

Aclaraciones sobre unos pasajes problemáticos de la obra de Longino *Acerca de lo sublime* (8.1; 9.9; 17.2; 27.3; 35.2; 36.2; 40.3; 44.1; 44.3)¹

Haris Papoulias²

Recibido: 30 de Abril de 2021 / Aceptado: 2 de Junio de 2021

Resumen. El objetivo de este artículo es ofrecer nuevas propuestas de comprensión, traducción e interpretación de unos pasajes problemáticos del texto de Dionisio Longino, *Περὶ ὕψους* (*Acerca de lo sublime*) que hasta ahora no han sido adecuadamente tratados. Se debatirán soluciones ya propuestas por otros estudiosos y que hasta ahora no han encontrado una acogida unánime y también se propondrán soluciones alternativas y originales, tanto de lectura del texto griego como de su traducción y comprensión. La premisa teórica de fondo es que para un real acercamiento al texto antiguo se necesita una cooperación interdisciplinar, especialmente entre filólogos y filósofos, en cuanto ambas disciplinas, hoy a menudo separadas en el mundo académico, en la antigüedad eran presupuestos fundamentales de la *παιδεία* griega.

Palabras clave: Dionisio Longino, estética griega, filosofía antigua, Sublime, filosofía de la traducción.

[en] Elucidations on some problematic passages in Longinus' treatise *On the Sublime*

Abstract. The aim of this article is to offer new proposals regarding the comprehension, the translation and interpretation, of some problematic passages in Dionysius Longinus' text *Περὶ ὕψους* (*On the Sublime*) that have not been adequately solved so far. Some solutions, already proposed by scholars but until now without a unanimous acceptance, will be taken under exam in order to suggest alternative and original solutions, both for a better reading of the Greek text and for its translation and understanding. The underlying theoretical premise is that an interdisciplinary cooperation is needed for a better approach to the ancient text, especially between philologists and philosophers, as long as both disciplines, today often separated in the academic circles, in ancient times were fundamental elements of the Greek *παιδεία*.

Keywords: Ancient Philosophy, Dionysius Longinus, Greek aesthetics, Sublime, philosophy of Translation.

Sumario. 1. Introducción; 2. La 'ambición intelectual' (8.1). 3. Longino y Moisés (9.9). 4. Un juego de palabras entre griego y latín (17.2). 5. Πολυπρόσωπον: un *hápax* técnico (27.3). 6. Una 'determinación' natural (35.2). 7. Longino hegeliano (36.2). 8. Eurípides, un maestro vulgar, pero sublime (40.3). 9. Longino conspirador (44.1). 10. Las virtudes de la libertad (44.3). 11. Conclusión.

Cómo citar: Papoulias, Haris (2022), Aclaraciones sobre unos pasajes problemáticos de la obra de Longino *Acerca de lo sublime* (8.1; 9.9; 17.2; 27.3; 35.2; 36.2; 40.3; 44.1; 44.3), en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 32, 317-336.

¹ Todas las traducciones son nuestras, excepto indicación contraria.

² IE University, Madrid; hpapoulias@faculty.ie.edu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4870-001X>

1. Introducción

En este artículo se presentarán distintos lugares textuales del tratado de Dionisio Longino *Περὶ ὕψους*, o *Acerca de lo sublime*³, de particular interés filológico-filosófico, tanto para los estudiosos del texto mismo como para los interesados en la cultura antigua y la historia de la estética en general. Todos los casos aquí recogidos muestran el nexo indisoluble entre los aspectos filológicos y filosóficos del texto. El significado está íntimamente enlazado con la comprensión de la palabra y de su sintaxis; a la vez, la palabra misma libera su potencia solamente bajo una adecuada comprensión filosófica. Con esta doble convicción nos hemos acercado al texto de Longino y hemos intentado aclarar unos pasajes que, por una u otra razón, todavía no han encontrado una solución adecuada por parte de los estudiosos.

Procederemos al examen de estos pasajes retomándolos directamente de las dos ediciones críticas actuales más acreditadas del texto griego, la de Donald Russell⁴ y de Carlo Maria Mazzucchi⁵, mientras que las traducciones serán siempre nuestras, aunque a menudo será necesario exponer las de nuestros predecesores, precisamente para evidenciar el cambio del sentido que aquí proponemos. Naturalmente, las traducciones con las que tendremos que confrontarnos más a menudo serán la de Alsina Clota y la de García López⁶, siendo ambas de particular interés para el público español.

2. La ‘ambición intelectual’ (8.1)

Exponiendo los pasajes que nos interesarán en orden de aparición, deberíamos empezar por el conocido pasaje del capítulo 9, párrafo 9, donde por primera vez en la literatura griega se menciona la sagrada escritura de los judíos y más específicamente el libro del *Génesis*. Sin embargo, para explicar el contexto en el que nos encontramos, en primer lugar deberíamos hacer una breve digresión, afrontando el problema inicial que surge al abordar el tema de este capítulo, antes de llegar a la mención de la Biblia judía. El capítulo 9 trata de la primera de las cinco fuentes de lo sublime, según Longino, esto es, del *τὸ περὶ τὰς νοήσεις ἀδρεπήβολον*, ya mencionada por primera vez en 8.1. Esta sería la primera fuente “natural” de sublimidad (la otra sería el *pathos* vehemente, cuyo tratamiento específico no nos ha llegado, aunque en cuanto noción esté omnipresente en el texto). A diferencia de las fuentes adquiridas por medio del arte, las fuentes naturales serían una especie de ‘dones’, algo que se entiende bien pensando el *pathos* como ‘actitud pasional del carácter’ y que, si alguien no posee por naturaleza, es difícil adquirir por ejercicio⁷.

³ Como es sabido, desde hace mucho tiempo se ha puesto en cuestión la identidad del autor de este tratado. Durante siglos se había identificado con el maestro de retórica y filósofo Casio Longino, consejero de la reina de Palmira, Zenobia. Cuando esta opción – justamente – se descartó, surgió un debate que, a pesar de la riqueza de las propuestas y argumentaciones, nunca llegó a una conclusión definitiva, induciendo así a la mayoría de los estudiosos a referirse a nuestro autor como “Pseudo-Longino” o “Anónimo”. Nosotros, en la misma línea de Mazzucchi 2010, mantenemos el nombre de “Dionisio Longino”; nuestras aclaraciones estarán en breve disponibles en el estudio introductorio de nuestra edición del *Acerca de lo sublime* para la editorial Alianza de Madrid.

⁴ Russell 1964.

⁵ Mazzucchi 2010.

⁶ Alsina Clota 1996; García López 1996.

⁷ De todas formas, Longino alude a la posibilidad de cultivar, de alguna manera, incluso las fuentes naturales por medio del ejercicio. «Habrà que cultivar nuestras almas en la medida de lo posible con vistas a la grandeza», nos dice en 9.1.

Ahora bien, ya con este término nos encontramos frente a un primer problema, pues la palabra ἀδρεπήβολον es un *hápax*⁸ que los estudiosos han interpretado de distintas maneras. Muchos han optado por interpretar ‘grandeza de ánimo’ u otras soluciones parecidas, pero claramente se trata de *pensamientos* (νοήσεις). Aún así, sigue siendo difícil su interpretación; Lebègue traduce «la faculté de concevoir des pensées élevées» y Alsina Clota «facultad de concebir nobles ideas»; Russell «Greatness of thought»; Schönberger «die kraftvolle Fähigkeit, erhabene Gedanken zu zeugen»; Lombardo⁹ «lo slancio esuberante dei pensieri»; Mazzucchi «l’aspirazione a vigorosi concetti».

El verbo ἐπιβάλλω significa ‘lanzar’, ‘imponer’, ‘aplicar con fuerza’, etc. La palabra ἐπίβολος alude al ‘emisor’, como en este pasaje: ἐγώ εἰμι ὁ ἄ[γ]ι[ο]ς ἐπίβολος ἀνέμων¹⁰, «yo soy el emisor s[a]n[t]o de los vientos». Los editores alemanes de este texto lo han traducido como ‘Entsender’, que también significa ‘el que manda algo’. De hecho, también la palabra griega contiene algo más que un simple ‘lanzar’. *Epibolē* puede significar imposición, obligación e incluso asalto, intensificada además por el adjetivo ἄδρός, que indica la cualidad de algo potente. Por todo eso, habrá que tener en mente que se trata de una ‘capacidad expresiva’, como bien han percibido Lebègue¹¹ (‘faculté’) y Schönberger¹² (‘Fähigkeit’). No obstante, creo que la palabra ἀδρεπήβολον, en sí misma, tiene un significado negativo que aquí se invierte positivamente sólo gracias a la puntualización de que se trata de algo *intelectual*. En las únicas dos apariciones más tardías de este término, procedentes de la *Antología* astrológica de Vetio Valente (siglo II d.C.), el término se emplea para calificar a aquellos que nacen bajo una conjunción de planetas muy negativa¹³. Lo interesante es que se emplea con una especificación parecida a la utilizada por Longino, sólo que esta vez no se trata de algo intelectual (περὶ τὰς νοήσεις) sino de malas acciones (ἀδρεπηβόλους περὶ τὰς πράξεις). Por eso, creo que la palabra ‘ambición’ es muy adecuada: su origen latino indica algo positivo (solicitud, asunción de cargos, etc.) y sólo más tarde acabó indicando algo negativo, una insistencia y esfuerzo excesivos. Así que, añadiéndole un matiz se puede entender tanto como algo negativo (la ambición de riquezas materiales) como algo positivo (la ambición intelectual).

3. Longino y Moisés (9.9)

Volviendo a nuestro objetivo principal, podemos decir que el capítulo 9 trata precisamente de esta ‘ambición intelectual’, ilustrada con ejemplos hesiódicos y homéricos en el fragmento en que, verbigracia, dice Longino:

ταύτη καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης, οὐχ ὁ τυχὼν ἀνὴρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε ἀξέφηνεν, εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τῶν νόμων «εἶπεν ὁ Θεός», φησί, — τί; «γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο.»

⁸ Longino mismo nos dijo que ya había empleado el mismo término en su texto sobre Jenofonte, ahora perdido; cf. 8.1: τὸ περὶ τὰς νοήσεις ἀδρεπήβολον, ὡς κὰν τοῖς περὶ Ξενοφώντος ὠρισάμεθα.

⁹ Lombardo 2007.

¹⁰ *Papyri Graecae Magicae* XII, 233, en Preisendanz & Henrichs 1974, vol. 2.

¹¹ Lebègue 1939.

¹² Schönberger 1988.

¹³ Kroll 1973: 43 y 47.

Este pasaje es de máxima importancia, como ya hemos dicho, por ser el primero de toda la literatura griega en el que aparece una cita de las sagradas escrituras judías. Además, precisamente el tema del *Fiat lux* bíblico, dará lugar en la Francia del siglo XVII al debate que iba madurando y que hoy conocemos como la *Querelle des Anciens et des Modernes*¹⁴. Sin embargo, parece que precisamente debido a la gran importancia que este pasaje ha supuesto para la historia de las ideas, se han olvidado “detalles” que no son tales. Como demostración de ello, insistamos sólo en el hecho de que si dichos detalles se hubiesen enfocado apropiadamente, nunca habrían surgido ciertas teorías extravagantes como la que quiso pintar a Longino como un griego convertido al judaísmo (siguiendo, quizás, el paradigma de Cecilio de Caleacte), exaltando así más de lo debido la innegable importancia de esta mención, cuyo significado podría ser más bien lo contrario: una evidencia de la poca familiaridad de Longino con las escrituras judías.

En cualquier caso, no es nuestro objetivo aclarar estas cuestiones, pues nos llevaría a reconsiderar el tratado casi en su totalidad. Como decíamos al comienzo, aquí nos centraremos en dos puntos del mencionado pasaje, cuya importancia no podría pasar desapercibida al estudioso que tratara de interpretarlos.

El primero tiene que ver con la manera en la que Longino nombra a Moisés: ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης, esto es, según la manera de traducir no sólo de los estudiosos españoles (García López y Alsina Clota), sino la que indudablemente sería la manera más habitual de traducir en todos los idiomas y versiones modernas del texto: «el legislador de los judíos». A nuestro modo de ver, se trataría de un caso típico en el que nuestra formación cultural proyecta su sombra sobre lo dicho por alguien que no pertenece a ella. Longino claramente se refiere aquí a Moisés, ¿qué otra traducción sería, pues, preferible? Obsérvese que Longino no dice ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης, sino θεσμοθέτης y que, según nuestra propia manera de entender el texto sería: «el que estableció las normas de los judíos», ya que hoy carecemos de una palabra que corresponda a este término (θεσμοθέτης). Quizás una investigación histórica demostraría que otros términos actuales podrían expresar con mayor fidelidad el sentido dado por Longino, como por ejemplo ‘magistrado’ u otros, dependiendo de los distintos papeles de los funcionarios públicos en las asambleas grecohablantes en el primer siglo del imperio romano. Hasta que una investigación de este tipo pueda esclarecer dicho asunto, para nosotros será suficiente reparar sobre la diferencia entre θεσμός y νόμος en la cultura clásica.

Basándose en la interpretación de dicha diferencia, Mazzucchi ha sostenido que, expresándose así, Longino quería mostrar su admiración hacia la figura de Moisés, ya que θεσμός, según el filólogo italiano (y también según una idea bastante presente entre los estudiosos de la cultura griega) sería algo más respetable, e incluso venerable, que νόμος. ¿Por qué? ¿Por qué, por ejemplo, las leyes de Dracón se llamaban θεσμοί, mientras que las de Solón se llamaban νόμοι (aunque Solón mismo se refería

¹⁴ Boileau, en sus *Reflexiones críticas* (1694) retoma este pasaje como ejemplo extraordinario de sublimidad. Será precisamente la tesis de Boileau la que marque el comienzo de la *Querelle*, dirigida después contra Huet y más tarde contra Le Clerq. El *Fiat lux* seguirá suscitando gran admiración, desde Hegel hasta nuestros días (véase Saint Girons 1993). Además, recordemos que esta cita de Longino constituye uno de los pocos documentos escritos que atestiguan la pervivencia del *Acerca de lo sublime* en Bizancio; Juan de Sicilia (siglo X u XI) la mencionará como ejemplo de noción solemne (σεμνή), subrayando que Longino había demostrado gran admiración por el personaje de Moisés (Mazzucchi 2010: 176).

a ellas como θεσμοί)?¹⁵ Nosotros, sinceramente, lo desconocemos, y tampoco hemos encontrado una explicación satisfactoria en otras fuentes¹⁶.

Comentando a Aristóteles, García Valdés explica que θεσμοί «son las normas que la conciencia común acepta en el tiempo arcaico, consideradas procedentes de la voluntad divina», mientras que «cuando las leyes son obra de la razón humana y fruto del voto de la Asamblea tendrán el nombre de νόμοι». ¹⁷ Y así es. Θεσμοί era algo arcaico; quizás por eso Mazzucchi sostiene que el θεσμοθέτης sería, supuestamente, el «legislador de leyes divinas»¹⁸. Ostwald determina mejor el sentido de la palabra, ya que lo “superior” implícito en el sentido de este término, sería más bien una característica de un legislador «*apartado* de la comunidad por la que crea las leyes»; es decir, podría perfectamente tratarse de un caso especial del todo humano y no necesariamente divino¹⁹. Dicho de otra forma: lo único que sabemos con certidumbre es que los θεσμοί son más antiguos que los νόμοι y *solamente por esta razón* a menudo se suele inferir que fueran también más sagrados, aunque nada avala esta hipótesis.

Sin embargo, en la elocuente explicación de García Valdés no se encuentra nada parecido. Y si quisiéramos llevar la interpretación hasta los límites, podríamos más bien sostener lo contrario de Mazzucchi, siguiendo precisamente la línea de su misma argumentación: ya que θεσμός es algo ‘divino’ y arcaico, lo que verdaderamente sería honorable para un griego de la época clásica (y todavía más para un griego nostálgico de aquella época como es Longino), es precisamente lo construido por la comunidad política y no por la sociedad arcaica de privilegios políticos (tiranos y nobleza de sangre) o religiosos (chamanes y oráculos). De la misma opinión era Pohlenz cuando escribía que «los νόμοι eran el epítome del orden legal, considerado como el sello distintivo de la libre creación de la vida comunitaria, algo inalienable que les proporcionaba una superioridad con respecto a los barbaros»²⁰. Así que, si Longino tuviera que mostrar su respeto y admiración hacia una noción particular de justicia, esta habría sido la del νόμος, por su indiscutible centralidad en la vida griega, como demuestra Jaeger²¹.

Podríamos alargar estas disquisiciones indefinidamente, pero observemos cómo a partir de una hipótesis muy incierta (la preeminencia de lo arcaico) se puede llegar a suponer la afinidad e incluso la adhesión de Longino al judaísmo. Para nosotros, el empleo de este término (θεσμοθέτης) indicaría más bien su desconocimiento, o mejor dicho, la superficialidad de su conocimiento de las tradiciones judías. De hecho, si Longino hubiese tenido una relación directa con la Biblia, esta habría sido a tra-

¹⁵ Davies 2011: 1, n. 2.

¹⁶ Véase Ostwald (1969: 16 n.8)

¹⁷ Aristóteles 1984: 58, n.15.

¹⁸ Mazzucchi 2010: 313.

¹⁹ Resumiendo los puntos expuestos anteriormente en su estudio, Ostwald (1969: 19) apunta que θεσμός, relacionado con el verbo τίθημι, «is a thing imposed by a higher power upon those for whom the authority of the imposing agency makes the θεσμοί an obligation. If we apply this to the sense of ‘statute’, we may conclude that θεσμοί is a law given by a lawgiver who is thought of as standing apart from and above the persons upon whom his law is binding».

²⁰ Pohlenz 1953: 428.

²¹ Véase Jaeger 1982; lo mismo se percibe en estudios dedicados a cuestiones afines, como el arriba mencionado Davis 2011, relacionado con la inscripción y conservación material de las leyes. En todo este extenso estudio, aparece sólo una mención ocasional a los θεσμοθέται (p.18) sin importancia, mientras que, basándose en una multitud de fuentes (Demóstenes, Isócrates, Plutarco, *et al.*), Davis trata siempre y exclusivamente de los νόμοι, hablando tanto de Dracón como de Solón.

vés de la traducción de los LXX, en los cuales, empero, nunca se emplea la palabra θεσμοθέτης.

Más allá del significado arcaico de θεσμός, lo que sí conocemos mejor es el significado de θεσμοθέτης en la Atenas de época clásica, cuando el sentido arcaico ya había desaparecido (y no se entiende por qué habría de volver cuatro siglos más tarde). Así pues, en Atenas, el θεσμοθέτης no era alguien ‘sagrado’ sino un simple magistrado que no *promulgaba* leyes²², sino que ponía por escrito las ya transmitidas por la tradición, algo parecido a lo que de hecho hizo Moisés o a lo que en cualquier caso parecía a un greco-romano de aquel entonces.

Es cierto que Hesíquio, una de las fuentes de Mazzucchi, llama al θεσμόν «θεῖον νόμον»²³; no obstante, a continuación, bajo la voz θεσμοθέται Hesíquio apunta simplemente la palabra ἄρχοντες, esto es, el cargo ateniense de los seis ἄρχοντες, nombrados anualmente²⁴; y también añade: οἱ τῶν νόμων ἐπιμεληταί «los *cuidadores* de las leyes», sin referencia alguna a nada “más respetable”. Otra fuente para verificar lo dicho es Filón de Alejandría que, además, podría haber sido la fuente indirecta de Longino, si suponemos que fue su alumno²⁵.

En el *Corpus* de Filón el término solo aparece dos veces y ambiguamente, ya que no está claro si se refiere a Moisés o a Dios mismo: en una ocasión, hablando de la ‘palabra legisladora’ (θεσμοθέτη λόγῳ)²⁶; la segunda en un pasaje donde Dios (y no Moisés) sería θεσμοθέτης²⁷ – pero también donde los diez mandamientos serían ‘diez leyes’, esto es, νόμοι. Sin embargo, hay que hacer notar que, en otro pasaje, Filón dice mucho más claramente que Dios es νομοθέτης καὶ πηγὴ νόμων, es decir, «legislador y fuente de las leyes»²⁸, algo que nos muestra claramente que la palabra νομοθέτης no era percibida como inferior respecto a la de θεσμοθέτης.

De hecho, el pasaje crucial de *Éxodo* 24.12, en la traducción de los LXX, suena así: καὶ δώσω σοι τὰ πυξία τὰ λίθινα, τὸν νόμον (en hebr.: תּוֹרָה, *tôrâh*) καὶ τὰς ἐντολάς, ἃς ἔγραψα νομοθετῆσαι αὐτοῖς, es decir, «y te daré las tablas de piedra con la ley y los mandamientos que he escrito para que los difundas» (aquí, ‘difundir’ proviene del verbo mismo νομοθετέω, ‘promulgar leyes’, por la raíz νέμω: ‘repartir, distribuir’ y de ahí ‘propagar, esparcir’²⁹). Bréhier, en su capítulo dedicado a la Ley en la filosofía de Filón³⁰, no sólo no habla de θεσμός sino que, bien al contrario, subraya la equivalencia entre *Torah* y Νόμος en los textos-clave del *Pentateuco*, citando numerosos testimonios en el *Corpus* filoniano.

Todo eso nos sugiere al menos que, muy probablemente, Longino no tenía un conocimiento preciso de estos argumentos (y la paráfrasis del *Génesis* que veremos ahora lo confirma). Si llamó así a Moisés, era porque sabía que, según la tradición judía, Dios dio las leyes y Moisés las estableció poniéndolas por escrito.

²² Cf. Aristóteles, *Pol.* 3.4; véase el comentario de García Valdés (*supra* n.15) y también Ostwald 1969: 175.

²³ Latte 1953: entrada no. 379.

²⁴ Aristóteles, *Const. Ath.* 3.4.

²⁵ Mazzucchi 2010: 313-320.

²⁶ Filón, *De migratione Abrahami* 23.

²⁷ Filón, *Quis rerum divinarum heres sit* 167.

²⁸ Filón, *De sacrificiis Abelis et Caini* 131.

²⁹ Cf. Laroche 1949.

³⁰ Bréhier 1908: 11-34.

Entre las numerosas referencias diseminadas por toda la literatura griega, creemos que la mejor para entender estos términos es la octava epístola atribuida a Platón, donde se recomienda a los siracusanos practicar unos hábitos que favorezcan, en primer lugar, el bien del alma, después el del cuerpo y por último la riqueza material; una vez adoptada y experimentada dicha ‘costumbre’ (ἀπεργαζόμενος θεσμός), se procederá a transformarla en ‘ley’ (νόμος) que les garantizará una vida feliz³¹.

Burkert, muy atento a los distintos matices de la palabra θεσμός, la piensa como ‘Satzung’ (‘reglamento’)³² y en otro contexto, como «die Ordnung des normalen Lebens», «el orden de la vida normal», establecido después de los arrebatos festivos³³. Resulta también interesante su étimo más detallado, relacionado con el festival de los θεσμοφόρια, que indicaría algo próximo a ‘niedergelegt’, ‘lo que resta’, los ‘restos’³⁴. En este sentido, θεσμοί serían las costumbres establecidas en cuanto persistentes en el tiempo. Para concluir nuestra argumentación sobre este problema, añadiremos que esto último explicaría bien por qué Longino añade inmediatamente después la expresión οὐχ ὁ τυχὼν ἀνὴρ, «un hombre nada común», con la intención de aportar un matiz característico que el sentido común de θεσμοθέτης no conlleva. Si el término θεσμοθέτης denotara de por sí una cierta sacralidad, el añadido resultaría de hecho un pleonasma inútil.

El segundo punto interesante en este pasaje es la cita de la Biblia que, como ya hemos mencionado, no es literal, sino una paráfrasis. Después de un juego de “pregunta y respuesta”, que él mismo explicará en el capítulo 18, Longino pasa a recitar las palabras bíblicas de memoria. Hasta donde sabemos, nadie ha reparado aún en un detalle más importante que el mero hecho de recitar de memoria. En la primera frase, Longino escribe γενέσθω φῶς (imperativo del aoristo de voz media) que, una vez más, todos los estudiosos traducen como «que se haga la luz...etc.». En realidad, los LXX (*Génesis* 1:3) dicen: γενηθήτω φῶς (imperativo del aoristo de voz pasiva). Se trata de un detalle revelador que, pese a lo complicado de verterlo al castellano (quedaría algo así como «que la luz sea hecha») no deberíamos pasar por alto.

¿Es casual que Longino, citando de memoria, transforme el verbo pasivo en medio? ¿O quizás es un indicio de que esta forma tenía más sentido según su mentalidad pagana?³⁵ Cuando los LXX dicen «hágase la luz», se supone que, de acuerdo con la teología judía, Dios crea la luz *ex nihilo*. Cuando Longino cita de memoria y vierte el verbo en voz media, parece decir que, *por medio* de la palabra divina, la luz, preexistente en la mente divina, ‘nace’, ‘se hace’ o ‘deviene’ por sí sola, como si describiera un ‘pasar en acto’ de algo que, aunque antes existiera, era sólo en potencia. Es decir, podríamos estar frente a una versión demiúrgica de la creación judía, de manera no muy distinta a como ha sido interpretada también por pensadores cristianos educados según los dictámenes de la παιδεία griega, como Orígenes, y que más tarde habrían sido condenados por herejes. En todo caso, a pesar de su unicidad, y al contrario de lo que se ha sostenido a veces, la mención de la Biblia por parte de Longino muestra la poca familiaridad de un pensador pagano con el mundo judío.

³¹ Platón, *Ep.* VIII, 355b.

³² Burkert 2011: 314.

³³ *Ibid.*: 211

³⁴ *Ibid.*: 367.

³⁵ En la *Teogonía* de Hesíodo, por ejemplo, este mismo verbo se emplea dieciocho veces y siempre en voz media; agradezco a la profesora Mercedes López Salvá la indicación de este importante detalle.

4. Un juego de palabras entre griego y latín (17.2)

En el capítulo 17, Longino retoma la vieja idea del *Ars est celare artem* y subraya cómo los oradores antiguos escondían magistralmente el empleo de figuras retóricas. Según él, lo sublime y el *pathos* son las mejores estrategias para ocultar todo artificio. Como ejemplo menciona el juramento de Demóstenes en su *Discurso sobre la corona*: «¡por los [caídos] en Maratón!»³⁶. Y concluye con este comentario:

τῖνι γὰρ ἐνταῦθ' ὁ ῥήτωρ ἀπέκρυψε τὸ σχῆμα; δῆλον ὅτι τῷ φωτὶ αὐτῷ. σχεδὸν γὰρ ὥσπερ καὶ τὰ μυδρὰ φέγγη ἐναφανίζεται τῷ ἡλίῳ περιανγούμενα, οὕτω τὰ τῆς ῥητορικῆς σοφίσματα ἔξαμαυροῖ περιχυθὲν πάντοθεν τὸ μέγεθος.

Aquí, ¿de qué medio se ha servido el orador para ocultar la figura? Está claro: por medio de la luz misma. Así como la iluminación tenue desaparece en el amanecer del sol, los sofismas de la retórica se ennegrecen por la propagación de la grandeza por doquiera.

Hemos centrado nuestra atención en el uso de la palabra φέγγη en la metáfora que establece una semejanza entre las figuras retóricas y lo sublime, por una parte, y por otra, entre la luz tenue de las velas y el amanecer del sol. Nótese que Cicerón empleaba la palabra *lumina* para traducir en latín σχήματα (*figurae*)³⁷, no por una efectiva relación gramatical entre los dos términos, sino porque las figuras serían como el brillo del ornamento que impresiona inmediatamente al ojo. Aquí, de una manera muy parecida, Longino emplea la palabra φέγγη, que no sólo no tiene un sentido retórico, sino que literalmente sería la traducción de los *lumina* de Cicerón. Además, es curioso que Longino la emplea inmediatamente después de haber hablado de una figura, recomendando su ocultamiento; es decir, da la impresión de haber creado un juego de palabras, retomando en griego la expresión latina y desarrollándola, por un lado, según el aspecto figurativo griego (luz-sol-etc.) y por otro lado según su contenido latino ('figura retórica').

5. Πολυπρόσωπον: un hápax técnico (27.3)

En el capítulo 27, Longino habla de los efectos del cambio repentino de un discurso que, narrado en tercera persona pasa a hacerlo en primera. En el párrafo 27.3 aparece la frase:

ὁ μὲν γὰρ Δημοσθένης κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον ἐπὶ τοῦ Ἀριστογείτονος ἐμπαθὲς τὸ πολυπρόσωπον καὶ ἀγχίστροφον παρέστακεν.

De manera poco diferente, Demóstenes, en su discurso *Contra Aristogitón*, presentó el πολυπρόσωπον lleno de pasión y con variaciones repentinas.

La palabra πολυπρόσωπον, que etimológicamente significa 'la multitud de personas', a nuestra manera de ver no suele ser adecuadamente traducida por los estu-

³⁶ Demóstenes 1966: Or. XVIII, 208.

³⁷ A modo de ejemplo, entre otros lugares, véase: Cicerón, *Or.* 83: *uerborum collocationem illuminat jis luminibus quae Graeci... σχήματα appellant*; y Brutus, 275: *Erant autem et uerborum et sententiarum illa lumina, quae uocant Graeci σχήματα, quibus tan quam insignibus in ornatu distinguebatur omnis oratio*; véase Moussy 1999: 543-552.

diosos modernos. Por ejemplo, García López y Alsina Clota traducen en perífrasis: «el cambio de personas» y así también Russell («variation of person»). La razón de todos los que traducen según la etimología del término se explica por el hecho de que hoy no hay ninguna supervivencia del término en ámbito técnico, como por ejemplo cuando se habla de la ‘hipérbole’ usando la misma palabra griega. Ningún manual de retórica antigua o moderna que hayamos podido consultar retoma esta figura.

Aun así, leyendo el texto griego resulta claro que la intención de una sustantivación como ésta por parte de Longino – que de otra forma sería innecesaria – es referirse a algo técnico, esto es, a una figura de dicción. En este sentido, sería un *hápax* en el sentido retórico, ya que los pocos empleos de la misma palabra antes de Longino se refieren siempre y únicamente a su sentido etimológico, indicando literalmente una multitud de personas o caras. Después de Longino aparece una única vez en sentido técnico en un comentario a la *Retórica* de Aristóteles, indicando las palabras compuestas o el empleo de la misma palabra πολυπρόσωπον para señalar una composición de dos elementos (por ejemplo: llamar al cielo πολυπρόσωπον por tener estrellas y signos zodiacales); eso -nos dice el comentarista- hemos de considerarlo como algo ‘frío’³⁸, refiriéndose a esta cualidad negativa del discurso que ya Longino había tratado al comienzo de su exposición. El caso más interesante que confirma, de alguna manera, nuestra intuición de que se trata de una sustantivación técnica, se puede encontrar en una mención de este término en la tradición retórica bizantina como una especie de ‘antimetáthesis’³⁹, esto es, el uso de la misma palabra en dos sentidos diferentes; algo que nos acercaría al sentido del comentario aristotélico.

Sin embargo, el uso que hace Longino no parece ser este; sino más bien el que le dio en 12.1, donde rechazó la opinión de los expertos sobre el sentido de la ampliación, proponiendo el suyo; también aquí parece introducir un *hápax* técnico, de su invención.

6. Una ‘determinación’ natural (35.2)

En el párrafo 35.2 se presenta una frase con una palabra corrupta:

ὅτι ἡ φύσις οὐ ταπεινὸν ἡμᾶς ζῶον οὐδ’ ἀγεννὲς ἐ++κρινε τὸν ἄνθρωπον
que la naturaleza no * * * nosotros, el ser humano, como animal dócil e innoble

La palabra corrupta en el *Codex Parisinus gr. 2016* (el primer manuscrito bizantino del texto y única fuente común de todos los posteriores) se presenta con dos caracteres dañados: ἐ++κρινε. Alsina Clota no ofrece explicación alguna y sin embargo traduce: «no nos ha creado». Russel y Lombardo, con razón, han pensado en un compuesto del verbo ἔκρινε, ‘juzgó’. Seager ha señalado un innecesario ἔκτισε, ‘construyó’ o ‘creó’. Mazzucchi mantiene ἔκρινε y Fyfe, que sostiene lo mismo,

³⁸ Διπλοῦν ὄνομά ἐστι τὸ πολυπρόσωπον ἥτοι σύνθετον· τὸ γοῦν καλέσαι τὸν οὐρανὸν πολυπρόσωπον διὰ τὰ ἄστρα καὶ τὰ ζῴδια ἐστι ψυχρόν (174 b33; cf. Rabe 1896).

³⁹ Cf. Gojgar 2017: 146. Aquí, al comienzo del tratamiento de la figura de la *antimetáthesis* se indica inmediatamente la equivalencia entre ambos términos: «σε μαί νυμeste *poliprosopon*», esto es, «también llamada πολυπρόσωπον».

lo interpreta como ‘permitió’. Selb propone ἐξέκρινε⁴⁰, del verbo ἐκκρίνω, ‘elegir’. Aunque García López no ofrece ninguna aclaración sobre el asunto, debe ser esta la *lectio* que ha seguido, pues su traducción reza así: «la naturaleza no ha elegido al hombre para un género de vida bajo e innoble...». Creemos que la palabra más adecuada sería ἐπέκρινε, del verbo ἐπικρίνω, esto es, ‘determinar, sentenciar’ o simplemente ‘considerar’. Que la naturaleza haya ‘elegido’ al hombre, significaría que, al principio, el hombre vivía como los otros animales, y que un día la naturaleza lo eligió a él para elevarlo a un rango más alto, algo que, evidentemente no resulta apropiado. Además, ἐκκρίνω no significa solamente ‘elegir’ sino también y – nos atreveríamos decir –principalmente– ‘expulsar algo’ en el sentido de expulsión de una sustancia por el organismo⁴¹, o del humo que desprende el fuego⁴². Al contrario, ἐπέκρινε no sólo no presenta ningún sentido inconveniente, sino que también incluye el sentido de ‘escoger’ algo o a alguien⁴³. Aquí significaría que «la naturaleza no nos determinó a nosotros, al ser humano, como animal dócil e innoble».

7. Longino hegeliano (36.2)

En el capítulo 36, Longino presenta su tesis sobre el arte como auxilio a la naturaleza. En concreto, en 36.2 sostiene que, aunque sumáramos todos los errores de los grandes autores, no resultarían ser más significativos e importantes que los logros positivos y los beneficios que han ofrecido a la humanidad. Y concluye:

διὰ ταῦθ' ὁ πᾶς αὐτοῖς αἰὼν καὶ βίος, οὐ δυνάμενος ὑπὸ τοῦ φθόνου παρανοίας ἀλῶναι, φέρων ἀπέδωκε τὰ νικητήρια, καὶ ἄχρι νῦν ἀναφαίρετα φυλάττει (...).

La traducción de García López es esta:

Por esto, toda la posteridad y todas las generaciones⁴⁴, a los que la envidia no puede tachar de dementes, decretaron y les otorgaron los premios de la victoria, que hasta hoy guardan sin que nadie se los pueda arrebatarse (...)

Por su parte D. Russell traduce:

Posterity and human experience – judges whose sanity envy cannot question – place the crown of victory on their heads. They keep their prize irrevocably (...)

De manera similar interpretan el pasaje muchos otros editores; nuestra propuesta es completamente distinta con respecto a las demás. La locución πᾶς αἰὼν καὶ βίος, no es, por cierto, una locución fácil de traducir porque, literalmente, significa «todo siglo y vida». Solo una expresión idiomática podría expresar el sentido de lo que quiere decir Longino. En realidad, ‘posterity’ y ‘human experience’ son solamente

⁴⁰ Kopidákēs 1990: 270-271.

⁴¹ Cf. Aristóteles, *De generatione animalium*, 765b 9-10: καὶ ἐκκρίνειν σπέρμα ἔχον τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶδους ἄρρεν.

⁴² Filodemo, *Περὶ σημειώσεων*, col. 53, 1.22-3: καὶ ἐπὶ πάντων καπνὸν ἐκ πυρὸς ἐκκρινόμενον.

⁴³ Como en Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica*, I, 75.4), cuando se dice que el consejo de los Treinta ἐπέκρινον ἐξ ἑαυτῶν ἓνα τὸν ἄριστον.

⁴⁴ Alsina Clota: «toda la posteridad y todas las generaciones subsiguientes».

interpretaciones de palabras griegas. Ya solo con decir ‘posteridad’, perdemos lo referido al pasado, pues *πᾶς αἰὼν* es ‘todo tiempo’ y no sólo el ‘tiempo futuro’⁴⁵.

Tampoco la referencia de García López y Alsina Clota (quizás en el espíritu de Lebègue: «posteridad y generaciones») nos parece elegante. Mazzucchi, excesivamente fiel a la letra, traduce «posteridad y vida», aunque, naturalmente, es difícil entender qué significa aquí «vida», ya que nadie hoy emplea este término con la misma amplitud (o al menos con la misma frecuencia en expresiones idiomáticas) como la que tenía el *βίος* antiguo.⁴⁶ De hecho, tampoco se trata del simple *βίος*, sino de *πᾶς βίος*, literalmente, de ‘toda vida’, en el sentido de ‘todas las maneras de vivir’.

Además, para Longino, *πᾶς αἰὼν καὶ βίος* forman un sujeto único, algo que podemos averiguar fácilmente por el hecho de que, en cinco ocasiones, emplea verbos y participios en tercera persona singular (*οὐ δυνάμενος ... ἀλῶναι; φέρων ἀπέδωκε ... φυλάττει*), es decir, refiriéndolos siempre al mismo sujeto y que, como se puede apreciar en las traducciones antes mencionadas, se pierde completamente. Lo cierto es que disponemos de una noción moderna capaz de traducir con exactitud lo que Longino quiere decir y esta noción no es otra que el conocido ‘Espíritu del tiempo’. Su adecuación al sentido de Longino es evidente, especialmente si tenemos en cuenta el resto de nociones que se le atribuyen y que en ninguna otra versión moderna lograba dar la fuerza expresiva de Longino:

Por esta razón, el espíritu del tiempo, que no se puede alienar por el resentimiento, se encargó de otorgarles los [laureles] de la victoria, guardándoselos íntegros hasta ahora (...)

Aun así, si dicha noción fuera algo exclusivamente moderno, la sospecha de su perfecta adecuación a la palabra antigua seguiría presente, dando la impresión de un anacronismo excesivo. Por eso tenemos que apuntar que el conocido concepto de la filosofía alemana *Zeitgeist*, en realidad proviene a su vez de la traducción del latín *genius seculi*, empleada por Herder en su crítica al filólogo Klotz⁴⁷ – y precisamente de eso se trata: del ‘ingenio del siglo’. Sólo más tarde se dará a conocer al gran público gracias a la resonancia adquirida por medio de la filosofía hegeliana de la historia. Esta sería la única manera de reunir en un sujeto único, no sólo la ‘posteridad’ sino el tiempo en general, con toda ‘mentalidad’ o ‘manera de vivir’ y que, además – según nos dice Longino con un golpe de genialidad de verdadero filósofo de la historia *ante litteram* – permanece incorruptible (*οὐ δυνάμενος ... ἀλῶναι*), es decir, en oposición

⁴⁵ Véase Degani 1961. El estudioso italiano, después de haber indagado los orígenes del término *αἰὼν*, afirma que, en principio, debería ser entendido como algo parecido a la ‘duración de la vida’, e incluso como ‘fuerza vital’. «*Αἰὼν*, infatti, indica il “tempo” della vita visto nella sua continuità, non nella sua puntualità: è la *totalità* della vita (...)» (*ibid.*, p.42). Su combinación con la palabra *βίος* no parece ser accidental: es mucho más probable que Longino quisiera referirse, no al pasado y al futuro banalmente entendidos, sino al tiempo de los dioses (= *αἰὼν*) y a la vez al tiempo de los seres finitos (= *βίος*), según una mentalidad característica de la tradición órfica, como se aprende por los casos estudiados por Degani (por ejemplo, en *ibid.*, pp. 104-105).

⁴⁶ En griego moderno, la palabra *βίος* sigue teniendo la misma diferencia respecto de la palabra *ζωή*; pensemos en la expresión idiomática *βίος καὶ πολιτεία*. Desde las ‘vidas de los santos’ bizantinas, hasta la conocida novela de N. Kazantzakis, *Zorba el Griego*, (cuyo título original es *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ἀλέξη Ζορμπᾶ*) significa, precisamente, la vida y los hechos, los acontecimientos o las aventuras, del protagonista, más allá de la mera vida biológica.

⁴⁷ Meumann 2012: 283-291.

a los actores finitos y corruptibles de la historia, sujetos a las pasiones y a la locura (παράνοια).

8. Eurípides, un maestro vulgar, pero sublime (40.3)

En el capítulo 40, se presentan distintas dificultades, tanto filológicas como filosóficas, interdependientes unas de la otras. Aquí, Longino trata de la estructura de la oración y de cómo una construcción hábil puede resultar sublime, aunque contenga elementos inapropiados, como, por ejemplo, palabras vulgares. Después de citar un verso de *Heracles* del trágico ateniense, procede a su comentario:

σφόδρα δημῶδες τὸ λεγόμενον· ἀλλὰ γέγονεν ὑψηλὸν τῇ πλάσει ἀναλογοῦν· εἰ δ' ἄλλως αὐτὸ συναρμόσεις, φανήσεταί σοι διότι τῆς συνθέσεως ποιητῆς ὁ Εὐριπίδης μᾶλλον ἔστιν ἢ τοῦ νοῦ·

El primer punto donde resulta insatisfactorio el original es el γέγονεν ὑψηλὸν τῇ πλάσει ἀναλογοῦν, ya que literalmente significaría:

Aunque la locución sea notablemente plebeya, se ha hecho sublime correspondiendo [por analogía] a la creación.

Es indicativo de esta dificultad el hecho de que todas las versiones modernas superan el problema por medio de perífrasis y conjeturas, pero sin justificarlas, como p.ej. Lebègue: «à la convenance de l'arrangement des mots» y de manera parecida Alsina Clota: «por efecto de una adecuada ordenación de las palabras»; García López, en el espíritu de Russell: «por su conformidad con la situación en la obra».

Pasando a la frase siguiente, en todas las versiones se lee algo parecido a esto:

si lo ordenas de otra forma, entenderás por qué Eurípides es más poeta por la composición que por el pensamiento.

Pero ¿qué significa realmente este pasaje? Asumiendo que Eurípides sea un poeta sublime, más por saber cómo emplear correctamente las técnicas que por sus ideas, la frase citada poco antes por Longino debería ser considerada un ejemplo de esta afirmación. Entonces, si es así, ¿por qué Longino propondría modificarla para que quede claro el sentido de su afirmación? ¿No es precisamente por la forma eurípidea por lo que su afirmación resultaría ser correcta? Y ¿cómo cabría llevar a cabo dicha modificación?

Si intentáramos ser fieles al texto (visto que de todas formas nadie ha propuesto una enmienda del original), el sentido del pasaje se volvería completamente incomprensible. Una solución decisiva ha sido propuesta por M. Gigante⁴⁸. Aunque los varios editores desconociesen su artículo, deberían haber observado la *lectio* de la edición de Rostagni⁴⁹, presente en la bibliografía general, pero que por lo visto nadie ha consultado. También, se podrían haber consultado otras ediciones, como la de

⁴⁸ Gigante 1983: 79 ss.

⁴⁹ Rostagni 1947: 122.

Ruhnken y Kayser, aunque por alguna razón no se han recogido en las notas de la edición crítica de Mazzucchi. Rostagni, en efecto, ya integra la locución de esta manera: $\tau\eta\ \pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\acute{\nu}\langle\tau\omega\varsigma\rangle$ y traduce: «conformemente alla struttura».

Ahora bien, su enmienda del texto griego es correcta, pero no lo es su traducción final, ya que $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ no podría ser «estructura» (pero aún menos correctas serían las propuestas vistas poco antes: «composición de las palabras» etc.), ya que – como señala bien Gigante⁵⁰ – el valor técnico de este término es el de ‘invención’, de *fictio*, mientras que ‘estructura’ sería $\sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\alpha\zeta\iota\varsigma$, $\tau\acute{\alpha}\zeta\iota\varsigma$ o *dispositio*. En fin, Gigante piensa que después de $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\acute{\nu}\langle\tau\omega\varsigma\rangle$ se haya perdido $\tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\chi\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ (‘de las figuras’). Aunque no podríamos considerar como absolutamente cierta una pérdida tan grande, especialmente si tenemos en cuenta que nadie más señala un indicio paleográfico a favor de cualquier tipo de pérdida o de corrupción, creo que deberíamos considerarla muy probable en cuanto insinuada por el sentido de la *analogía*. Por eso, podríamos acoger el $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\acute{\nu}\langle\tau\omega\varsigma\rangle$ (señalándolo en traducción así: «<de manera> análoga»), mientras que podríamos considerar el $\tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\chi\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ sólo como conjetura, aunque la más probable, indicándola en la traducción entre corchetes para dar un sentido completo a la frase.

Ahora bien, que $\tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\chi\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ sea la pieza que falta se puede fundamentar de manera doble. En primer lugar, la expresión $\tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\chi\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ ya la podemos encontrar en el texto, en 8.1, y no sería extraño si aquí fuera repetida con tanta insistencia. En segundo lugar, como señalábamos antes, que la $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ se refiera a la frase eurípidea citada – según la manera habitual (y errada) de leer el texto – no tendría ningún sentido porque establecería una analogía entre la «composición de palabras» (o lo de García López: la «situación de la obra», que, empero, resulta completamente ininteligible) y «lo sublime». Sin embargo, la ‘síntesis’ o ‘composición’ *es sublime*, no algo *análogo* a lo sublime. Lo sublime es síntesis, y la síntesis es armonía de pensamientos y palabras etc., como se dice en la larga oración de 39.3. Por eso, tiene razón Gigante cuando dice que «l’armonia è consona, unisona, non analoga al sublime» y que no se trata de analogía sino de «perfetta fusione unitaria»⁵¹. Lo que sí sería ‘análogo’ es el proceso de *creación de figuras* respecto al proceso artístico, que logra lo sublime por medio de palabras comunes y vulgares y, no obstante, armónicamente compuestas, como es el caso de Eurípides. Es decir, ambos procesos tienen éxito y logran lo sublime, a condición de ocultar sus propios elementos constituyentes y, en este caso, a condición de ocultar lo vulgar de cada palabra tomada singularmente. Pues, según Longino, lo vulgar desaparece por la construcción formal de la frase.

Podríamos pasar ahora al segundo problema del texto: $\phi\alpha\eta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota\ \delta\iota\acute{\omicron}\tau\iota\ (\dots)$. Las versiones modernas más frecuentes serían estas: «te aparecerá por qué...» o «entenderás por qué...» Eurípides es así, etc. Igual que la locución anterior, tampoco esta tiene mucho sentido. Supuestamente, Longino afirmaría esto: «si cambias la construcción de la frase de Eurípides entenderás por qué es un poeta de la forma, etc...». Sin embargo, pensándolo mejor, se debería objetar que, si precisamente por su frase se puede percibir su maestría en la elaboración formal, ¿cómo «se entendería» mejor si fuéramos nosotros quienes la arregláramos? Por eso, Gigante propone leer $\phi\theta\alpha\rho\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$ («se te corromperá»), en vez de $\phi\alpha\eta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$, algo que me parece exagerado y además inútil, ya que el problema está sólo en la manera en la

⁵⁰ Gigante 1983: 81.

⁵¹ *Ibid.*: 80.

que deberíamos entender su sintaxis. Un viejo comentador del texto, Zambaldi (del año 1917), del que Gigante mismo nos da noticia a pesar de que él haya elegido otra solución⁵², ha entendido bien que el objeto de φανήσεται σοι es δημώδης ('lo plebeyo'). Esto se adecua bien a la última observación de Gigante, con la que, esta vez, sí estamos de acuerdo: διότι, aquí, no significa 'que' sino 'porque' (διὰ τοῦτο ὅτι) o 'ya que'. En fin, nuestra traducción completa de este párrafo sería esta:

Aunque la locución sea notablemente plebeya, se ha hecho sublime <de manera> análoga a la creación [de las figuras]. Si lo articularas de otra manera, se te aparecería [lo plebeyo], ya que Eurípides es más bien poeta de la composición que del pensamiento.

Es decir: la frase de Eurípides es vulgar pero hecha con maestría, así como requiere el empleo correcto de las figuras retóricas, que hace desaparecer su vulgaridad; *arréglala*, si quieres, y la vulgaridad reaparecerá, pues es esto lo que sabe hacer bien Eurípides: dar forma (= *composición*) a un contenido (= *pensamiento*) de por sí plebeyo.

9. Longino conspirador (44.1)

El capítulo 44 es el último del tratado, donde Longino lanza un ataque directo contra las causas de la decadencia de las letras: la corrupción moral de los individuos y la corrupción a nivel social, promovida por un régimen monárquico e iliberal. En la apertura misma del discurso, se recuerdan las palabras que pronuncia un cierto filósofo anónimo y que Longino supuestamente recoge y relata en primera persona, tal como las ha oído él mismo. La traducción del pasaje que nos interesa, hecha por García López (y muy parecida a todas las ediciones modernas) sería esta:

No obstante, todavía nos queda por explicar aquello, queridísimo Terenciano, por lo que hace poco nos preguntaba uno de los filósofos y que nosotros, conociendo tu curiosidad por saber, no nos negaremos a añadir aquí⁵³.

Esta versión se debe a una enmienda perpetuada por todas las ediciones modernas hasta hoy, y desaparece solamente en la nueva edición crítica de Mazzucchi. Su versión – es decir, la versión del manuscrito original – es esta:

Ἐκεῖνο μέντοι λοιπὸν ἔνεκα τῆς σῆς χρηστομαθείας οὐκ ὀκνήσομεν ἐπιπροσθῆναι <καὶ> διασαφῆσαι Τερεντιανὲ φίλτατε, ὅπερ ἐζήτησέ τις τῶν φιλοσόφων προσέναγχος (...)

Y la traduciríamos así:

Sin embargo, visto tu deseo de aprendizaje, queridísimo Terenciano, no vacilaremos en añadir <y> esclarecer aquello que cuestionaba hace muy poco uno de los filósofos (...)

⁵² *Ibid.*: 81, n.14.

⁵³ Alsina Clota: «...un filósofo me planteaba...».

¿De dónde García López y –repetimos– *todos* los traductores modernos del texto han sacado el «nos preguntaba» o «me preguntaba»? Insertando este elemento, se nos da la impresión de encontrarnos ante un diálogo directo con este filósofo desconocido. Sobre ello podríamos lanzar hipótesis que, empero, no tienen fundamento, pues lo que dice el texto original es que Longino se refiere a lo que ha oído –y no se sabe dónde o cómo lo ha oído. Muy probablemente, el filósofo hablara frente a un público y por el contenido de su discurso podríamos imaginar que no se trataba de un asamblea normal y corriente, sino más bien de un público de conspiradores o filo-republicanos. Y si Longino pudo escuchar algo así, significaría que él mismo participaba en dichas reuniones. Todo eso se hace mucho más probable reflexionando sobre lo que un filósofo ‘cuestionaba hace muy poco’ y no sobre lo que un filósofo ‘me preguntaba’, esto es, ateniéndonos a la versión original nos encontramos con un Longino involucrado en ciertos discursos que no se podrían hacer en público, y con la versión inexplicablemente enmendada un Longino que habla de una charla privada. Observando las diferentes versiones, hemos averiguado que el responsable de este desvío ha sido C. G. Cobet, que, en el 1858, corrigió el *hápax* del *Codex Parisinus gr. 2016* προσέναγχος en πρὸς <ἐμὲ> ἔναγχος. Extraña que Mazzucchi presente el texto original, aunque en su versión retome este ‘me’; aún así, no duda en afirmar que este *hápax* sería perfectamente legítimo⁵⁴. Para nosotros es indicativo de que sólo en la versión latina de la edición de Weiske, a principios del siglo XIX, la traducción era adecuada: *quod nuper philosophus quidam quaesivit*.

10. Las virtudes de la libertad (44.3)

El último caso que nos gustaría mencionar aquí es el que encontramos en el párrafo 44.3, donde el arriba mencionado ‘filósofo’ sigue su discurso. Una vez más, nos encontramos ante un problema textual que en cada enmienda tiene un significado diferente. La particularidad de este pasaje es que, hasta donde sabemos, nadie ha reparado hasta ahora en su problematicidad.

El texto griego retomado por la mayoría de los editores modernos se presenta así:

ἐτι γε μὴν διὰ τὰ προκείμενα ἐν ταῖς πολιτείαις ἔπαθλα ἐκάστοτε τὰ ψυχικὰ προτερήματα τῶν ῥητόρων μελετώμενα ἀκονᾶται καὶ οἷον ἐκτρίβεται καὶ τοῖς πράγμασι κατὰ τὸ εἶκος ἐλεύθερα συνεκλάμπει.

La traducción de García López, por ejemplo, traduce correctamente lo que aquí se dice:

Además, a través de los premios ofrecidos en las repúblicas se agudizan cada vez más, al ser ejercitadas, las aptitudes intelectuales de los oradores, se pulen, por así decirlo, y brillan, como es natural, libres en unión de los asuntos públicos.

El sujeto de la frase sería los προτερήματα, una especie de ‘virtudes’, ‘habilidades’, o – según García López – ‘aptitudes’ (y de manera más libre, Alsina Clota habla del ‘espíritu’ de los oradores). Aquí, lo primero que nos llama la atención son los verbos,

⁵⁴ Mazzucchi 2010: 299.

en tercera persona singular, puesto que, como se sabe, habitualmente en la gramática griega se refieren a un sujeto neutro plural (una muchedumbre a menudo se concibe como un conjunto único, en singular). Aun así, el significado sigue resultando extraño: se trataría, supuestamente, de un filósofo – como decíamos antes – que habla de cómo las ‘repúblicas’⁵⁵ agudizan las aptitudes intelectuales de los oradores.

Insistiendo en los detalles del texto, se observa cómo, leyendo el original y abs-trayéndonos de la puntuación (que es aportación de cada edición crítica y no algo indiscutible), hay al menos un término sobre el que se puede dudar: es la palabra *ἐκάστοτε* (‘cada vez’), la cual podría referirse tanto a los ‘premios’ (*ἔπαθλα*) que la preceden, como a las ‘virtudes’ (*προτερήματα*) que le siguen. De hecho, se han pro-puesto ambas soluciones: García López, por ejemplo, lo atribuye a los *προτερήματα* que «se agudizan *cada vez* más», mientras que la traductora portuguesa De Oliveira lo atribuye en su edición a los *ἔπαθλα*, que serían ofrecidos «en *varias* ocasiones».

Lo que ocurre, en realidad, es que este término ha sido corregido por Robortello, el primer editor del texto en el siglo XVI⁵⁶, reemplazando así la *lectio* original *ἐκαστοστε*, por considerarlo un error. Somos de la opinión de que este término, por evidentes ra-zones que tienen que ver con la grafía manuscrita, lejos de ser un error, debería leerse *ἐκαστός τε...*, es decir, «y cada uno...». Según esto, el texto original quedaría así:

ἔτι γε μὴν διὰ τὰ προκείμενα ἐν ταῖς πολιτείαις ἔπαθλα ἐκαστός τε τὰ ψυχικὰ
προτερήματα τῶν ῥητόρων μελετώμενα ἀκονᾶται καὶ οἷον ἐκτρίβεται καὶ τοῖς
πράγμασι κατὰ τὸ εἶδος ἐλεύθερα συνεκλάμπει.

Nuestra propuesta de traducción es esta:

Además, gracias a los beneficios otorgados por las repúblicas, cada uno ‘se aguza’
ensayando las cualidades del ánimo en las que sobresalen los oradores y en cierto
modo ‘se lustra’ y por medio de las acciones ‘luce’ naturalmente junto a ellas en
libertad.

Así, como por arte de magia, aparece un nuevo sujeto, esta vez singular, con el que concordarían los verbos, en una estructura sintáctica típica: «Sujeto –τε... verbo– καὶ...verbo – καὶ...verbo»⁵⁷. Por tanto, la traducción que acabamos de obtener resulta completamente novedosa; eso sin contar con que, a nuestra manera de ver, la frase original resulta más elegante, y a nivel de contenido se refiere a algo mucho más probable, a saber, cómo la república incrementa las capacidades de *cada uno* (*ἐκαστός*) de los ciudadanos y no sólo de los oradores, dándoles la oportunidad de cultivar libremente sus estudios y actuar de manera igualmente libre. La referencia a las virtudes retóricas se comprende ahora no tanto como algo propio de un gremio, sino como uno de los ingredientes fundamentales (y no el único) de la

⁵⁵ Mantenemos la traducción de la palabra ‘repúblicas’ para *πολιτεῖαι*, aunque el término sea ambivalente, pues no parece imposible que Longino pudiera incluso pensar en ‘democracias’ (así, por ejemplo, en Alsina Clota), se-gún el claro ejemplo de Isócrates en su *Panegérico* 125 –que Longino conocía bien– donde opone la monarquía a *πολιτεῖαι*.

⁵⁶ La primera edición del texto se hizo en Basilea, en 1554, gracias al humanista italiano Francesco Robortello.

⁵⁷ Lo mismo se puede observar en los tratados matemáticos de Diofanto (316), por ejemplo, en frases como *προσθεῖναι τρεῖς ἀριθμοὺς ὅπως ἐκαστός τε αὐτῶν καὶ ὁ...* «que se añadan tres números de tal manera que cada uno de ellos y también el...».

educación del ciudadano, en relación a la *παρρησία*, y el bien hablar, y en oposición complementaria al segundo ingrediente fundamental, los *actos* requeridos por la sociedad civil.

A estas cualidades se refiere la expresión «cualidades psíquicas». Nótese que el *προτερήματα* no es sólo una ‘habilidad’ o ‘aptitud’, como se suele decir, sino una cualidad (en este caso expresadamente ‘psíquica’) que ofrece una *ventaja* frente a otra persona. El verbo *προτερῶ* indica un estado de anticipación, de antelación, y en este sentido ‘ser mejor que otro’, ‘tener ventaja’, tener un *προτέρημα*, es decir, una ‘característica sobresaliente’⁵⁸. Por eso deberíamos traducir con la perífrasis «*cualidades ... en las que sobresalen los oradores*». Resultaría muy extraño que un filósofo que quisiera dar un ejemplo de emulación no presentara la figura del sabio en general, sino la del orador. La única solución a este problema es, de hecho, el reconocimiento de alguna virtud, característica de los oradores, de la cual, mediante su práctica, se beneficiarían todos. Dicha virtud es sólo una: la libertad de palabra (a la que, de hecho, Longino se refiere en otras ocasiones). Así, la importancia de este detalle consiste en su capacidad para relativizar la figura del orador como *único* modelo de emulación. Con esta idea concuerda el adjetivo determinativo *ψυχικά* que, más que como simple indicador de algo ‘interior’, creemos se emplea aquí para distinguir netamente entre dichas calidades y las *corporales*, es decir las *prácticas*⁵⁹, que no son *προτερήματα* de los oradores. En otras palabras, no se trata de una superioridad de aptitud en general, sino que se limita al carácter *teórico* de las virtudes retóricas, relacionadas con la libertad de palabra⁶⁰. Así, la palabra *psíquicas*, no sólo circunscribe el ámbito retórico, sino que crea también una correspondencia, un paralelismo, con el término que aparece al final de la frase: *τοῖς πράγμασι* (‘hechos’, o ‘actos, acciones’). Resumiendo, el principal mensaje que este párrafo transmite es que: 1) en una república, *cada persona* tiene acceso al ejercicio de la virtud retórica por excelencia: la libertad de palabra, y que es capaz, no sólo de *hablar*, sino también de *actuar* libremente; 2) el ciudadano libre es un ejemplo de síntesis de ambas cualidades, teóricas y prácticas a la vez.

En cuanto a la expresión ‘se lustra’ (*ἐκτίβεται*), podemos leerla en un doble nivel: por un lado, lo inmediato, que establece una bella metáfora según la cual el ciudadano, gracias al ‘lustre’ de los ejercicios, ‘luce’ como un metal preciado. Asimismo, somos conscientes de la inversión, operada por Longino, con respecto al platonismo: la *τριβή* (literalmente el ‘roce’) había sido pensada por Sócrates y Platón como un mero ejercicio práctico, empírico⁶¹. Longino, al contrario, no desprecia la experiencia proporcionada por el ‘roce’ con la vida, y pretende atribuirle un papel complementario respecto a las cualidades psíquicas (véase cómo en el capítulo 6 subraya la importancia de la experiencia en la crítica literaria).

Es interesante notar cómo, apropiándose de la noción de la *τριβή*, normalmente asociada a la idea del desgaste, Longino la piensa según la metáfora del metal que, lustrándose, no se desgasta, sino que reluce. Esto nos lleva a pensar no sólo en el me-

⁵⁸ Por ejemplo, Epicteto recomienda no enorgullecerse de los *προτερήματα*, de nuestras pertenencias, en comparación con las de los otros, porque en realidad dichas cualidades no son nuestras, sino de las cosas mismas (*Manual* 6).

⁵⁹ Según Aristóteles, *Eth. Nic.* 1117b.

⁶⁰ Por eso, Sócrates pensaba en ella como disciplina correspondiente a la medicina, que se ocupa del cuerpo, al igual que la primera se ocupa de las virtudes del alma (cf. Platón, *Fedro* 270b).

⁶¹ Cf. Platón, *Gorgias* 463b; *Fedro* 260e.

tal en general, sino más concretamente en el arma, la espada, que lustrándose reluce; algo muy propio de la imagen heroica del autor como guerrero, que comúnmente subyace a la concepción agonística de la literatura, sostenida por Longino Aquí, la palabra πράγματα se puede entender como antónimo respecto a las ‘habilidades espirituales’, internas al sujeto y a la vez como sinónimo de ἔργον (‘obra’ o ‘acto’). Contrariamente a la asociación entre ‘cosa’ e ‘inmovilidad’, ‘solidez’, etc., que hoy nos resulta natural, hay que pensar aquí en la ‘cosa’ en cuanto πρᾶγμα (de πρᾶξις), cuyo significado es *acción* y además *acción concreta*, un *hecho* (como los ‘*Hechos*’ –en gr. πράξεις– de los Apóstoles’). Es interesante notar cómo un autor querido por Longino, Demóstenes, pone en relación la ‘cosa’ y la ‘palabra’, el πρᾶγμα y el λόγος: «(...) todo discurso (λόγος), si de él están ausentes las acciones (πράγματα), da la impresión de ser cosa vana y huera (...)».⁶² Poco antes, Demóstenes presentaba la misma oposición, esta vez entre λόγος y ἔργον, de modo que podríamos deducir con certeza la equivalencia entre πρᾶγμα y ἔργον. Así que no sorprendería si Longino tuviera en mente precisamente esta oposición entre virtud retórica, relacionada con la libertad de palabra, y virtud ética, relacionada con la libertad de acción. Por último, el adverbio ‘naturalmente’ (κατὰ τὸ εἰκός), si lo tomamos a pie de letra y no como mero nexo, demuestra una relación importante: ‘según semejanza’, apoyada por el añadido del prefijo ‘συν-’ al verbo συνεκλάμπει que traducimos como ‘*junto a ellas*’ [*scil.* a las acciones]. Es decir, no sólo ‘luce’, sino que luce *junto* a las acciones, según una relación de semejanza. Resumiendo, podemos decir que el sentido más profundo vendría a ser una relación entre acción y libertad, que insiste en que la esencia del ser humano reside en sus acciones.

11. Conclusión

Doscientos años después de pormenorizados estudios sobre el tratado *Acerca de lo sublime* de Dionisio Longino, todavía quedan interrogantes que merecen nuestra atención. Los problemas aquí expuestos y los que quedan por descubrir, dan muestra de una necesidad de cooperación interdisciplinar para entender una cultura como la griega, que aborrece nuestra fragmentación tecnicista actual. Por su naturaleza, el tratado de Longino ha llamado la atención tanto de filólogos, poco interesados en las graves consecuencias de ‘ligeros’ deslices de sentido provocados por sus enmiendas, como de filósofos que, fascinados por el ímpetu de Longino mismo, no consideraron la importancia de reparar en las particularidades de su lenguaje, inventando así un perfil no del todo correspondiente a las evidencias textuales. Gracias a la nueva edición crítica de Carlo Maria Mazzucchi, disponemos ahora de un texto limpio, aligerado de innecesarias enmiendas que hasta ahora condicionaban nuestra lectura. Sin embargo, como ya hemos podido señalar, muchas de nuestras observaciones no se deben sólo al texto recuperado, sino a un esfuerzo de pensar en Longino a partir de Longino mismo y no a partir de la mitología que rodea a la invención de su personaje. El caso de *fiat lux* es quizás el más llamativo entre los que hemos reunido aquí; y estamos convencidos de que no será el único.

⁶² 1980: *Olintiaca* II, 12; trad. de López Eire.

Bibliografía

1. Ediciones y traducciones del Περί ὕψους

- LEBÈGUE, H. (1939¹), *Du Sublime*, Paris, Belles Lettres, 2003.
- ROSTAGNI, A. (1947), Anonimo, *Del Sublime*, Milano, Istituto Editoriale Italiano.
- RUSSELL, D.A. (1964), 'Longinus'. *On the Sublime*, Oxford, University Press.
- KOPIΔAKĒS, M. Z. (1990), Διονυσίου Λογγίνου, *Περί Ὑψους*, Ηράκλειον, Βικαλαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- SCHÖNBERGER, O. VON, (1988¹), Longinus, *Vom Erhabenen*, Stuttgart, Reclam, 2008.
- ALSINA CLOTA, J. (1996), Anónimo, *Sobre lo sublime*. Aristóteles, *Poética*, Barcelona, Bosch.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (1996), Demetrio. *Sobre el Estilo*. 'Longino' *Sobre lo Sublime*, Madrid, Gredos.
- LOMBARDO, G. (2007²), Pseudo Longino, *Il Sublime*, Palermo, Aesthetica.
- MAZZUCCHI, C. M. (2010²), Dionisio Longino, *Del Sublime*, Milano, Vita & Pensiero.

2. Otras fuentes

- Aristotelis de generatione animalium*, ed. de H.J. Drossaart Lulofs, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Aristotelis ethica Nicomachea*, ed. de I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- ARISTÓTELES (1984), *Constitución de los Atenienses*. PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos*, introd., trad. y notas de M. García Valdés, Madrid, Gredos.
- DEMÓSTENES (1966), *Demosthenis orationes*, vol. 1, ed. de S.H. Butcher, Oxford, Clarendon Press, 1903 (repr. 1966).
- DEMÓSTENES (1980), *Discursos Políticos*, vol. I., trad. de A. López Eire, Madrid, Gredos.
- Diodori bibliotheca historica*, 5 vols., ed. de K.T. Fischer (post I. Bekker & L. Dindorf) y F. Vogel, Leipzig, Teubner, 1964.
- Diophanti Alexandrini opera omnia*, vol. 1, ed. de P. Tannery, Leipzig, Teubner, 1893.
- EPICETUS, *Encheiridion* ed. de G.J. Boter, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT). Berlin, De Gruyter, 2007.
- ISOCRATE, *Discours*, vol. 2, ed. de É. Brémond y G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- PHILODEMUS, *On Methods of Inference*, ed. de Ph. H. De Lacy y E.A. De Lacy, Nápoles, Bibliopolis, 1978.
- HESÍODO, *Teogonía*, en: Hesiod. *Theogony*, ed. de M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- KROLL, W. (ed.), (1973), *Vettii Valentis anthologiarum libri*, Berlin, Weidmann, 1908¹.
- LATTE, K. (ed.), (1953), *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 1, Copenhagen, Munksgaard.
- PHILO JUDAEUS, *De sacrificiis Abelis et Caini*, en: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 1, L. Cohn (ed.), Berlin, De Gruyter, 1962.
- PHILO JUDAEUS, *De migratione Abrahami*, en: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 2, ed. por P. Wendland, Berlin, De Gruyter, 1962.
- PHILO JUDAEUS, *Quis rerum divinarum heres sit*, en: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 3, ed. por P. Wendland, Berlin, De Gruyter, 1962.
- Platonis opera*, vol. 2, 3 y 5, ed. de J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- PREISENDANZ, K. & HENRICHS, A. (eds.) (1974), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart, Teubner.
- RABE, H. (1896), *Anonymi et Stephani in artem rhetoricam commentaria*, en *Commentaria in Aristotelem Graeca* 21.2, Berlin, Reimer, 1896.

3. Textos secundarios

- BRÉHIER, E. (1908), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Picard.
- BURKERT, W. (2011²), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Kohlhammer.
- DAVIS, G. (2011), «Axones and Kurbeis: a new answer to an old problem», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 60: 1-35.
- DEGANI, E. (1961), *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Padova, CEDAM.
- GIGANTE, M. (1983), «Il testo dell'Anonimo del Sublime, XL 3», en *Il Sublime. Contributi per la storia di un'idea. Studi in onore di Giuseppe Martano*, ed. por G. Casertano, Napoli, Morano.
- GOJGAR, M. (2017), *Stilul Literar Religios*, București, Editura Mica Valahie.
- JAEGER, W. (1982), *Alabanza de la ley*, trad. de Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- LAROCHE, E. (1949), *Histoire de la racine nem- en grec ancien*, Paris.
- MEUMANN (2012), «Der Zeitgeist vor dem Zeitgeist», *Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution*, A. Landwehr (ed.), Berlin, De Gruyter.
- MOUSSY, C. (1999), «Les dénominations de la figure de style chez Cicéron», en *Mélanges A. Michel, Helmantica*, 50.
- OSTWALD, M. (1969), *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press.
- POHLENZ, M. (1953), «Nomos und Physis», *Hermes* 81: 418-438.
- SAINT GIRONS, B. (1993), *Fiat Lux. Une philosophie du sublime*, Paris, Quai Voltaire.