnia insunt, quae deinceps singillatim proferentur. | Atqui quasi de sola valetudine dicturus sit, ab Aesculapio incipit; sed tectius innectit consilia, non debere qui magnum a diis beneficium nactus sit, ut Coronis Apollini nupta, ut rex Hiero, sortem suam contemnere, nec peregrina prae patriis adamare (vs. 12 sqq.). | Has enim esse ἀπλακίᾳς φρενῶν (vs. 13.). | Deinde in persequendis Aesculapii rebus id docet, qui defunctus sit, eum non posse in vitam reduci; mortalem debere mortalia quaerere, et sorte humana spectata, in hac ipsa acquiescere (vs. 55

las cuales son mayores que las que debían consolar la salud, sobre todo ésta del verso 105: «La dicha de los hombres no llega muy lejos». | Así, pues, el poeta se dedica a consolar también esa aflicción de Hierón. | Y así se entiende, finalmente, por qué en el verso 81 el poeta habla de *dos males*; pues en general, se sabía sólo de uno, de suerte que, si Hierón aún no había sufrido *dos daños* de su cuerpo enfermo, de mala forma era ominoso este pasaje, en el cual se habría entendido que algún nuevo mal le llegaría a suceder. | Ahora queda claro cuáles eran esos dos males. | Si hubiera uno conocido, pues, todo esto, habría uno entendido que el poema fue compuesto no sólo con discernimiento sino también con supremo arte. | Así, cuando estimo que son tres las bases de este poema, dos males provenientes de la aflicción y la enfermedad, y el parecer de Hierón de retirarse a Etna, hay que considerar también que todo esto, como en el poema, fue un asunto conjunto; pues los hombres suelen pensar, sobre todo los enfermos, si en un lugar han sufrido cosas muy dolorosas, en cambiarse de allí por la pesadumbre de sus problemas. | Así, pues, si he de decir todo en pocas palabras, como Hierón estaba abatido por la pesadumbre de sus problemas, y como había soportado con poca fortaleza las cosas enviadas por el destino, el poeta deseó dispersar esta *enfermedad de la mente*, único asunto en el cual está todo lo que después se presenta uno á uno. | Con todo, como si fuera a hablar solamente de la salud, comienza con Esculapio, pero de manera más oculta enlaza las deliberaciones de que, quien magno beneficio recibió de los dioses, como en este caso el rey Hierón, no debe desdenar su suerte ni prendarse de cosas remotas en lugar de las propias, como pasó con Corónide, la esposa de Apolo (vv. 12 ss.), | pues estas cosas son «extravíos de la mente» (v. 13). | Después, al seguir contando las cosas que se refieren a Esculapio, muestra que no es posible devolver a la vida un muerto: un mortal debe ocuparse de cosas mortales y, se refiere a la enfermedad de Hierón, considerada la suerte humana, conformarse con ella

sqq.). | Utrumque refertur ad Hieronis aegritudinem, alterum eatenus, quatenus de sede imperii mutanda aegra mens cogitabat, alterum quatenus nati vel natae mortem male ferebat. | In fine loci de Aesculapio Pindarus proficitur, si modo fieri id posset, se divinum ei medicum allaturum esse, cui corpus aegrotum, alteram aegritudinis causam, curaret. | Nunc quum hoc fieri non posset, sola relicta vota esse. | Sed a vs. 80. Pindarus ad argumenta consolationis convertitur. | Duo mala pro uno bono partiri deos; sed fortes viros mala quoque pulchre ferre: id Hieroni tenendum esse. | Multa ipsi esse solatia utpote regi in summa fortuna constituto: nam ex veteri proverbio τοῖς πλουσίοισι πολλὰ τὰ παραμύθια. | Liberis orbatos vel felicissimos heroes esse. | Igitur praesenti felicitate utendum esse in tanta fortunae vicissitudine. Postremo quemque fortunae se accomodare debere: Hieroni tamen (vs. 110 sqq.) opes adesse, ut summa gloria frui poetarum in consortione possit. | Quae omnia ad illum unum, quem dixi, finem conspirant.

Vs. 1 – 26. *Utinam viveret Chiro, si modo commune hoc publicumque civium omnium votum meo praeconio eget, praeceptor inquam optimi medici Aesculapii, qui priusquam utero perfertus in lucem prodiisset, mater ex ira Apollinis periiit, quod ex ipso gravida peregrina appetivit. | Hoc enim multis iisque levissimis hominibus accidit, ut spretis patriis longinquiora spectent, vana sane sperantes: quae damnosissima res afflixit etiam Coronidem Ischyis Arcadis amori conciliatam.* | De Aesculapio Chironis discipulo cf. Nem. III, 52 sq. Chironem vero cur in vivis esse poeta velit et de Aesculapio dicat, ex Hieronis valetudine haud obscurum est: sed quod Coronidis res narrat, id

(versos 55 y siguientes). | Cada uno de los dos asuntos uno, en tanto su mente, enferma, consideraba en qué medida debía cambiar la sede de su poder; otro, en cuanto que mal se avenía a la muerte de su hijo o hija. | Al final del pasaje acerca de Esculapio pronuncia Píndaro que si en algún modo pudiera eso realizarse, él habría de llegar con Hierón como médico divino, quien curaría el cuerpo enfermo, una de las dos causas de la enfermedad. | Ahora bien, como no es posible hacer esto, quedan sólo los votos. | Pero con el verso 80 Píndaro vuelve a los argumentos de consolación: los dioses distribuyen dos males frente a un bien, pero también los hombres fuertes sobrellevan bien los males; esto debe ser entendido por Hierón. | De tal forma que para él mismo implicaba muchos alivios el haber sido puesto como rey en la más alta fortuna, pues tenemos las palabras del antiguo proverbio: «muchos consuelos tiene el rico». | Los héroes son dichosos incluso privados de sus hijos. | Por consiguiente, en tanta vicisitud de la fortuna, debe sacar provecho de la presente felicidad. | Por último, cada uno debe ajustarse a la fortuna; no obstante, los medios están presentes para Hierón (versos 110 y siguientes), de tal forma que puede disfrutar de la más alta gloria en consorcio con los poetas. Todo lo cual trama el fin único al que me refería.

Versos 1 – 26. *Si acaso hace falta mi pregón a este común y público voto de todos los ciudadanos, digo que ojalá viviera Quirón, el preceptor de Esculapio, el óptimo médico cuya madre, antes de haber salido completo del útero a la luz, pereció por causa de la ira de Apolo, porque, estando embarazada de él, deseó cosas remotas. | Esto, efectivamente, sucedió también a esos muchos hombres inconstantes en exceso, porque aprecian más las cosas lejanas que las propias, menospreciadas, teniendo naturalmente esperanza de cosas vanas, asunto muy pernicioso que arruinó a Corónide, quien estaba movida por el amor del arcadio Isquis. | Acerca de Esculapio como discípulo de Quirón, véase la Nemea III, 52 ss. En realidad, no es difícil de*

quidem nisi singularis subsit causa, absonum est; neque difficultati medeare, si haec poetici ornatus causa addita dicas. | Quum autem in Coronide etiam hoc interpositis sententiis extulerit, quod *patriis rebus spreto peregrina appetiverit, et multis id accidisse* dixerit, patet haec non sine causa exposita esse. | Igitur in eam, quam supra significavi, coniecturam incidi, Hieronem regni sedem Syracusis voluisse Aetnam transferre, idque poetam ab amicis Hieronem impulsam dissuadere: quod si statueris, omni ineptae digressionis culpa liberatus poeta erit. | De Coronide Phlegyaee filia v. Apollod. III, 10, 3. et ibi Heyn. | Ea obiit Dianae sagittis percussa, hoc est non ex partu, ut nonnulli explicant, sed ex pestilentia, quum multi simul perierint (vs. 35 – 37.), et ipsa Coronis ante editum Aesculapium obiisse dicatur. Ἐἰς Ἀΐδα δόμον κατέβη, id est ἀπέθανεν, idque ἐν θαλάμῳ, ut mulier domi ex morbo defuncta. | Cf. epigramma ex titulo lapideo in anthologiam relatum T. IV, p. 271. DCCX. a. ed. Jacobs. πρ. ἐκ δέ με παστῶν νύμφην κάκ θαλάμῳ ἦρπασ' ἄφνω γ' Ἀΐδας. | Vs. 13. ad operandum crimen additum est κρύβδαν πατρός: hinc Apollodorus l. c. τὴν δὲ παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς γυνώμην Ἰσχυῖ συνελεθεῖν. | Contra excusaverat Acusilaus ap. Schol. de quo cf. Praef. Schol. T. II. p. XX. | Καθαρὸν σπέρμα recte explicat Schol. ἀνεπίμεκτον θνητοῦ σποράς. | Iam vs. 16. latius explicatur illud κρύβδαν πατρός: neque enim puellam exspectasse, dum iustae nuptiae venirent, convivio et cantilenis aequalium celebrandae, sed occupasse clandestinos coitus peregrini amore captam. | Οὐδ' ἔμειν' ἔλθειν τράπεζαν etc. ita

entender por qué desea el poeta que Quirón esté entre los vivos y por qué habla acerca de Esculapio, debido al estado de salud de Hierón, pero es discrepante ese asunto de Corónide que narra, a no ser que esté sobre la base de algo excepcional; ni remedias la dificultad diciendo que ésta fue añadida por causa de un adorno poético. | Pero como también en los asuntos de Corónide había manifestado con sentencias introducidas que *había deseado más las cosas remotas que las propias despreciadas*, y había dicho que *esto sucedió a muchos*, es evidente que no sin causa fueron expuestas estas cosas. | Por ello caí en esa conjetura que arriba señalé, a saber, que Hierón quiso trasladar el reino de Siracusa a la sede del Etna y que el poeta, movido por los amigos, disuadió a Hierón; si consideras lo cual, el poeta sería liberado de toda culpa de una digresión inconveniente. | Acerca de Corónide, hija de Flegias, véase el libro III de Apolodoro, 10, 3 y ahí, el comentario de Heyne¹. | Ella murió luego de ser herida por las flechas de Diana, esto es, no por el parto, como algunos explican, sino por la peste, cuando muchos perecieron al mismo tiempo (vv. 35 - 37); y se dice que la misma Corónide murió antes de que Esculapio fuera engendrado. | «Descendió a la morada de Hades», esto es, murió, y esto [ocurrió] «en el lecho», como una mujer que ha muerto en casa por causa de una enfermedad. | Véase el epigrama de « la inscripción de piedra referido en la *Antología [griega]*, tomo IV, p. 271, DCCX editada por Jacobs²: «y súbitamente me arrebató Hades, doncella [aún], de la alcoba nupcial y el tálamo». | En el verso 13, para encarecer la culpa, fue añadido «a escondidas de su padre»; de aquí [viene] el pasaje citado de Apolodoro: «casarla con Isquis contra la voluntad de su padre». | Por el contrario, según el escolio, lo había justificado Acusilao, acerca de lo cual véase el prefacio del escolio, tomo II., p. XX. | «La semilla pura» lo explica correctamente el escolio: «no mezclado con simiente mortal». | Ya en el v. 16 fue explicado más ampliamente aquél «a escondidas de su padre»; y ciertamente no esperó

intelligendum: οὐδ' ἔμειν' ἕως ἔλθοι τράπεζα: male enim nonnulli interpretantur ἐλθεῖν εἰς τράπεζαν, collado prorsus dispari loco Pyth. IX, 19.

| Ὑποκορίζεσθαι est *subblandiri*, hoc est, h. l. cantilenas vespertinis in nuptiarum sollemnibus: quod verbum potest natum esse ex acclamationibus nuptialibus, sive illa ἐκκόρει, κόρει κορώνην, sive altera σὺν κόροις τε καὶ κόραις, sive potius ex utraque: certe etiam vocem κουρίζεσθαι affini, non eodem sensu usurpatam Hesychius ex altera deducit: Κουριζομένας, ὑμναιουμένας, γαμουμένας, διὰ τὸ λέγειν Σὺν κούροις τε καὶ κόραις, ὅπερ νῦν παρεφθαρμένως ἐκκορεῖν λέγεται. | Utriusque acclamationis meminit Schol. ad quem de obscurissima illa, Ἐκκόρει, κόρει κορώνην, meam proposui sententiam. | Contra quam auctor commentationis de Aeschyli Danaïdibus p. VII sqq. velitationem instituit fortem quidem, sed ut mihi videtur, haud satis liberalem: me quidem adversus ipsum aliter egisse, uno ex eadem Scholiorum editione exemplo ad Pyth. VIII, 73. Discere poterat, ubi ingentem eius errorem Fragm. Pind. p. 156. commissum viri eximii ingenium reveritus tacite corrigere quam in hoc campo exsultare malui. | Succurram tamen meis, ut potero. | Ac primum Aeschyli versus, quibus acclamatio Σὺν κόροις τε καὶ κόραις continetur, reductis antiquis lectionibus et mutata distinctione gauderem ab insigni critico restitutos esse, nisi universa illius ratio nimium esset contorta; quae vero de formula ἐκκόρει, κόρει κορώνην proposuit, acuta quidem sunt sed meis nihilo certiora. | Quod priusquam doceam, liceat paucis monere, quae ille in mea annotatione

la muchacha hasta que llegaran las justas nupcias, para que fueran celebradas conjuntamente con banquete y canciones, sino que anticipó los enlaces clandestinos conquistada por el amor del extranjero. | «Y no esperó el llegar la mesa...», debe entenderse así: «y no esperó hasta que llegara la mesa del banquete», pues algunos interpretan mal «llegar a la mesa» tras compararlo con el pasaje, dispar del todo, de la *Pítica* IX, 19; | ὑποκορίζεσθαι es *halagar*, a saber, con cantos vespertinos en las fiestas nupciales, porque puede que la palabra haya nacido de las aclamaciones nupciales, ya sean las de «echa fuera, echa fuera la corneja»ⁱⁱⁱ, ya sean las otras de: «en compañía de donceles y doncellas», o, antes bien, de ambas; ciertamente también Hesiquio^{iv} deduce la voz κουρίζεσθαι de otra utilizada en un sentido afín, no en el mismo: «para las que ya conocen varón, ya se les cantó el himeneo, ya están casadas, por decir “en compañía de donceles y doncellas”, lo que hoy, groseramente, se dice >desflorar<». De ambas aclamaciones hace mención el escolio sobre el que, acerca de aquella oscurísima expresión, propuse [ya] mi opinión: Ἐκκόρει, κόρει κορώνην. | El autor del comentario acerca de las *Danaides* de Ésquilo, p. VII ss., propone ciertamente un interesante debate contra ésta, pero, según me parece, no demasiado benévolo; en realidad, podría haberse dado cuenta, mediante un solo ejemplo (en relación con la *Pítica* VIII, 73) de aquella misma edición de los escolios, de que yo actué de muy otra manera en contra suya, cuando preferí corregir tácitamente, por respeto a la capacidad de un erudito tan eximio, el enorme error que cometió (*Fragmenta* de Píndaro, p. 156), que regocijarme en su crítica. | Intentaré, sin embargo, defenderme como pueda. | Y, en primera instancia, me daría gusto que los versos de Ésquilo, en los cuales está incluida la aclamación «en compañía de donceles y doncellas», cotejadas las *lectiones* antiguas y hecha la colación, fueran restituidos por el insigne crítico, a no ser que el sentido entero fuese excesivamente oscuro; realmente, las cosas que expuso acerca de la

reprehenderit. | Nam ne in eo haeream, quod Hesychii verba supra allata neglexerim, quae mihi non ignota fuisse poterat ex nott. critt. ubi ex parte apponuntur, conspicere; primum me non omnem scripturae diversitatem attulisse contendit: scilicet qui lectionem ἀκερεῖ pro voce ἀκορεῖ non enotaverim, quae mihi typhothetae vitium visa est neque satis digna, ex qua coniectando exsculperis istud ὡς περὲι, qua incommodissima lectione ad tutanda verba a me eiecta utitur; deinde qui in verbis Horapollinis omiserim scripturam κορώνη p. κορώνην, quam et ipsam de industria transmisi, quod nullius eam pretii censerem. | Quippe in huiusmodi rebus, quae mihi nullius usus videantur, Bentleii et similium *aemulari exopto negligentiam, potius quam istorum obscuram diligentiam*; attamen quae ex cod. Gott. protuli, diligentissime enotata sunt, quum ea Heynius minus fideliter reddidisset; et ex eodem codice receptum esse προτρέποιτες, qui Praefationem Scholiorum legisset, non poterat dubitare. | Praeterea verba maxime genuina ex Schol. eiecisse dicor, et auctorum eandem rem attingentium locos parum accurately considerasse, et id reposuisse, quod defendi nequeat, et verbo ἔκκορεῖν inauditam exornandi significationem tribuisse: quae praeter id, quod postremo loco posui, omnia simul cum ceteris viri acutissimi criminationibus ita diluam, ut illum ipsum una doceam auctorum locos haud satis attente spectasse; quod ut rite fiat, eius sententiam prius proponam. Igitur ille formulam ita constitutam, Ἐκκόρει κόρην, κορώνη, vertit: *Devirgina virginem, cornix*; cornicem enim advocatam, hoc est, vocativo casu nominatam esse, ex Aeliani

fórmula ἐκκόρει, κόρει κορώνη son ciertamente ingeniosas, pero en nada más ciertas que las mías; lo cual, antes de que lo demuestre, séame lícito referir con pocas palabras, lo que él criticó de mi observación, | para no detenerme en el hecho de que hubiera yo descuidado las palabras de Hesiquio antes referidas, las cuales no podían haberme sido desconocidas a partir de las notas críticas donde están añadidas en parte, veamos: en primer lugar, alega que yo no había tenido en cuenta todas las diversas grafías, a saber, por qué no había yo notado la lectura ἄκερῆ frente a la voz ἄκορῆ, la cual me pareció un defecto de tipografía y no suficientemente importante; a partir de la cual, haciendo conjeturas, se habría forzado el ὡς περὶ que es una lectura incomodísima, usada para salvar las palabras que rechazé; luego, por qué, después que pasé por alto, en las palabras de Horapóline^v, la escritura κορώνη por κορώνην, misma que también transmití intencionalmente, aun juzgándola de ningún valor, | porque en los asuntos de este género, los cuales me parecen de ningún provecho, de Bentley^{vi} y de los semejantes *deseo fervientemente emular el descuido antes que su oscura exactitud*; no obstante, lo que saqué del códice gottinguense^{vii} está anotado con la máxima diligencia, cuando que de ellas había hablado Heyne con menos precisión; y quien hubiera leído el prefacio de los escolios, no podía dudar que de ese mismo códice se había tomado la lectura προτρέποιτες. | Además de esto, se dice que deseché las palabras más genuinas de los escolios y que consideré de forma poco cuidadosa los pasajes de los autores que tocan este mismo asunto; también, que restituí lo que era imposible de defender y que atribuí un significado ornamental inaudito a la palabra ἐκκορεῖν; todo lo cual, salvo lo que mencioné, lo aclararé en último lugar, juntamente con las demás calumnias del muy ingenioso erudito de tal manera que demuestre yo, a un tiempo, que fue él mismo quien no vio con suficiente atención los pasajes de los autores; entonces, para proceder “como Dios manda”, expondré primero su opinión, |

eximio, ut ait, loco docet, quem ego quoque citaveram; in Horapollinis autem verbis, quae apposui, male me vitiosam reliquisse vocem ἀγνοοῦντες contendit, pro qua scribendum sit εὐνοοῦντες: postremo ex Suida v. κορώνη et Artemidoro V, 65. quomodo pro sponso cornix dici potuerit, significat. Videamus nunc, quid ego dixerim, cuius sententiam integram proponere vir acutissimus noluit. | Nam quum ab Aeliano et Horapolline tradatur, cornicem in nuptiali acclamatione ut *signum caritatis* nominatam esse, aliquam putabam cornici in nuptiarum sollemnibus venerationem habitam et sponsam a choro acclamantium per iocum incitatam esse, ut ornaret et veneraretur matrimonio faventem cornicem, ideoque fere cum Io. Mercero vocabulis ἐκκορεῖν et κορεῖν exornandi atque ornandi significationem tribui, quia quod verritur, purgando exornatur: quam vocis vim plebeiorum hominum dictioni, qui talibus cantilenis utuntur, convenire censebam. | Neque tamen pro hac opinione pugnabo. | Idem vero satis significavi sub verecundis his verbis obscenum latere sensum: is ut inesset, ambiguum verbum ἐκκορεῖν esse usurpatum, quod simul *devirginandi* potestatem contineret; κορώνη autem sponsam significari vel potius membrum muliebre; ut proinde obscena vis acclamationis haec esset: *Devirgina, everre et verre cunnum*; quae iam ad sponsum pertinent. | Sed ut mittam verecundum sensum, pro quo non magis quam pro vocabulo ἐκκορεῖν exornandi vi dicto pugnabo; et lectionem a me repositam ἐκκόρει, κόρει κορώνην, et obsceni sensus eam, quam dixi, interpretationem veram esse magis etiam quam olim mihi persuasi. |

pues él traduce la fórmula leída de la siguiente manera: Ἐκκόρει κόρην, κορώνη como *desflora a la doncella, corneja*; que hay un apóstrofe a la corneja, esto es, que ‘corneja’ está en caso vocativo, lo demuestra, como dice, a partir del distinguido pasaje de Eliano, a quien yo también cité; no obstante, en las palabras de Horapolo, que añadí, mal me acusa de haber mantenido la palabra equivocada ἀγνοοῦντες, frente a la cual debiera escribirse εὐνοοῦντες; por último, con base en Suidas, bajo el vocablo κορώνη, y en el V libro de Artemidoro, 65, explica cómo puede hablarse de ‘corneja’ en el sentido de ‘esposo’. | Veamos ahora lo que yo dije y cuyo sentido íntegro no quiso exponer el ingeniosísimo erudito. | Pues como se sabe por Eliano y Horapolo que la corneja era llamada *símbolo de fidelidad conyugal* en la aclamación nupcial, pensé que había alguna veneración para la corneja en las fiestas de las nupcias y que la esposa era motivada en broma por el coro de los que la aclamaban para que adornara y honrara a la corneja favorable al matrimonio; y por esto, casi en coincidencia con Ioannes Mercer, atribuí el significado del ‘embellecer’ y ‘adornar’ a las palabras ἔκκορεῖν y κορεῖν, porque lo que se barre, al limpiarse, se adorna; juzgué que convenía ese significado de la palabra a la dicción de la gente común, que se sirve de tales cantinelas. | Pero, con todo, no discutiré en favor de esta opinión. | Sin embargo, igualmente expliqué que bajo estas decorosas palabras se escondía un sentido obsceno, el cual, para estar ahí, se habría valido de la ambigüedad de la palabra ἔκκορεῖν que al mismo tiempo significa también ‘desflorar’; con κορώνη, empero, se da a entender la esposa o, más bien, la parte sexual femenina, de forma que, por esto, la fuerza obscena de la aclamación era ésta: *Desflora, expolia y era^{viii} la vagina*, cosas que ya conciernen al esposo. | Pero, independientemente del sentido vergonzoso, –al que no voy a defender más que al sentido exornativo del término ἔκκορεῖν–, estoy más convencido que antes de que tanto la lectura que restituí ἔκκόρει, κόρει κορώνην como la interpretación que di de su

Nam ut ex Suida et Artemidoro κορώνην penis summitatem appellatam discimus, sive glandem sive praeputium sive aliam quamvis extremi membri particulam: quamquam nescio an illa voce docti potius ex artis medicae usu quam vulgus hominum penis partem designarint: ita pro virgine quoque vel virgineo membro κορώνην usurpatam ex oraculo docui, et magis opinor convenit feminarum membrum feminino vocabulo in ista acclamatione designari quam masculum penem. | Sed uno argumento apertissimo concidit correctio ἐκκόρει κόρην, κορώνη: quippe apud scriptores diversissimos libri deducunt ad eandem lectionem ἐκκόρει, κόρει: quae in cod. Gott. Pindari intemerata extat, apud Horapollinem in vitioso ἐκκορὶ κορὶ manifeste latet. | Quod ubi tenueris, non poteris amplius de accusativo κορώνην dubitare, libensque mittes vocativum κορώνη. | Atque haec quum ita sint, mihi probari nequit viri docti emendatio verborum ἀκορεῖ ἀντὶ τοῦ κόρας κορώνας: quae in turbatissimo scholio ex proximis invecta esse, ut alterum αἰσχύνην ἐξευτελίζων, mihi quidem constat. | Verum etiam Horapollinis verba ab eximio critico non emendata, sed corrupta sunt. | Quis enim nescit multas apud vulgus acclamationes usurpari, quarum primitiva vis ignoretur? | Quod quum in illo ἐκκόρει, κόρει κορώνην, cuius potestatem veteribus dubiam fuisse apertum est, Horapollo accidisse putaret, Aegyptiarum maxime rerum interpres formulam ne ipsos quidem Graecos ea aetate intellexisse dixit: μέχρι υἱὸν ἐν τοῖς γάμοις, Ἐκκόρει, κόρει, κορώνην, λέγουσιν ἀγνοοῦντες, id est *causam dicti ignorantes*; pro quo quod infertur εὐνοοῦντες, id prorsus

sentido obsceno, son verdaderas. | Y como aprendimos de Suidas y Artemidoro que se llama κορώνη la punta del pene o el glande o el prepucio u otra partecilla cualquiera de este último miembro –aunque ignoro si con esa voz los eruditos designaban la parte del pene en función del uso del arte médica antes que el del vulgo de los hombres–, así, mostré también que κορώνη es usada por ‘doncella’ o por la parte sexual virginal a partir de un oráculo y opino que conviene más que sea designada la parte sexual de las mujeres con el vocablo femenino, en esta aclamación, que el pene masculino. | Pero con un argumento muy claro se viene abajo la corrección ἐκκόρει κόρην, κορώνη: en efecto, según muy variados escritores, los libros deducen para esta misma lectura ἐκκόρει, κόρει, la cual, en el código gottinguense de Píndaro, sobresale como incorrupta; en Horapolo, está manifiestamente oculto en el cortompido ἐκκορὶ κορῖ, | porque si lo retienes, no podrías dudar ya más del acusativo κορώνην y con gusto omitir el vocativo κορώνη. | Y siendo así estas cosas, para mí no puede probarse la corrección que el erudito hace de las palabras ἀκορεῖ ἀντὶ τοῦ κόρας κορώνας que me consta que han sido importadas de las que siguen en ese turbio escolio, como otro αἰσχύνην ἐξευτελίζων. | Más aun, las palabras de Horapolo no han sido enmendadas por el eximio crítico, sino ultracorrectadas. | ¿Pues quién no sabe que muchas aclamaciones son usadas por el vulgo, cuyo significado original se desconoce? | Como Horapoline pensara que eso era lo que había sucedido en el caso del famoso ἐκκόρει, κόρει κορώνην, –cuyo entendimiento está claro que fue dudoso incluso para los antiguos–, el máximo intérprete de las cosas egipcias dijo que ni siquiera los propios griegos de aquella época habían entendido la fórmula: μέχρι νῦν ἐν τοῖς γάμοις, Ἐκκόρει, κόρει, κορώνην, λέγουσιν ἀγνοοῦντες, esto es, *ignorando la causa del dicho*; en cambio, lo que introduce el εὐνοοῦντες es completamente inoportuno e inane. | Queda el pasaje de Eliano que, por no haberlo añadido, sino sólo haberlo interpretado,

iners ac vacuum est. | Superest Aeliani locus, quem quod non adscripserim, sed tantum significaverim, mihi exprobratur. | Scilicet ex illius villissimi et omni fide destituti scriptoris eximio loco *advocatam vocativo casu cornicem* esse patet: Ἀκούω δὲ τοὺς πάλαι καὶ ἐν τοῖς γάμοις μετὰ τὸν ὑμέναιον τὴν κορώνην καλεῖν, σύνθημα ὁμοιοῦς τοῦτο τοῖς συνηοῦσιν ἐπὶ τῇ παιδοποιίᾳ δίδοντας: unde etiamsi gravissimus auctor Aelianus esset, nihil tamen colligeretur praeter hoc, ob quod ea verba apponi pretium non fuit, *nominatam* post hymenaeum cornicem esse: nisi id quoque docebimur, καλεῖν nominandi potestate Graecos non dixisse. | Haec hactenus. | Sed alterius quoque acclamationis Σὺν κόροις τε καὶ κόραις vera ratio ambigua est: facile tamen in Buttmanni sententiam concedo, ut utraque in unum trochaicum coniungatur:

Ἐκκόρει, κόρει κορώνην, σὺν κόροις τε καὶ κόραις,

Everre (devirgine), verre cunnum cum pueris et puellis; quippe pueros et puellas ubi mater enitur, etiam per hos cunus everritur. | Igitur qui ita canebant, simul ut proles daretur coniugibus, optabant. | Iam redeo ab his sordibus, ad quas invitatus descendi. | Vs. 25. λῆμα Κορωνίδος est *mens* cum notione *audaciae et arrogantiae*, qua indigenas fastidiebat: ut male Schol. iis verbis simpliciter Coronidem per circuitionem significari censeat. | Ita accipe etiam μητρῶνον λῆμα Clytaemnestrae ap. Sophocl. Electr. 1423. ubi eundem errorem errat Schol.

Vs. 27 – 46. *Neque vero perfidia Coronidis latuit Apollinem omnium rerum scientem, qui sororem Dianam misit Laceriam, ubi illa habitabat:*

se me echa en cara. | Sin duda, del eximio pasaje de ese escritor muy despreciable y carente de toda credibilidad, queda claro que es llamada la corneja en caso vocativo: dice: «sé que también los [hombres] antiguamente, después del himeneo, llamaban a la corneja, dando esta señal de concordia a los que se unían para procrear hijos», de donde, aun cuando el autor Eliano fuera muy serio, nada se hubiera colegido salvo esto, por lo que no valía la pena añadir la cita, a saber, que a la corneja se le *nombraba* después del himeneo, a no ser que también se nos enseñe esto: que los griegos no decían καλεῖν con el sentido de nombrar. | Hasta aquí esto. | Pero también el verdadero sentido de la otra exclamación σὺν κόροις τε καὶ κόραις es ambiguo; sin embargo, fácilmente accedo al parecer de Buttman^{ix}, en el sentido de que ambas sean reunidas dentro de un trocaico:

Ἐκκόρει, κόρει κορώνην, σὺν κόροις τε καὶ κόραις,

Arrasa, desvirga la vagina en compañía de donceles y doncellas; por supuesto, cuando pare la madre, también es arrasada la vulva gracias a ellos, los muchachos y las jóvenes.

| Por consiguiente, quienes así cantaban, al mismo tiempo deseaban que fueran dados los hijos al matrimonio.

Retorno ya de estas polémicas absurdas con las que condescendí renuente. | En el verso 25, «la voluntad de Corónide», es *la mente*, con la noción de *osadía y arrogancia*, con las que sentía repugnancia por las cosas propias, de tal manera que mal juzga el escolio que con estas palabras se designa simplemente a Corónide mediante un rodeo. | Así debe entenderse también la «voluntad materna» de Clitemnestra, según la *Electra* de Sófocles, 1423, donde comete el mismo error el escolio.

Versos 27 – 46. *Y en verdad la perfidia de Corónide no se le ocultó a Apolo, sabedor de todas las cosas, quien envió a su hermana Diana a Laceria, donde la joven*

Diana vero et hanc et alios multos peremit, ut solent delicti ab uno commissi poenas multi dare. Sed filium Apollo de rogo matris raptum Centauro Chironi tradidit, ut medica eum arte erudiret. Vs. 27. σκοπὸν Pindarus ipsum Apollinem dicit: religiosus enim poeta vulgarem aspernatur fabulam de corvo Coronidis preditore, de quo v. Schol. ibique Hesiodaeum poetam, Anton. Lib. Metam. c. 20. ubi Ischys (*Valens* Ciceroni) *Alcyoneus* dicitur, Ovid. Met. II. 535 sqq. Vetustissima una cum Hesiodaeis fabulae de Ischyis et Coronidis amore mentio extat ap. Hom. H. in Apoll. 208 sqq. alia collegerunt Heynius ad Apollod. III, 10, 3. intt. Cic. N. D. III, 22. Coronis ut Phlegyaе Thessali filia apud paludem Boebiadem Laceriae habitasse dicitur: aliae narrationes, quas Pausan. II, 26. exponit, in Epidauria terra natum Aesculapium ferunt: ex quibus tamen Pindaricae similis secunda, nisi quod haec nihil de Thessalica Aesculapii patria continet, neque Apollinem sed Mercurium de flamma puerum rapuisse perhibet. In Dotio Thessaliae campo ex Coronide natum Aesculapium statuit Hymn. Hom. XV. Laceria est oppidum Magnesiaе auctore Hellanico ap. Steph. Byz. v. quod Pindaro est ad Boebiadem paludem, Pherecydi ap. Schol. ad fontes Amyri: quo pertinet locus Apollon. Rhod. IV, 616. τὸν ἐν λιπαρῇ Λακερῆϊ Δῖα Κορωνίς ἔτικτεν ἐπὶ προχοῆς Ἀμύροιο. Et Dotium campum et Boebiadem paludem atque Amyrum coniungit fragmentum ex Magnis Eoeis plenius quam in Hesiodaeorum collectione editum ab Heynio ad Apollod. I. c.

vivía; en realidad Diana la aniquiló y también a otros muchos, como suelen varios pagar los castigos de un delito cometido por uno solo. Pero Apolo entregó a su hijo,

se dice que Corónide, la hija de Flegias, vivía en Tesalia junto al lago Bebiade de Laceria, otras narraciones, que expone Pausanias en el Libro II, 26, refieren que Esculapio nació en tierra epidáurica; de ellas, no obstante, la segunda es similar a la pindárica, excepto porque ésta no contiene nada acerca de la patria Tesálica de Esculapio ni cuenta que Apolo arrebató al niño del fuego, sino que fue Mercurio. | El *Himno homérico XV* consideró que Esculapio había nacido de Corónide en el campo docio de Tesalia^x. Para el autor Helánico, según Esteban de Bizancio, Laceria es una ciudad de Magnesia; en Píndaro está junto al lago Bebiade; para Ferécides, según el escolio, está cerca de los afluentes del río Amiro, para lo cual interesa el pasaje del libro IV (616) de Apolonio de Rodas: «la divina Corónide lo dio a luz^{xii} en la abundante Laceria junto a las rías del Amiro». | Y el fragmento de las *Eeas mayores* junta el campo de los docios, el lago Bebiade y el Amiro con más abundancia que lo declarado por Heine en la colección de los textos hesiódicos^{xiii}, en el pasaje citado del comentario a Apolodoro:

«O como aquella que habitando las sagradas colinas gemelas
en la llanura docia, frente al Amiro abundante en uvas,
virgen indómita, lavóse los pies en el lago Bebiade...»

Verso 34. δαίμων ἕτερος es *el opuesto*, κακοδαίμων; véanse *Opuscula [philologica]* de Bentley, p. 20, editados en Leipzig, pues se indica el mal destino que la arrastró hacia el engaño. | Las palabras πολλάν τ' ὄρει etc., con la imagen presentada sin la partícula de *arrebataado de la pira de su madre, al Centauro Quirón para que lo instruyera en el arte de la medicina*. | En el verso 27 Píndaro llama 'Observador' (σκοπός) al propio Apolo, pues el poeta, como devoto, rechaza el relato vulgar acerca

Ἦ οἷη Διδύμους ἱεροῦς ναίουσα κολωνούς
Δωτίω ἐν πεδίῳ, πολυβότρυος ἄντ' Ἀμύροιο,
Νίψατο Βοιβιάδος λίμνης πόδα παρθένος ἀδμήης. . . .

Vs. 34. δαίμων ἕτερος est *adversus*, κακοδαίμων: v. Bentleii, Opusc. p. 20. ed. Lips. malum igitur fatum designatur, quod illam in fraudem illexerit. Verba πολλάν τ' ὄρει etc. imagine sine comparationis particula proposita, quod tum factum est enunciant: *et ex tenui scintilla iniecta flamma silvam montanam consumpsit ingentem*, hoc est, et unius feminae ob delictum magna populi strages facta est. De voce σπέρμα v. ad Olymp. VII, 32 sqq. Οὐ τλάσσομαι ὀλέσσαι, *non sustinebo me perdidisse*. Πάθη hoc loco est *casus turpis*, ut ubi virgo clandestinum coitum passa sit: cf. Olymp. VI, 38. Magnifice vero et divinae naturae accomodatius poeta Apollinem Pythone haec spectantem Laceriam inde uno passu delatum dicit, non Homericō modo tribus vel quattuor gradibus: grammatici tamen Pindari rationem frigidam iudicabant: cui rei mederi volebat Aristarchus ap. Schol. Eustathius ad Iliad. v, p. 917, 30, Ἰστέον δὲ ὅτι Ὅμηρου τέσσαρα βήματα θεῖα ἐνταῦθα μετρήσαντος ἐπὶ τοπικοῦ διαστήματος, ὁ Πίνδαρος τὸ τοιοῦτον τέρας μεγαλοφυέστερον, οἷος ἐκεῖνος, ἐγχειρήσας ὑπερβαλέσθαι, ὅπου φησὶ περὶ Ἀπόλλωνος, ὡς βήματι ἐν πρώτῳ κιχῶν παῖδα ἐκ νεκροῦ ἄρπασε, κατηγορίαν ἔσχε ψεύδους ψυχροῦ. Cf. rectius iudicantem Vossium Myth. Br. T. I. p. 149. Vs. 44. διέφαινε, quod alias est *perlucidus*

del cuervo traidor que descubre a Corónide, acerca del cual véanse el escolio y allí al poeta hesiódico; el capítulo 20 de las *Metamorfosis* de Antonino Liberal, donde Isquis (*Valente para Cicerón*^{xiii}) es llamado *Alcioneo*; el libro II de las *Metamorfosis* de Ovidio, versos 535 y siguientes. | La mención más antigua de la fábula acerca del amor de Isquis y de Corónide coincidente con los textos hesiódicos, se conserva en el *Himno homérico a Apolo*, versos 208 y siguientes; se reunieron otras cosas en el comentario de Heine al libro III de Apolodoro, 10, 3, las introducciones al libro III de Cicerón *De natura deorum*, 22. | Como comparación, expresan lo que en ese momento se hizo: y una flama que se prende de una débil chispa consumió el gran bosque de una montaña, esto es, también por la falta de una sola mujer ocurrió una gran masacre en el pueblo. Acerca de la voz σπέρμα, véase el comentario a la *Olimpica* VII, versos 32 y siguientes. | Οὐ τλάσσομαι ὀλέσσαι, *no soportaré haber sido arruinado*. | Πάθη, en este pasaje, es *cuestión vergonzosa*, como el hecho de que la doncella haya pasado por un coito clandestino; confróntese con la *Olimpica* VI, 38. En verdad, espléndidamente y de modo más apropiado a la naturaleza divina, el poeta dice que Apolo, siendo observador de esto en Delfos, se trasladó de allá a Laceria con un solo paso, no como en la versión homérica con tres o cuatro pasos; los gramáticos, no obstante, juzgaban ineficaz este recurso de Píndaro, asunto que Aristarco había querido remediar, según el escolio. | Eustacio, en su comentario a la *Iliada*, N, p. 917, 30, dice: «Y lo que se debe saber es que, habiendo medido aquí Homero cuatro pasos divinos en una distancia local, Píndaro, por querer hacer de tal cosa un prodigio magnífico, como es propio de él, se ganó el reproche de mentir inútilmente cuando dice con exageración en relación con Apolo que arrebató a su niño del cadáver después de haberlo alcanzado de un solo paso.» | Véase a Voss, quien más correctamente da su opinión en el tomo. I de *Mit.*

erat, vel per materiam perlucidam conspiciebatur, nunc alia ratione hanc vim habet: cum fulgore diffindebatur, sive si novam audere vocem licet, diffulgebat, nostris blitzte auseinander. Videtur tamen cum Par. B. Pal. C. legendum διέφανε, pro quo Schol. διέφηνε.

Vs. 47 – 67. *Iam vero Aesculapius variis morbis vulneribusque medens tandem prae avaritia etiam mortuum in vitam reducere ausus est: ob quod eum Iuppiter fulmine peremit. Enimvero mortales congrua suae naturae a diis petere et quaerere decet. Noli, anime mi, immortalem vitam affectare, ut ille, cuius precibus et pollicitatione Aesculapii arte defunctus aliquis ab inferis reductus est: mortales enim nati sumus. Quod tibi quoque tenendum, Hiero, ut infirmitate humana tuam consolere aerumnam de cari hominis obitu (vide introductionem). Sed ille Chiro, qui Aesculapium erudit, si adhuc in vivis esset, carmine ei persuadere cuperem, ut tibi talibusque viris fortibus similem Aesculapio medicum, Apollinis vel Iovis filium mitteret.* Vs. 47 – 53. morborum genera et remedia. designantur, non chirurgica solum sed etiam medica: chirurgica opera Aesculapius curat *ulcera sponte nata et vulnera ferro vel ictu lapidum illata; medicam adhibet morbis acutis vel longis, quos aestus et frigus sive caeli et tempestatum intemperies maxime affert. Remedia ipsa partim incantamenta sunt, quae nostri sympathetica dicunt, quo refer magneticam curam veteribus prope cognitam; partim pociones, fomenta, emplastra extrinsecus admota, praecipue herbas; ut*

Br., p. 149. | Verso 44. διέφαίνε, que en otra parte es *se habla manifestado* o *se habla observado a través de materia transparente*, ahora tiene por otra razón este sentido: *habla sido dividido con el relámpago* o, si es lícito arriesgar un neologismo, “*difulgia*”, que nosotros [en alemán] diríamos *blitze auseinander* («*hendió con el rayo*»). | No obstante, parece, apoyados en el códice parisino B y el palatino^{xiv} C, que debe ser leído διέφανε, en favor de lo cual el escolio dice διέφηνε.

Versos 47 – 67. *En verdad ya Esculapio, tras curar varias enfermedades y heridas, finalmente por avaricia también tuvo la osadía de hacer volver a un hombre a la vida, por lo que Júpiter lo aniquiló con un relámpago. | En verdad conviene a los mortales pedir y buscar de los dioses cosas apropiadas a su naturaleza. | No quieras, alma mía, alcanzar una vida inmortal, como aquél con cuyas súplicas y promesa, agotando el arte Esculapio, fue devuelto de los infiernos, pues nacimos mortales. | Lo cual debe ser también tenido en cuenta por ti, Hierón, para consolar tu aflicción por la muerte de un hombre querido (véase la introducción) en la debilidad humana. | Pero a ese Quirón, que instruyó a Esculapio, si aún estuviera entre los vivos, desearía persuadirlo con un canto, para que enviara un médico semejante a Esculapio, hijo de Apolo o de Júpiter, para ti y para tales hombres fuertes. | En los vv. 47 – 53 se designan los géneros de enfermedades y los remedios, no sólo quirúrgicos sino también medicinales; mediante la cirugía, Esculapio cura las llagas nacidas de forma espontánea y las heridas causadas por el hierro o por el golpe de las piedras; aplica la medicina para las enfermedades agudas o largas, las traen el calor y el frío o sobre todo las inclemencias del clima y de las temperaturas. | Los mismos remedios son, en parte, encantamientos, que nosotros llamamos simpatéticos, a lo cual hay que añadir la cura magnética conocida perfectamente por los antiguos; en parte brebajes, fomentos, emplastos aplicados por fuera, principalmente hierbas, como Macaón cura la herida de Filoctetes*

Philoctetae vulnus Machaon herbis illigatis sanat, quas a Chirone Aesculapius acceperat (Schol. Pyth. I, 109); postremo *sectio*: omisit alia veteribus admodum usitata, qui fere τῶ τέμνειν iungere solent τὸ κάειν καὶ τὸ ἰσχυαίνειν. De incantationibus, ob quas huc respicit Etym. M. p. 353. 40. et Schol. Odys. τ, 409. allatis verbis μαλακαῖς ἐπαιδαῖς, nota res: animadvertam tamen una cum illis medica remedia (φάρμακα) adhibita esse, quae tum tandem effectum habere putabantur, ubi ἐπωδὴ accineretur. V. Plat. Charmid. P. 155. E. Vs. 54 posita de lucro sententia, quod vel sapientem transversum agat, possit non sine respectu Hieronis dicta esse avaritiae infamia laborantis (Diod. Sic. XI, 61.). De Aesculapio mortuum in vitam reducente v. Schol. h. l. et similia habentem Schol. Eurip. Alcest. I. Apollod. III, 10, 3. ibique Heyn. Creuzer. Symb. T. II. P. 357. Mercede id captum Aesculapium fecisse receptum est fictio, Pindari fortasse ipsius, quem tragici secuti sunt, haud dubie a medicorum avaris moribus profecta, qui Graecorum medicis nostrisque communes sunt. Eos in Graecia magno pretio conductos esse docui Oecon. civ. Ath. T. I. p. 132. Pindarum tragicosque ob crimen illud Aesculapio obiectum reprehendit Plato Rep. III, p. 408. B. Sententiam de lucro hinc repetit Stobaeus in Sermonibus: proxima de Aesculapio inde a verbo ἔτραπεν recitant Clem. Alex. Cohort. p. 25 Cyrill. c. Iulian. VI, p. 201. A. Atenag. Legat. c. 25. p. 116. nulla memorabili varietate, nisi quod apud Clementem est ἀμπνοάς: respexerunt huc etiam Liban. Opp. T. I. p. 844. Tertulian. Apolog. c. 14. Ἦδη ἀλωκότα, iam comprehensum et morte

con hierbas aplicadas, las cuales había conocido Esculapio de Quirón (escolio a la Pítica I, 109); por último, *la disección*; omitió otras curaciones muy usuales entre los antiguos, que generalmente «al cortar» suelen juntar «el quemar y el desecar». Acerca de los encantamientos por los cuales considera aquí el *Etymologicum Magnum*^{xv}, p. 353, 40, y el escolio a la *Odisea*, τ, 409, en las palabras aducidas «con suaves encantamientos» anota el asunto. Con todo, advertiré que junto con aquéllos fueron aplicados unos remedios medicinales (φάρμακκα) de los que se consideraba que sólo tenían eficacia, si se cantaba, al tiempo de tomarlos, un encantamiento. Véase el *Cármides* de Platón, p. 155, E. En el verso 54 se dice que la opinión aducida acerca del lucro podría estar dicha en relación con Hierón, que tenía problemas (*laborantis*) por su mala fama de avaro (Libro XI de Diodoro Sículo, 61), porque incluso al sabio lo aparta del camino. Acerca de que Esculapio hizo volver a un muerto a la vida, véase el escolio de este pasaje y las cosas semejantes que tiene el escolio del *Alceste* de Eurípides, I; el Libro III de Apolodoro, 10, 3 y allí, a Heine; el T. II de *Symbolik und Mythologie der alter Völker* de Creuzer^{xvi}, p. 357. Que fue sorprendido Esculapio habiendo hecho esto por remuneración, fue admitido como ficción, tal vez del mismo Píndaro, al que siguen los trágicos, sin duda derivada de las avaras costumbres de los médicos, las cuales son comunes entre los médicos de los griegos y los nuestros. En el T. I., p. 132, de *Oecon. civ. Ath.* demostré que en Grecia ellos eran alquilados por un gran precio. Platón censuró a Píndaro y a los trágicos por atribuir este crimen a Esculapio en el Libro III de la *República*, p. 408, B. De aquí retoma Estobeo, en sus *Sermones*, la opinión acerca del lucro. Clemente de Alejandría, en su *Exhortación a los gentiles*, p. 25; Cirilo de Alejandría, en su *Apología contra los libros de Juliano*, Libro VI, p. 201 A. Atenágoras, en sus *Legaciones*, capítulo 25, p. 116, citan acerca de Esculapio cosas muy similares a esto desde el verbo ἔτραπεν, sin alguna variedad digna de ser mencionada, salvo lo

captum, θανάσιμον ἤδη ὄντα interprete Platone. Δι' ἀμφοῖν de Aesculapio et curato recte explicatur. Ἐπιτελεῖν μηχανὴν ἔμπρακτον, *moliri opus, quod effici queat*. Vs. 63. σῶφρων Χείρων dicitur, qui nihil immodici tentaverit, ut Aesculapius mortui curationem molitus. Hieronem qui morbus tenuerit, disputatur in Scholiis ubi de feбри vel podagra vel calculo dicitur: θερμὴν νόσον fuisse Pindarus ipse significat: de feбри tamen dubitaverim; calculo et podagra simul laborare potuit, quos morbos calidis comprehendi posse medicinae quamvis imperitus putaverim. Cf. de Hieronis valetudine ad Pyth. I, 46 sqq. Vs. 67. poeta optat, ut divinae stirpis medicum a Chirone missum adducere possit, ἢ τινα Λατοῖδα κεκλημένον ἢ πατέρος. Ὁ κεκλημένος τινὸς est *filius* eius. Ita in Rheso 298. τίς ὁ στρατηγὸς ἢ τίνας κεκλημένος; *cuius filius?* hoc est, cuiusnam patris cognomento vocatus, ut Σωκράτης Σωφρονίσκου, *Socrates Sophronisci filius vocatus*. Plene Sophocl. Electr. 358. πατρὸς πάντων ἀρίστου παῖδα κεκληθῆσθαι. Itaque Λατοῖδα τις κεκλημένος est filius Apollinis, qualis *Aesculapius*; πατέρος τοῦ Λατοῖδα κεκλημένος τις est filius Iovis, qualis ipse *Apollo medicus*.

Vs. 68 – 79. *Talem igitur medicum si nancisci possem adducerem eum Hieroni Aetnaeo, Syracusam regi optimo: cui si una cum carmine, Pythiarum victoriarum decore, apportarem prosperam valetudinem, acceptissimus sane advenirem. Quod quum fieri nequeat, certe Magnae Matri, quae ante aedes meas colitur, pro Hieronis salute vota pia faciam.* Vs. 68. Ionium mare appellat, quod Thebis Syracusas brevissima navigatio per sinum Corinthiacum

que, según Clemente, es ἀμπροσίς; Libanio en el T. I de sus *Obras*, p. 844 y Tertuliano, en el capítulo 14 de su *Apología*, consideraron aquí también Ἡδὴ ἀλωκότα, ya capturado y tomado por la muerte, «ya cerca de la muerte» en la interpretación de Platón. «Mediante ambos» es explicado correctamente acerca de Esculapio y del buen cuidado. «Agotar el recurso factible», *emprender el trabajo, para que pueda llevarse a cabo*. En el verso 63 se dice «el prudente Quirón», porque nada inmoderado había probado cuando Esculapio intentó la curación del muerto. En cuanto a Hierón, quien tenía la enfermedad, se discute en los escolios dónde se habla acerca de la fiebre o la podagra o el cálculo renal; el mismo Píndaro indica que había sido «una enfermedad abrasadora»; no obstante, yo dudaría de la fiebre; pudo haber tenido al mismo tiempo cálculo y podagra, porque entendí que las enfermedades podían tratarse con cosas calientes, por mucho que lo hubiera pensado yo como ignorante de la medicina. Véase acerca de la salud de Hierón la Pítica I, versos 46 y siguientes. En el verso 67, puesto que pretende llevar un médico de estirpe divina enviado por Quirón, el poeta elige «ya se llame por el nombre del hijo de Leto o por su padre». «El que se llama por el nombre de alguien» es *hijo* suyo. Así, tenemos en *Reso*, verso 298: «¿quién es el general o por el nombre de quién se le llama?», ¿el hijo de quién? Esto es, pues, ¿con el sobrenombre de qué padre era llamado?, como Σωκράτης Σωφρονίσκου, *Sócrates llamado hijo de Sofronisco*. De modo completo, en la *Electra* de Sófocles, 358, aparece «que fue llamado hijo del mejor padre de todos». Así, pues, «uno que es llamado Latoida» es hijo de Apolo, como *Esculapio*; «uno que ha sido llamado hijo del padre del Latoida» es un hijo de Júpiter, el cual es el mismo *Apolo médico*.

Versos 68 – 79. *Por tanto, si yo pudiera encontrar tal médico, lo llevaría con Hierón Etneo, el óptimo rey de los siracusanos; si yo le trajera una próspera salud junto con un canto, adorno de las victorias píticas, sería seguramente muy grata mi et*

mare Ionium est, non circum Maleam Peloponnesi. Locum de Arethusa tangit Antigon. Caryst. c. 153. Vs. 70. supple ἐν Συρακ. Vs. 71. cave iungas ἀστοῖς ἀγαθοῖς: cf. Pyth. IV, 285. Clementiam Hieronis maxime extollit; talem enim esse vult; quod vero de peregrinis dicit, maxime ad varios advenas pertinere videtur, quos Hiero Syracusis et imprimis Aetnae augendae civitatis causa receperit. Vs. 73. comma post Πυθίων praestat deleri, ut cum Aldina iungatur κῶμον αἴγλαν στεφάνοις Πυθίων ἀέθλων. De Pherenico v. ad Olymp. I. introd. Ad φάος supple ὦν; ἀστέρρα οὐράνιον autem non de sole acceperim, sed de quacumque stella. De Magna Matre et Pane ante Pindari aedes cultis satis dictum ad Fragm. VI, 2. Magnae autem Matri vota facere pro Hierone vult, quod illa, ut Schol. ait, τῶν νόσων ἀύξητική καὶ μειωτική: quo et illud pertinet, quod Baccho insaniam ademit; v. Schol. vs. 137. 139. cum nott. Vs. 78. θαμὰ ambiguum sitne *frequenter* ut putabam nott. critt. p. 384. an *una*, de quo ibidem disputavi; posterius tamen nunc praefero.

Vs. 80 – 106. *Tu quidem si priscam sapientiam calles, Hiero, priscorum poetarum monitu scis, uni bono bina deos mala addere, quae imprudentes haud decore ferunt, boni melius. Tu vero summam a diis felicitatem nactus es; sed ne haec quidem integra per totam potest vitam esse: ut qui beatissimi dicuntur mortalium fuisse, Cadmus et Peleus, et ipsi miseriis afflicti sunt, exules ambo, alter ex Phoenicia, alter ex Aeginetica patria; iidem postea summis apud deos honoribus digni habiti ex pristinis sese emerunt*

llegada. Si no pudiera realizarse eso, en verdad haría los pios votos a favor de la salud de Hierón a la Gran Madre, la cual es venerada ante mi casa. En el verso 68 dice mar Jonio porque la navegación de Tebas a Siracusa es muy breve a través del golfo de Corinto y del mar Jonio, no [así] alrededor del Cabo Malea del Peloponeso. Acerca de Aretusa, toca el punto Antígono de Caristia, capítulo 153. En el verso 70 debes completar ἐν Συρακ. En el verso 71 dispón juntas [las palabras] ἀστοῖς ἀγαθοῖς; véase la Pítica IV, 285. [El autor] exalta sobre todo la clemencia de Hierón; pues quiere que sea de tal naturaleza; pero lo que dice acerca de los extranjeros, sobre todo parece referirse a varios forasteros, a los cuales Hierón hubiera recibido en Siracusa y ante todo con objeto de engrandecer la ciudad de Etna. En el verso 73 es preferible suprimir la coma después de Πυθίων para que, como en [la edición de] Aldina, quede junto κῶμον αἴγλαν στεφάνοις Πυθίων ἀέθλων. Acerca de Ferenico, véase la introducción a la Olímpica I. Añade ὦν a φάος; no obstante, no entendería ἀστέρρα οὐράνιου respecto del sol, sino de una estrella cualquiera. Acerca de la Gran Madre y de Pan, con cultos delante de la casa de Píndaro, se ha comentado ya suficientemente en el fragmento VI, 2. Pero quiere hacer votos a la Gran Madre en favor de Hierón, porque ella, como dice el Escolio, «[es] la favorecedora y menoscabadora de las enfermedades»; por lo cual también concierne a aquello de que le arrebató la locura a Baco; véase el escolio, versos 137 y 139 con las notas. En el verso 78 θαμὰ no es el ambiguo *frecuentemente*, como yo pensaba en las notas críticas, p. 384, o acaso *al mismo tiempo*, acerca de lo cual ahí mismo discutí; sin embargo, ahora prefiero el posterior.

Versos 80 – 106. *Si tú, Hierón, en verdad fueras versado en la sabiduría antigua, sabrías por admonición de los antiguos poetas que para un bien disponen los dioses dos males, los cuales no sobrellevan con dignidad los ignorantes, mejor [lo hacen] los*

laboribus: sed, quae fortunae sunt vicissitudines, rursus in mala inciderunt. Cadmo certe trium filiarum duri casus aerumnam attulerunt; quarta tamen Semela Iovis connubio aucta est: Peleo Thetidis nuptiis ornato filius unicus Achilles occidit. In qua fortunae fragilitate oportet quemque divinitus datis bonis frui, neque vero exspectare, ut propria et perpetua sint, quum modo secundi modo adversi venti obtineant: immo quo maior beatitas, tanto magis fluxa mortalibus est. Sic poeta illustrissimis exemplis ad malum duplex ex aegroto corpore et ex luctu domestico (πήματα σύνδυο) bene ferendum Hieronem cohortatur. Vs. 80. λόγων κορυφή nihil aliud est 38. τὸ δὲ δύνη καὶ ἐπίστη κατὰ πάθος εἰσὶν ἀπὸ τοῦ δύνασαι καὶ ἐπίστασαι· Ἰωνικῶς δύνεαι καὶ ἐπίστεαι, καὶ κράσει τοῦ ἔ καὶ ἄ εἰς ἡ δύνη καὶ ἐπίστη. Quod sequitur dictum de binis malis uni bono additis, ad priscum refer poetam moralem; Homericam enim dolia hinc aliena sunt, etsi de iis cogitarunt veteres: v. Schol. h. l. Eustath. ad Iliad. ω, p. 1363. 48. Schol. Ven. p. 528. Sententiam laudat Schol. Aeschyl. Suppl. 1078. Τὰ καλὰ τρέψαντες ἔξω ex proverbiali usu a vestibus translatum est: cf. Casaub. ad Theophrast. Char. 22. atque ita ex Graeco dicendi genere probe perspecto etiam Aristides T. II. p. 403. cepit: Ἀλλὰ τὶ κωλύει καὶ τοὺς πτωχοὺς τοὺς τὰ ράκια ἀμπεχομένους οἶκοι μὲν αὐτοῖς ἕτερ' εἶναι φάσκειν πάνυ γενναῖα ἰμάτια, πρὸς δὲ τοὺς ἔξω σχηματίζεσθαι; οὐκοῦν ὁ γε αὐτὸς ποιητῆς (Πίνδαρος), οὐ μικρῶ πρόσθεν ἐμνήσθη, ἔφη τὰ καλὰ τρέπειν ἔξω τοὺς ἀγαθοὺς. Δέρκεται eum respicit, ei favet, *adest*. Vs. 88. Pal. C. ut alii libri habet λέγονται γε μάν. Vs. 95. Διὸς χάριν pendet a verbo

buenos. Tú, por cierto, obtuviste de los dioses la más alta felicidad; mas, ciertamente, no puede ésta permanecer íntegra durante toda la vida, pues de quienes se dice que fueron los más dichosos entre los mortales, Cadmo y Peleo, también ellos fueron arruinados por las desgracias, exiliados ambos, uno de Fenicia, el otro de la patria egineta; ellos después a partir de sus trabajos precedentes se presentaron con supremos honores ante los dioses de digno aspecto; pero, como son vicisitudes las fortunas, volvieron a caer en cosas malas: a Cadmo, por su parte, le trajeron la tristeza los duros sucesos de sus tres hijas; no obstante, la cuarta, Semele, fue favorecida por el matrimonio con Júpiter; a Peleo, que había sido honrado con las bodas de Tetis, le causó la perdición Aquiles, su único hijo. En esa fragilidad de la fortuna conviene a cada quien disfrutar de los bienes que [le] han sido dados por parte de los dioses y no esperarlos, en verdad, como si fueran propios y perpetuos, cuando los vientos soplan ya de modo favorable, ya de modo adverso; pues, en verdad, cuanto mayor es la felicidad, tanto más vacilante es para los mortales. Así el poeta, con muy ilustres ejemplos, exhorta a Hierón a sobrellevar bien el doble mal del cuerpo enfermo y de la aflicción familiar (πήματα σύνδυο). En el verso 80, λόγων κορυφή no es otra cosa que λόγοι κορυφαῖοι, doctrina esclarecida. Querobosco ilustra la forma ἐπίστα, que aparece como ἐπίστη, en el *Etymologicum Magnum*, p. 290, 38: «las formas δύνη y ἐπίστη vienen, regularmente, de δύνασαι y ἐπίστασαι^{xvii}. Al modo jónico [es] δύναι y ἐπίστεαι, y por contracción de $\bar{\epsilon}$ y $\bar{\alpha}$ en $\bar{\eta}$, [es] δύνη y ἐπίστη». El dicho que sigue acerca de los dos males añadidos a un bien, entiéndelo como una referencia al poeta sentencioso original; pues son extraños los toneles homéricos de aquí, si bien los antiguos pensaron en ellos: véase el escolio de este pasaje, el comentario de Eustacio a la *Iliada* Ω, p. 1363, 48, el escolio Veneciano, p. 528. El escolio a *Las suplicantes*, de Esquilo, elogia la opinión. Τὰ καλὰ τρέψαντες ἔξω fue traducido a partir del uso

μεταμειψάμενοι, ut Olymp. XII, 12. Διὸς χάριν ἐκ προτέρων
 μεταμειψάμενοι καμάτων ἔστασαν ὀρθὰν καρδίαν, hoc est, *post mala
 exilii Cadmus et Peleus Iovis gratiam adepti ad secundam fortunam
 pervenerunt*, Harmonia alter, alter Thetide ducta; hinc καρδίαν ἔστησαν
 ὀρθήν, *confirmarunt animum* felicitate gavisi sunt; rursus vero Cadmum *Inus,
 Agavae, Autonoe* filiarum infausti casus perculerunt; sed *Semela sive
 Thyona*, etsi haec quoque occidit, tamen quod Iovis connubio dignata erat,
 felicitatem magis quam aerumnam attulit: id quod Pindarum voluisse
 monstrat oppositio per particulam ἀτάρ. Κάδμον ἐρήμωσαν εὐφροσύνας
 μέρος αἱ τρεῖς, *parte hilaritatis cum privarunt tres illae filiae*: unam
 particulam Semelareliquerat. Cave autem εὐφροσύνας μέρος dirimas a
 verbo ἐρήμωσαν, ut nonnullis placuit; haec potius coniungenda, ut Olymp. I,
 58. εὐφροσύνας ἀλάτται; et nota ἐρημοῦν τινά τι, ut ἀφαιρεῖσθαί τινά τι
 et similia. De Semela apud Superos Thyona praeter alios v. Diod. III, 62. IV,
 25 Apollod. III, 5, 3. cum nott., Valck. ad Ammon. p. 208. intt. Hesych. v.
 Θυσώνη, et de ratione nominis conferatur Schol. Apollon. I, 636. et Charax in
 Hellenicis ap. Allat. Exc. Sophist. p. 39. Ἀχιλλέμ Pindarus unicum Thetidis
 filium perhibet; quae quum vulgo plures peperisse et necasse diceretur,
 religione ductus lyricus sprexit hanc fabulam. Vs. 102, 103. construe
 ὤρσεν ἐκ Δαναῶν, et deinde θνατῶν τις. Cadmi filiarum et Achillis
 mortem luctui Hieronis domestico attemperatam esse monui in introd. Nunc
 addam hoc, quam commodum utrumque exemplum Hieroni consolando sit.

proverbial de los vestidos; véase el comentario de Casaubón a los *Caracteres* de Teofrasto, 22, y así, a partir de la fraseología griega, también lo comprendió correctamente Aristides en su Tomo II, p. 403: «Pero ¿qué impide también a los mendigos, vestidos con harapos, afirmar que en casa tienen otros muy nobles vestidos y, en cambio, fingir frente a los de fuera?»; el propio poeta (Píndaro), a quien acabo de recordar poco antes, dijo que los buenos vuelven las cosas bellas hacia fuera. Δέρκεται, lo considera, le es favorable, *es propicia*. En el verso 88 del códice Palatinio C, como otros libros, dice λέγονται γε μάν. En el verso 95 Διὸς χάριν depende del vocablo μεταμειψάμενοι, como en la Olímpica XII, 12: Διὸς χάριν ἐκ προτέρων μεταμειψάμενοι καμάτων ἔστασαν ὀρθὰν καρδίαν, es decir, *después de las cosas malas del exilio, Cadmo y Peleo llegaron a ser objeto del favor de Júpiter para fortuna propicia*, en uno incitada por Harmonía; en el otro, por Tetis; de aquí, καρδίαν ἔστησαν ὀρθήν, *fortalecieron el ánimo*, se alegraron por la felicidad; ciertamente, por el contrario, los funestos sucesos de sus hijas *Ino, Ágave y Autónoe* abatieron a Cadmo; pero *Sémele o Tione* le trajo más felicidad que tristeza, porque aunque ella también murió, no obstante había sido juzgada digna del matrimonio con Júpiter; ello indica lo que Píndaro había querido decir por oposición mediante la partícula ἀτάρ. Κάδμον ἐρήμωσαν εὐφροσύνας μέρος αἱ τρεῖς, *cuando sus tres hijas privaron a Cadmo de su parte de alegría*, Sémele le dejó una pequeña parte. Pero guárdate de separar εὐφροσύνας μέρος de la palabra ἐρήμωσαν, como muchos hicieron: esto más bien debe ligarse como en la Olímpica I, 58: εὐφροσύνας ἀλᾶται; y nota [la construcción] ἐρημοῦν τινά τι, como ἀφαιρεῖσθαι τινά τι y otras semejantes. Acerca de Sémele, que es llamada entre los dioses Tione, véñase, entre otros autores, el Libro III de Diodoro, 62, IV, 25, el III de Apolodoro III, 5, 3, con las notas de Valckenaer a Amonio, p. 208; las introducciones de Hesiquio, bajo el vocablo Θυώνη;

Nam Cadmo *omnes filiae occiderant*, etsi Semela Iovis uxor facta morte sua felicitatem magis quam infortunium attulerat; attamen vel haec obiit: Peleo *unicus filius ereptus erat*; at Hieroni Dinomenes est superstes. Haec hactenus. Ἀληθείας ὁδὸς est *recta ratio*. Mox ad τυγχάνοντα supple αὐτοῦ, τοῦ εὖ πάσχειν: sic Olymp. II, 56. τὸ δὲ τυχεῖν πειρώμενον ἀγωνίας. Sententiam recte cepit Hermannus: *Fortuna secunda uti decet, ubi quis eam a diis nactus sit*. Vs. 105. ὑπιπετᾶν est ab rectu casu ὑπιπέτης, *alte volans*, ut Iliad. v, 822. αἰετὸς ὑπιπέτης; non a voce ὑπιπετῆς, *ex alto delapsus*: quorum prius primam, posterius tertiam declinationem sequitur. De vocabulo cf. Etym. M. p. 786. 8. Ultima sententia retento ὅς nullo pacto expediri potest, nisi dixeris εὔτ' ἂν ἐπιβρίσας esse pro vulgato εὔτ' ἂν ἐπιβρίση, ut apud Aeschylum: v. nott. critt. p. 357. Sed haec ratio contorta et futilis. Meum οὐ πολὺς non verum, sed tolerabile: elegantissime autem Dissenius coniicit πᾶμπολυς, cuius vocis prima syllaba olim perierit, deinde perperam suppleta sit.

Vs. 107 – 115. Praecepta, quae ex prioribus sententiis colliguntur, universa quidem sed Hieroni maxime accomodata, poeta more suo leniendae rei causa de se praedicat: *Igitur decet fortuna qualicunque frui; magnum me geram in magnis rebus, summissum in parvis*, praesenti rationi convenienter, *et pro mea facultate viribusque divinitus iniunctam irrevocabilem sortem, quae quoque tempore praesto est, colam et boni consulam*, secundum illud τὸ παρὸν εὖ θέσθαι. *Haec igitur tu quoque tene*, tu inquam, qui tot bonis

y, acerca de la razón del nombre, compárese el escolio a Apolonio I, 636, y Carax en sus *Helénicas*^{xviii} según *Allat. Exc. Sofist.*, p. 39. Píndaro cita solamente a Aquiles como hijo de Tetis; como se había divulgado por la gente que por ella habían sido concebidos y muertos muchos, el lírico, llevado por la religión, rechazó esta fábula. En los versos 102 y 103 debes construir ὄρσεν ἐκ Δαναῶν y, después, θνατῶν τις. Recordé en la introducción que la muerte de Aquiles y de las hijas de Cadmo se adaptó al luto familiar de Hierón. Ahora añadiré esto: cuán convenientes son los dos ejemplos para consolar a Hierón. Pues a Cadmo se le habían muerto *todas* las hijas, si bien Sémele, hecha esposa de Júpiter, al morir, le había traído más felicidad que infortunio; y, sin embargo, también ésta murió; a Peleo le había sido arrebatado su *único* hijo; en contraste, Dinomenes es el hijo superviviente de Hierón. Hasta aquí estas cosas. Ἀληθείας ὁδὸς es *razonamiento correcto*. Luego, a τυγχάνοντα añádele αὐτοῦ, τοῦ εὖ πάσχειν: en la Olímpica II, 56 está así; τὸ δὲ τυχεῖν πειρώμενον ἀγωνίας. Hermann comprendió correctamente el sentido: *Es conveniente servirse de la fortuna propicia cuando uno la ha obtenido de los dioses*. En el verso 105 ὑψιπετῶν viene del nominativo, ὑψιπέτης, *el que vuela alto*, como en la *Ilíada*, N, 822: αἰετὸς ὑψιπέτης; no del término ὑψιπετής, *el que cae desde lo alto*: de los cuales el primero sigue la primera declinación; el segundo, la tercera. Acerca del vocablo, véase el *Etymologicum Magnum*, p. 786, 8. La última opinión, que mantiene ὄς, no puede explicarse de ninguna manera, a no ser que dijeras que εὐτ' ἄν ἐπιβρίσας está en lugar del vulgar εὐτ' ἄν ἐπιβρίση, como aparece en Esquilo; véanse las notas críticas en la página 357. Pero este razonamiento es complicado y vano. Μὴ οὐ πολὺς no es veraz, sino tolerable; pero de forma muy elegante Dissen conjeturó πάμπολυς, la primera sílaba de cuya voz se habría perdido, después de lo cual se hubiera completado por descuido.

abundas, ut magnum inde laborum solatium capere queas. *Nam si ego, ut tu, opibus praestiterim, non dubito me clarum futurum esse:* id quod tibi in promptu est, quem magna potentia poetarum studiis conciliat. *Carminibus enim virtus ad posteros propagatur, ut Nestoris et Sarpedonis: sed paucis hoc ita ut tibi datum est, ut poetarum laudibus dignam suppeditent materiam.*

Prima verba (vs. 190 – 193. vulg. qui a voce μικρὸς usque ad ἐμὸν sunt) in Photio Ms. v. μικρὸς citari scribit Porson. Adv. p. 312. in edito haec non reperi. Nestor et Sarpedon non aliam ob causam nominati videntur nisi ob magnam famam sapientiae et virtutis: poterat etiam alium similem poeta appellare. Non obero tamen, siquis Nestorem assumptum putaverit, quod Hiero senex sit: sed tum in Lycio Sarpedone laborabitur, de quo vereor coniecturam proferre. Hieronis quidem genus origine Telium fuit; ab initio tamen Cyprium habitum est (v. ad Schol. p. 314 sq.): quid si id ex Cypro in Lyciam, deinde in Telum transmigrarit? Quod optaverim etiam ob Lycium Apollinem, qui idem Delius, Pyth. I, 39. Nestorem igitur et Sarpedonem dicit ἀνθρώπων φάτεις, *fabulas hominum, hoc est celebratos ore hominum*, prope ut in illo *Fabula fies*. Structura patet: Νέστορα καὶ Σαρπηδόνα γιννώσκομεν ἐξ ἐπέων, οἷα τέκτονες σοφοὶ ἄρμοσαν: ultimum verbum accommodatum τέκτοσιν ἐπέων, *poetis*. Cratinus ap. Schol. Aristoph. Eq. 527. τέκτονες εὐπαλάμων ὕμνων. Eurip. Androm. 477. τεκτόνοιον δ' ὕμνοισιν ἐργάταιν δυοῖν. Antipater Sidonius Epigr. in Pindari tumulum Anthol. T.

vv. 107 – 115. Los preceptos que se coligen de las primeras sentencias, el poeta, según su costumbre y con motivo de consolar a Hierón, predica de sí mismo los preceptos ... que, aunque válidos universalmente, son apropiados sobre todo para Hierón: *Pues es conveniente disfrutar de cualquier fortuna; seré grande en los grandes asuntos, humilde en los pequeños, cosa muy conveniente en la situación actual, y de acuerdo con mi capacidad y con mis fuerzas serviré a la suerte irrevocable que me ha sido dada por los dioses y que tengo a disposición en cualquier momento, y me conformaré con ello (= boni consulam), de acuerdo con aquello de τὸ παρὸν εὖ θέσθαι. Considera, pues, también tú esto, digo tú, que tienes tantos bienes en abundancia, que estás en la situación de aceptar un gran consuelo de tus esfuerzos de ahí. Pero si yo, como tú, me hubiera distinguido en las riquezas, no dudo que habría de ser ilustre: eso que está a la mano para ti, a quien una gran fuerza te concilia con los esfuerzos de los poetas. Pues la virtud es perpetuada en versos para la posteridad, como la de Néstor y la de Sarpedón, pero a pocos, como a ti, es concedido dar materia digna para las alabanzas de los poetas.* Las primeras palabras (versos 190 – 193, que normalmente^{xix} van de μικρὸς a ἐμὸν) escribe Porson que están citados en sus *Adversaria*, p. 312, por Focio, como μικρὸς, pero no se encuentran en lo publicado. No parece que se mencione a Néstor y a Sarpedón por otra causa que no sea por su gran fama de sabiduría y de virtud; el poeta hubiera podido también mencionar a otros emejante. No me opondré, no obstante, si alguno considerara a Néstor como metáfora, puesto que Hierón es un anciano; pero entonces habría sido un problema el Licio Sarpedón, acerca del cual no me atrevo a conjeturar. Sin duda, el linaje de Hierón fue de un origen telio; en principio, no obstante, fue tenido por chipriota (véase en el comentario al escolio, p. 314 y siguientes); si tenemos esto, que fue desde Chipre hacia Licia, ¿después habría emigrado hacia Telo? Lo cual yo preferiría, porque el Licio

II. p. 28. ed. Iac. pr. τὸν εὐαγέων βαρὺν ὕμνων χαλκευτάν. Sed Nem. III,
4. choreutae sunt μελιγαρύων τέκτονες ὕμνων. .

Apolo de igual forma es Delio, según la Pítica I, 39. Pues dice que Néstor y Sarpedón son ἀνθρώπων φάτις, *fábulas de los hombres*, esto es, *celebrados por boca de los hombres*, casi como en aquello de “*en fábula te convertirás*”. La estructura está clara: «conocemos a Néstor y a Sarpedón a partir de los relatos, los cuales engarzaron sabios artesanos»; la última palabra es apropiada para los τέκτοσιν ἐπῶν, [*es decir,*] *para los poetas*. Cratino, según el escolio a *Los caballeros* de Aristófanes, 527, dice: «artesanos de hábiles himnos». Eurípides, en su *Andrómaca*, 477: «entre los obreros, artífices de himnos». El epigrama de la tumba de Píndaro de Antípatro de Sidón, [citado] en la *Antología [griega]*, T. II, p. 28, editada por Jacobs, dice: «al grave herrero de los inmaculados himnos». Pero en la Nemea III, 4, los coreutas son «artesanos de los melodiosos himnos».

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES:

- BOWRA, Cecil Maurice: *Pindari carmina cum fragmentis. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit.* Oxford, Oxford University Press, 1980, 2ª ed.
- GILDERSLEEVE, Basil L.: *Pindar: The olympian and pythian odes.* Amsterdam, Adolf. M. Hakkert, 1965.
- SNELL, Bruno: *Pindari carmina cum fragmentis.* Leipzig, Teubner, 1997, 8ª ed.

TEXTOS Y COMENTARIOS:

- BOECKH, August: *Pindari epinicionum interpretatio latina cum commentario perpetuo fragmenta et indices.* Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963, pp. 53-55, 254-263.
- DAMM, Christian Tobias (recopilación y disposición): *Novum lexicon graecum etymologicum et reale cui pro basi substratae sunt concordantiae et elucidationes homericae et pindaricae.* Berolini, Christian Frederic Voss, 1765.
- DUCHEMIN, Jacqueline (edición, introducción y comentario): *Pythiques (iti, ix, iv, v)* Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

TEXTOS Y TRADUCCIONES:

- BERGUIZAS, Francisco Patricio de: *Obras poéticas de Píndaro en Metro Castellano con el texto griego y notas críticas.* Madrid, Imprenta Real, 1798.
- ORTEGA, Alfonso (introducción, traducción y notas): *Píndaro: Odas y fragmentos. Olímpicas – Píticas – Nemeas – Ístmicas – Fragmentos.* Madrid, Gredos, 1995.

- SANDYS, John: *The odes of Pindar including the principal fragments*. Cambridge, Harvard University, 1968, Loeb Classical Library.
- SOMMER, M. (traducción y notas): *Les Pythiques de Pindare*. Paris, Librairie de L. Hachett et Cie., 1847.
- SUÁREZ DE LA TORRE (edición y traducción): *Pindaro: Obra completa*. Madrid, Cátedra, 2000, 2ª ed.

OBRAS SOBRE PÍNDARO:

- BOWRA, Cecil Maurice: *Pindar*. Oxford, Clarendon press, 1964.
- CROISSET, Alfred: *La poesie de pindare et les lois du lyrisme grec*. Paris, Hachette, 1895, 3ª ed.
- DUCHEMIN, Jacqueline: *Pindare, poete et prophete*. Paris, Les belles lettres, 1955-1956.
- GUILLÉN, Luis Fernando: *Pindaro: Estructura y resortes del quehacer poético*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1975.
- MEAUTIS, Georges: *Pindare: le dorien*. Neuchatel, La Baconniere, 1962.
- NORWOOD, Gilbert: *Pindar*. Berkeley, University of California, 1945.
- RACE, William H: *Pindar*. Boston, Twayne Publishers, 1986.
- TORRES MARTÍNEZ, Raúl: *ἐν ζαθέω χρόνῳ: Apuntes en torno a lo sagrado y lo profano en la poesia de Píndaro. Tesis que para obtener el titulo de Licenciado en Letras Clásicas presenta Raúl Torres Martinez*. México, 1983.
- VILLEMMAIN, Abel François: *Essais sur le génie de Pindare: et sur le poésie lyrique dans ses rapports avec l'élévation morale et religieuse des peuples*. Paris, F. Didot, 1859.

- YOUNG, David C.: "Pindaric criticism (1964)", en *Pindaros und Bakchylides* (Herausgegeben von William Musgrave Calder III und Jacob Stern). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, pp. 1-95.

OBRAS SOBRE LITERATURA GRIEGA:

- BERGLERO TRANSYLVANO, Stephano (edición latina): *Homerus: Odyssea, Batrachomyomachia, Hymni, & Epigrammata graece & latine graeca*. Patavium, 1762.
- COLLI, Giorgio: *La sabiduría griega*. Madrid, Trotta, 1995.
- EDMONDS, J. M. (edición y traducción):
 - *Lyra graeca: being the remains of all the Greek lyric poets from Eumelus to Timotheus excepting Pindar*. London, William Heinemann, 1963, 3 v. Col. The Loeb Classical Library.
 - *Elegy and Iambus: being the remains of all the Greek elegiac and Iambic poets from Callinus to Crates, excepting the Choliambic writers with the Anacreontea*. London, William Heinemann, 1961. Col. The Loeb Classical Library.
- Evelyn-White, Hugh G. (traducción): *Hesiod: The homeric hymns, and homeric*. London, W. Heinemann, 1964. Col. The Loeb Classical Library.
- Firth, Florence M. (selección y arreglo): *The golden verses of pythagoras and other pythagorean fragments*. New Mexico, Sun, 1996 (introducción de Annie Besant).
- García Bacca, Juan David (traducción y notas): *Los presocráticos: Jenófanes, Parménides, Empédocles, Refranero clásico griego, Heráclito, Alcmeón, Zenón, Meliso, Filolao, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo, Metrodoro de Kio, Demócrito*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.