

***La Nemea VIII en contexto:  
Hora y la aceptación o rechazo  
de las excelencias del individuo sobresaliente***

Lautaro ROIG LANZILLOTTA

***Summary***

Taking as a starting point the development of Greek axiological system from Homeric times to the V century B. C., the author analyses the new communal estimation of personal *areté* and the negative consequences of its dissociation in ἔργον and λόγος. In this context, the pindaric conception of this dichotomy as diacritical between divine and mortal allotment and as determining factor in human failure vindicates the necessity of poetry to reduce the deficiency of human desire by helping the ἀγαθός to achieve his need of glory.

Aceptación y rechazo son las dos ideas clave que articulan el fondo conceptual de la *Nemea* octava. Una aceptación y un rechazo que no deben entenderse, evidentemente, como la reacción positiva o negativa, característica de la así llamada «cultura de vergüenza» que bien exalta al individuo dentro del grupo, bien lo excluye del mismo. La aceptación y el rechazo que preocupan a Píndaro en su momento histórico y en el contexto económico y social de la Grecia del s. V están en estrecha relación con el reconocimiento social de las excelencias del ἀγαθός y el lugar que corresponde a las mismas en la comunidad y en la opinión pública. Y esto, porque ya no basta la antigua autosuficiencia, la antigua autarcía de la aristocracia antigua, cuya excelencia y superioridad no tenía más piedra de toque que la de un ἔργον a la altura de las circunstancias.

Dos siglos de profundas transformaciones sociales, políticas y culturales —por circunscribirnos sólo a las esferas directamente relacionadas con nuestro tema— han tenido un claro influjo en la evolución de los valores en uso. El sistema axiológico comunitario —de lo que, en última instancia, hablan la aceptación y el rechazo en esta oda—, que determina la valía del individuo y el lugar que éste ocupa en su universo social, ha dejado de ser fijo y establecido de antemano, para convertirse en variable y resultado de un proceso valorativo apoyado en la comparación, primero, entre circunstancias individuales particulares, y, segundo, entre la circunstancia individual y la comunitaria, expresión del *techo cultural*, del límite de aceptación o de asimilación de la sociedad. El baremo axiológico se ha establecido, pues, en el *todo de la comunidad*, en la *vox populi*, que mide con su reconocimiento y alabanza o con su desprecio y olvido la valía que le merecen los individuos.

Píndaro no es, por tanto, como a menudo ha querido creerse un mero epígono de los antiguos valores aristocráticos en declive. Su actitud vital, su concepción del arte y de la vida es algo más que el eco de una nostálgica añoranza de un pasado mejor, algo más complejo y comprometido con su realidad que una mera reivindicación a la vieja usanza de los valores innatos de los *ἀγαθοί*.

Si algo pervive en este Pierre Ménard de la moral aristocrática, de la antigua reivindicación solipsista del héroe o del individuo excelente es, quizá, el ademán, el gesto soberbio a ojos de la comunidad, con que los nobles del siglo V se empeñan en destacar las diferencias que los distancian del vulgo.

## 1. EL CONTEXTO AXIOLÓGICO

Los valores propios de los *ἀγαθοί* se encuentran en época de Píndaro en peligro y la lucha por conservarlos, por imponerse a los intentos igualitarios por arrebatárselos, es lo que caracteriza la actitud de los aristócratas del momento. Lejos estamos ya de la mentalidad aristocrática típica de un mundo en que, como en la sociedad homérica, los valores establecidos de antemano por la propia estructura social y la religión que los ratifica se hallan aún bien seguros y estables<sup>1</sup>. Las transformaciones económicas y

---

<sup>1</sup> Cf. la apropiada descripción del papel desarrollado por la religión griega en este contexto esbozada por R. Hirzel 1966 [1907], p. 236: «Auch die Religion übt noch nicht ihre ausgleichende Wirkung wie später in der christlichen Welt, in der

sociales propiciadas por el creciente comercio y la gradual extensión de la cultura tienen un influjo evidente en las relaciones sociales y en el sistema axiológico que estructuraba hasta entonces la comunidad.

Este importante desarrollo puede apreciarse ya en *Trabajos y Días*, en la reivindicación hesiódica del propio esfuerzo y el valor del trabajo como medio de promoción social<sup>2</sup>. La valoración de las capacidades personales que esto implica supone el reconocimiento de un valor nuevo, individual y social, de la persona. La *valoración extrínseca a priori*<sup>3</sup> característica de

---

vor der Alles überragenden Macht Gottes auch der Herr zum Knechte wird; viel mehr sind es die Götter, deren erkorene Lieblinge, deren Abkömmlinge wir unter den Fürsten und Edlen antreffen, die die Könige zu ihrem Amte weihen, während sie auf das niedere Volk kaum ein Auge werfen, die also durch ihr Verhalten die Kluft zwischen Hoch und Niedrig nur befestigen, die Unterschiede der Menschen sanctioniren». Aunque en relación con otra época histórica, el comentario que M. Scheler dedica a la cuestión en *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* es de sumo interés para apreciar la universalidad del ejercicio de la comparación para el establecimiento del cuadro axiológico y los obstáculos que, en determinados contextos, dicho sistema comparativo puede encontrar en su desarrollo (1972 [1955], p. 48): «Der einzelne mittelalterliche Ackerbauer vor dem 13. Jahrhundert vergleicht sich nicht mit den Feudalherren, der Handwerker nicht mit dem Ritter usw. Er vergleicht sich höchstens mit dem reicher oder angesehenen Ackerbauer, und so jeder nur innerhalb seiner Standessphäre. Gewisse Ideen sachlicher Einheiten von Lebensaufgaben jedes Standes, die der Gruppe als solcher eigen sind, binden hier jene vergleichende Auffassung in die Grenzen von Einheiten, die höchstens wieder als Ganzheiten verglichen werden. Darum beherrscht in solchen Zeiten allenthalben der gedanke der Gott- und naturgegebenen „Stelle“, auf die sich jeglicher „gestellt“ fühlt und auf der er seine besondere Pflicht zu tun hat, alle Lebensverhältnisse. Nur innerhalb dieses Stellenwertes kreist sein Selbstwertgefühl und sein Verlangen. Vom König bis zur Hure und zum Henker trägt jeder jene formale „Vornehmheit“ der Haltung, an seiner „Stelle“ unersätzlich zu sein».

<sup>2</sup> Cf. H. Munding 1959, p. 84: «Richtig ist fraglos, daß die Idee des wirtschaftlichen Konkurrenzkampfes als die ureigenste Erfindung Hesiods gelten muss». Cf. también M. Scheler 1972 [1955], p. 48 para la descripción de la sociedad en que la *competencia* determina el valor individual y social de la persona: «Im „Konkurrenzsystm“ hingegen entfalten sich die Ideen der sachlichen Aufgaben und ihre Werte prinzipiell erst auf Grund der Haltung des Mehrsein- und Mehrgeltenwollens aller mit allen. Jede „Stelle“ wird nun zu einem bloß transitorischen Punkt in dieser allgemeinen Jagd. Die innere *Grenzenlosigkeit* des Strebens ist hierbei eine Folge des Wegfalls aller ursprünglichen Sach- und qualitativen Wertebundenheit des Strebens».

<sup>3</sup> Siguiendo el desarrollo del sistema axiológico de la sociedad griega que esbozamos en nuestra tesis doctoral *La envidia en el pensamiento griego (desde la época arcaica)*

sociedades con una fuerte estratificación social deja paso a la *valoración extrínseca a posteriori* que se establece desde ahora como único baremo axiológico que determina el lugar del individuo en su comunidad<sup>4</sup>. Este primer reconocimiento de las cualidades personales y el derivar de ellas una valoración positiva o negativa de la persona de acuerdo con la adquisición o posesión de bienes portadores de *status* haría posible el desarrollo de una noción de la individualidad desconocida hasta entonces y que gradualmente iría adquiriendo muchas de las características con que la concebimos en la actualidad<sup>5</sup>. El antiguo sistema de valores perdería asimismo vigencia gradualmente cuando el valor privado y público de la persona comienza a establecerse no ya de una forma apriorística, sino a posteriori y como reconocimiento de la comunidad de las cualidades o capacidades personales<sup>6</sup>. Sólo a partir de ahora puede hablarse, *sensu stricto*, de la aparición del antagonismo originado por la competencia; en primer lugar, porque sólo ahora éxito o fracaso dependen de la propia persona, de su propio esfuerzo y voluntad; y, en segundo, porque lógicamente a dicho éxito o fracaso en la adquisición de bienes que denotan *status* se

---

*ca al helenismo*), Madrid (Univ. Complutense) 1997, con *valoración extrínseca a priori* nos referimos al sistema valorativo vigente en sociedades en que el valor de la persona, así como el lugar de la misma en la comunidad, viene determinado de antemano por la propia estructura social y la religión que la ratifica. *Valoración extrínseca a posteriori*, por su parte, nombra el proceso valorativo que aparece con la relajación de la fuerte estratificación social que obstaculizaba hasta entonces el ejercicio de la comparación de valor.

<sup>4</sup> Para la importancia del método comparativo en la construcción del propio cuadro axiológico cf. F. Nietzsche *Zur Genealogie der Moral (passim)*, quien se centra en el carácter reactivo de un sistema de valores construido a partir de la comparación de la propia circunstancia con la del prójimo; para una diferenciación entre un tipo de hombre (*Vornehmen*) que no establece la comparación de valor y otro (*Gemein*) que la establece por doquier cf. G. Simmel 1922; cf. también J. Ortega y Gasset 1940, pp. 459-466.

<sup>5</sup> Cf. para la importancia del valor simbólico de los bienes, W. McDougall 1923 y H. Sullivan 1956, pp. 128-129.

<sup>6</sup> Cf. L. Festinger 1954, pp. 135-136. Para la idea de la comparación como principio valorativo de nuestra circunstancia cf. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* § 114. Para el carácter del proceso comparativo como inherente al ser humano (*ex eadem natura proprietate*) cf. B. Spinoza *Ethica* III, prop. XXXII, *schol*: *Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, ex hoc solo ridere vel flere experimur, quod alios ridere vel flere vident; et quicquid praeterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur.* Cf. también I. Kant, *Metaphysic der Sitten* II, 2, 1, 36.

relaciona cada vez más el valor social de la persona y, en consecuencia, su lugar en la comunidad.

Ya en Homero pueden reconocerse los primeros titubeos de este importante cambio axiológico (recuérdese el famoso pasaje *Il* 11, 514, *ἰήτρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων*), pero las implicaciones son aún casi inexistentes en una sociedad rígida cuyos valores se hallan establecidos *a priori*. Pasando por alto esta cuestión, se ha tendido a menudo a supervalorar el significado de las aristías de los héroes homéricos, a magnificar las implicaciones sociales y psicológicas de las mismas para el individuo<sup>7</sup>. Es verdad que dichas aristías son una de las características más llamativas del mundo heroico de los poemas, pero debemos ser cautos para no juzgarlas desde un punto de vista excesivamente moderno. El código ético de la *ἀρετή*, en tanto que ética heterónoma, le impone al héroe un determinado comportamiento y, si bien de gran importancia para la misma es aprovechar toda ocasión para mantenerla o mejorarla, el fracaso de las expectativas no supone para el héroe una merma ni en su posición social ni en el reconocimiento público de su valía<sup>8</sup>. El lugar y el valor social se encuen-

---

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, la interpretación de R. Mate de la moral homérica en su artículo «De la envidia al resentimiento», en C. Castilla del Pino 1994, pp. 65-84. La interpretación psicologista de la cuestión de la *ἀρετή* heroica puede apreciarse en el siguiente pasaje de su artículo: «Pensemos un instante en lo que esto significa. Si el héroe, si la virtud del héroe necesita el reconocimiento del otro, lo que el héroe necesita es el reconocimiento de su excelencia sobre otro. El reconocimiento es reconocimiento de la excelencia, con lo que no hay lugar para el reconocimiento de la inferioridad del inferior. Éste no puede ser reconocido. A ése sólo le quedan dos salidas: *a*) echar mano del resentimiento y construir, como Nietzsche, un nuevo concepto de virtud en función de la debilidad, o *b*) dar por bueno el concepto de virtud del fuerte e intentar exceder, conquistar la virtud.» El enfoque, aunque válido como acercamiento, como intento moderno para comprender el fenómeno antiguo, no lo es si a semejante entramado psicológico se quiere atribuir la razón del comportamiento de los héroes o si se lo quisiera descubrir en el fondo de la ética aristocrática expresada por la máxima de *ser siempre el mejor*. La irrelevancia de una efímera excelencia ganada con el brazo en la batalla puede apreciarse en el hecho de que nunca el éxito o fracaso dependen de la voluntad o fuerza del héroe. Es el favor divino el que otorga fuerza y valor y permite al héroe imponerse para exaltar un valor social establecido de antemano. El *status* no está, pues, en relación con el resultado de las aristías, sino que procede de algo establecido *a priori*. Cf. E. Lledó 1987. Cf. también la visión de los ideales del mundo homérico y de la actitud de sus héroes hacia los dioses de M. Weber (1997, p. 163).

<sup>8</sup> Para la cuestión del hombre homérico y la correcta apreciación del cuadro axiológico en este contexto cf. B. Snell 1975, pp. 18 ss.; 1930a, pp. 141 ss.; 1930b,

tran determinados de antemano, al igual que, casi, de antemano determinan los dioses el éxito o fracaso de los planes de los mortales<sup>9</sup>.

En el contexto creado por esta nueva valoración de las capacidades individuales de la persona y por su aplicación al sistema axiológico cambiaría radicalmente profundizándose su significado la antigua máxima del (*Il* 6, 208) αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, pues el *agón* social o competencia por la supremacía se llena de sentido por permitir al individuo forjarse un horizonte vital a la medida de sus pretensiones. La lucha por sobresalir del individuo no significa ya el ciego acatamiento de una máxima moral externa que le impone la ética de la ἀρετή, sino que surge de la propia decisión de la persona en y por el contexto axiológico en que éste se desenvuelve.

En el momento histórico de los epinicios pindáricos las reformas políticas —de finales del siglo VI y principios del V— han propiciado la aparición de una igualdad que cada vez se extiende a más ámbitos. La igualdad geométrica que aseguraba la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley se desarrolla, pues, gradualmente hacia el *a priori* de la deseada *tabula rasa* de las pretensiones igualitarias. Frente a esta corriente igualitaria que tendía a hacer de la polis un todo uniforme, el testimonio de Píndaro supone la reivindicación de los derechos individuales y la resistencia del individuo a dejarse arrollar por el deseo inmovilista de la *aurea mediocritas*. La reivindicación pindárica de la excelencia personal y de los valores aristocráticos, del brillo, de la fama y de la gloria tiene, así, un doble impulso. Obedece, por un lado, a la conciencia del individuo y a su propia decisión de sobresalir y de «ser más» y no al simple cumplimiento de una máxima moral heterónoma como la homérica; por otro lado, tiene también un origen externo, pues la necesidad de *mostrar* el propio valor y excelencia le

---

pp. 265 ss.; 1931a, pp. 70 ss.; 1931b, pp. 78-85; K. Latte 1968 [1920/1921], pp. 3-35; R. Hirzel 1966 [1907] (*cf. supra* n. 1).

<sup>9</sup> Uno de los ejemplos más claros al respecto lo ofrecen los primeros versos del canto quinto de la *Iliada*, donde el apoyo de Atenea le infunde fuerza y temible aspecto a Diomedes, para que destaque entre sus compañeros, según expresamente lo señala el texto (*Il* 5, 2-3, ἵνα ἔκδηλος μετὰ πάνσιν/ Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροιτο). El valor guerrero del héroe y su valía ante la sociedad, aunque establecidos de antemano, son exaltados de repente por un apoyo divino que le presenta invencible y temible frente a los enemigos y que, en consecuencia, le facilita una victoria suprema en la batalla. Los ejemplos de este tipo en los poemas homéricos son innumerables. Baste de momento este pasaje para rebatir el moderno sentido de «competencia axiológica» que suele darse en la actualidad a las arístias homéricas.

viene al individuo, ahora, impuesta desde fuera, a causa del establecimiento del baremo valorativo externo.

La reivindicación pindárica de la superioridad y la excelencia tiene poco que ver con la de la antigua mentalidad aristocrática. Junto a la *φύα* innata, la victoria permite al individuo excelente ofrecer una muestra tangible de su eminencia y calidad, y recoger al mismo tiempo, de forma positiva o negativa, el merecido reconocimiento externo de la misma. De aquí, el pensamiento pindárico reflejado por la pregunta retórica de la *Olímpica* VIII: Si la muerte a todos iguala, ¿para qué quedarse sentado en la sombra del anonimato si puede seguirse el camino del brillo y la gloria? (*O.* 1, 82-83, *θανεῖν δ' οἴσιν ἀνάγκα, τὰ κέ τις ἀνώνυμον/ γῆρας ἐν σκότῳ καθήμενος ἔψοι μάταν,/ πάντων καλῶν ἄμμορος...*).

## 2. EL OBSTÁCULO INTERNO: EL RECONOCIMIENTO DE LAS EXCELENCIAS DEL PRÓJIMO Y LA DICTOMÍA ἔργον-λόγος

En este nuevo mundo valorativo propiciado por el desarrollo de la personalidad, sin embargo, el reconocimiento de las excelencias ajenas ha dejado de ser una cuestión simple que se deriva de suyo, como antaño, de un ἔργον sobresaliente. La desaparición de la reivindicación solipsista de los héroes antiguos (que, en última instancia, en poco o en nada alteraba el lugar que el individuo ocupaba en su entorno social) y la aparición de la necesidad de un reconocimiento externo de su valía que tiene el individuo en el medio social del que desea el *status* implica la aparición del λόγος, la palabra y la necesidad de convencer. La simplicidad del reconocimiento de la valía del individuo excelente de otrora se convierte en algo complejo con la aparición de la opinión pública, donde el individuo excelente también debe librar ahora una dura contienda para hacerse con su beneplácito. Dicha complicación se origina en el carácter variable de los valores, cuya cifra definitiva se establece a partir de un proceso comparativo ejercido por la *vox populi* u órgano social que otorga o niega el favor del común de los ciudadanos. Este proceso comparativo, principio axiológico del nuevo cuadro de valores de la comunidad, aunque en apariencia más justo abre la puerta a una serie de obstáculos nuevos, que los antiguos conciben y expresan por medio del binomio ἔργον-λόγος, los dos polos en que desde entonces se disocia la realidad del individuo. Lo que el individuo alcance a partir de ahora en el ejercicio de su virtud debe ser sancionado por el λόγος comunitario, debe conseguir su aprobación y asentimiento. La anti-

gua autosuficiencia del ἔργον, como muestra tangible y ratificación de un valor social e individual de la persona establecido *a priori*, desaparece una vez que el baremo axiológico externo determina el valor del individuo a partir de su ἔργον y la adecuación del mismo al cuadro axiológico general. Esta necesaria supeditación del ἔργον al λόγος comenzaría a afectar a las aspiraciones individuales, por otorgar un protagonismo creciente a la interpretación privada y pública de los valores ajenos y por imponer a quien persigue la excelencia una obligación de *convencer* que contradice, en cierto sentido, la conciencia de la superioridad del individuo<sup>10</sup>. Ese *necesario* alejamiento del ἔργον hacia el λόγος pone al individuo a descubierto en el terreno de la palabra, donde es ineludible *contar con* otros condicionantes.

En nuestra opinión, el episodio mítico del *certamen de las armas*, según Píndaro lo trata, presenta por medio de un paralelismo la nueva circuns-

---

<sup>10</sup> La cantidad de pasajes de diferentes autores que se ocupan de la oposición ἔργον/λόγος y el falseamiento que éste produce con respecto a aquél, muestra la preocupación de la época en torno a la cuestión. Desde el comienzo del proceso que afecta al sistema axiológico de la sociedad griega y según el cual la *valoración extrínseca* del individuo —eliminando todo intento de establecer una valoración y reconocimiento de la persona a partir de los valores intrínsecos de las cosas— acabaría por establecerse definitivamente, vemos aparecer la preocupación por el significado e influencia de la dicotomía ἔργον/λόγος en la actividad del individuo y en la idea que la *vox populi* se hace de él. Tanto en Teognis como en Píndaro vemos aparecer ya esta preocupación. La dicotomía ἔργον/λόγος es reflejo de las atribuciones que la comunidad ha hecho suyas y coloca al individuo que lucha por la excelencia en una difícil encrucijada. El λόγος es el medio comunitario por excelencia y se convierte ahora en piedra de toque para la persona y su reconocimiento. El 'hecho' a partir de este momento debe adecuarse a las condiciones impuestas por el contexto. Teognis es el primero en reflejar esta oposición y manifestar la desconfianza de la palabra, por el alejamiento que supone del hecho en sí y por la posibilidad de falseamiento a causa de la interpretación a que deja lugar. El tratamiento de Teognis, exposición de un problema que en Píndaro encuentra solución, representa la consecuencia lógica del primer establecimiento de la *valoración extrínseca a posteriori*. La importancia que en la misma parece darse a la actividad individual concede una relevancia creciente al ἔργον que no conduce, como sería de esperar, a una independencia del individuo y a su liberación del *a priori* externo, pues en seguida esa relevancia del 'hecho' es coartada o, si se quiere, limitada por la *sanción comunitaria* (λόγος) del valor de éste. Teognis, víctima de esta incongruencia, representa con su incompreensión el nexo de unión entre la concepción individualista de la lírica arcaica y Píndaro, en quien se aprecia la síntesis de las pretensiones individuales y de las comunitarias, al encontrar la solución que permite combinar el ἔργον y el λόγος de una forma satisfactoria para ambos, individuo y comunidad.

tancia del individuo sobresaliente y las coordenadas en que debe enmarcarse su actuación. En este contexto, sólo una búsqueda autosuficiente, individualista y que busca la gloria en sí misma puede ser coronada por el éxito. No se trata de renunciar a la gloria, sino sólo de comprender el carácter del ἔργον, la gloria en sí misma, y del λόγος, su correspondiente alabanza. Aunque aparentemente vayan unidas a la actividad del individuo y se confundan, son realidades bastante independientes entre sí y que tienen, por tanto, sus características propias. La más importante diferencia que las distancia es su relación con la noción de la *justa medida*. Si el ἔργον admite y, casi, exige el exceso, buscar la máxima gloria al alcance del individuo, no así el λόγος que, como producto comunitario que es, se adecúa a los principios axiológicos de la comunidad. En el plano del λόγος y del reconocimiento hay que atenerse a «equilibrio» que la sociedad reclama, término medio o medida que es, quizá, manifestación de la envidia, pero que respetado elimina en cierto sentido el mayor riesgo de la gloria.

La *palabra* como ámbito en que las hazañas se alaban o se critican representa el mayor peligro para la virtud, pues el exponerla a la interpretación, la convierte en elemento de comparación y propicia la *transmutación* de los valores<sup>11</sup>. Quien además de la gloria, busque el reconocimiento externo de

<sup>11</sup> Dicha *transmutación* o falseamiento de los valores se produce porque el nuevo valor sobresaliente irrumpe con su brillo en el cuadro axiológico de cada cual e introduce nuevos elementos de juicio en el sistema de valores general. Sentado el marco de la comparación en el ámbito de la polis, el individuo enjuiciador del valor nuevo lleva a cabo la *valoración relativa*, según la cual nunca reconocerá como tal el valor ajeno, porque esto supondría una merma en la propia estima. La envidia es, por ello, una característica de la vida de la polis. La victoria, en tanto que introduce y manifiesta las diferencias, al reconocer un diferente valor de acuerdo con las capacidades de cada uno, produce necesariamente el rechazo. El epíteto con que Píndaro califica a los vecinos en la O. 1, 47 pone de manifiesto la imposibilidad de escapar al ataque φθονερῶν γειτόνων. La alabanza de una hazaña que merece ser reconocida está asegurada de parte de los extranjeros, pero la duda sobre el justo reconocimiento de éstas se da siempre en el ámbito ciudadano en el que vive el individuo (O. 7, 89-90): ... δίδοι τέ οἱ αἰδοῖαν χάριν/ καὶ ποτ' ἄστῶν καὶ ξείνων... Sólo el no pertenecer al mismo ámbito elimina la posibilidad de la calumnia. Él, como extranjero que es, apreciará como corresponde la gloria, para elevarle un himno que la salve de las oscuras fuerzas del odio, el resentimiento y la envidia que necesariamente genera en la propia ciudad el victorioso (cf. Hdt. VII, 236, 1, la respuesta que da Jerjes a Demarato) (N. 7, 61-63): ξείνός εἰμι· σκοτεινὸν ἀπέχων ψόγον,/ ὕδατος ὡτε ῥοᾶς φίλον ἐς ἄνδρ' ἄγων/ κλέος ἐπήτυμον αἰνέσω. El poeta, extraño al grupo, no se contagiará de la envidia del conjunto de la sociedad hacia una manifestación que se

ésta debe, necesariamente, contar con la ayuda del poeta, que se aliará con el héroe para neutralizar los peligros a que el ἔργον está expuesto en el ámbito de la palabra, para que (N. 7, 15-6): εἰ Μναμοσύνας ἕκατι λιπαράμπυκος/ εὐρηται ἄποινα μόχθων κλυταῖς ἐπέων αἰοδαῖς.

Surgida, pues, la dicotomía ἔργον-λόγος en el seno de la excelencia y el reconocimiento público se aviva no sólo el antagonismo individuo-grupo, sino también la competencia con otros individuos que, en ocasiones, no persiguen la excelencia en sí misma, sino sólo su reflejo en el λόγος, en la *vox populi*, de que se valen en su afán por sobresalir.

### 3. EL OBSTÁCULO EXTERNO: EL RECONOCIMIENTO DE LAS EXCELENCIAS Y LA ENVIDIA

Esta implantación del baremo axiológico externo implica, en primer lugar, la existencia de un *marco comparativo*, un sistema de valores generalmente aceptado, un terreno axiológico en que la comparación de valor pueda tener lugar, esto es, un cuadro de valores sobre el que pueda proyectarse el *valor* individual o al que puedan remitirse dos competidores que persigan un mismo valor. Este sistema de valores común será el primer obstáculo que el individuo debe sortear en la esfera pública para hacerse con el beneplácito comunitario, porque la sociedad con su instinto de supervivencia se esfuerza por preservar inalterado el sistema de valores público que forma parte, en última instancia, del legado cultural de la comunidad misma, aquello sobre lo que reposa su propia existencia y que la define como tal.

Dicho marco comparativo implica también, en segundo lugar, el carácter limitado de ese reconocimiento que el individuo busca. El premio del aprecio comunitario tiene un carácter excepcional que lo hace atractivo, atractivo que procede del *status* que otorga alcanzar aquello a que sólo unos pocos tienen acceso. El bien escaso, o *Limited Good* para usar la denominación del sociólogo americano G. M. Foster<sup>12</sup>, del reconocimiento público y el *status* se convierten enseguida, como puede fácilmente suponerse,

---

sale de la medida establecida por todos. Antes bien, su misión será la de ensalzar todas las manifestaciones de la ἀρετή, de la excelencia, en contra de la *aurea mediocritas* que reivindicada la masa.

<sup>12</sup> Cf. G. M. Foster 1965a, pp. 24-35; 1965b, pp. 239-315; 1972, pp. 168-169. Cf. también B. Spinoza, *Ethica* III, 32: *Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur, conabimur efficere, ne ille illa re potiatur.*

en una preciada meta, no ya por la virtud en sí que debe sostenerlo, sino por el brillo y el prestigio de obtener la pública aprobación.

Los factores hasta ahora mencionados —noción de la individualidad, baremo axiológico externo, proceso comparativo como principio valorativo, reconocimiento público como bien escaso, actitud comunitaria proteccionista del mismo, etc.— nos ubican en el contexto típico de la envidia. Este fenómeno concomitante con la aparición de la *valoración extrínseca a posteriori* de la persona se convierte, en efecto, en la mayor amenaza contra el sistema. Así, no representa un peligro sólo para el individuo excelente, sino también para la propia comunidad y su cuadro de valores, por afectar de lleno a la *interpretación*, otro de los factores condicionantes del reconocimiento público.

Desde que el reconocimiento de los valores ajenos se ha convertido en una cuestión abierta a debate en la comunidad y, por tanto, el ἔργον sometido a la interpretación, la comunidad es el caldo de cultivo para la envidia, en tanto que en ella conviven con unos mismos intereses el victorioso y los conciudadanos<sup>13</sup>. De aquí que la victoria, y más aún la victoria y su alabanza, vaya unida a la envidia y al rechazo del todo de la comunidad producidos por la incapacidad de aceptar algo nuevo que, transformando lo hasta el momento alcanzado, reintroduce las diferencias entre los conciudadanos. El individuo no debe pasar por alto este aspecto, adecuando su deseo de superioridad al del λόγος, al de la comunidad y su capacidad de aceptación. El carácter de la hazaña, lo *nuevo* por excelencia, atrae necesariamente el ataque de la envidia, por sobrepasar el término medio que, además de suponer el principio en torno al cual la polis se organiza, determina el límite de aceptabilidad, que regula la tensión entre lo establecido y

---

<sup>13</sup> Dicho establecimiento del baremo externo para determinar la valía individual que aparece con la *valoración extrínseca a posteriori*, nos ubica en un contexto axiológico del todo diverso al reflejado por los poemas homéricos, donde la mejor o peor actividad individual y, por tanto, el éxito en las hazañas emprendidas por un héroe ni tienen un origen en la persona misma ni otorgan al héroe un prestigio especial en su entorno social inmediato. La aparente similitud de ambos contextos, debido a la vigencia en uno y otro de la valoración extrínseca, desaparece si se repara en que el *a priori* derivado de la estratificación social no deja el más mínimo lugar a la variación en el lugar ocupado por el individuo en su universo social. Al contrario, el establecimiento de una valoración de la actividad individual, aunque a la larga propicie la imposición de cierto apriorismo por medio de la idea de que *todos los hombres son iguales*, sí deja, hasta cierto punto, lugar a la variación. En este contexto, la labor de Píndaro se revela como baluarte contra los intentos igualitarios y como reivindicación de la excelencia del individuo superior.

lo innovador<sup>14</sup>. El rechazo de (la incapacidad de aceptar) lo nuevo, por la molestia que supone tener que alterar los patrones estimativos sentados con el tiempo (y la revisión de los cuadros axiológicos en uso), es para Píndaro determinante en la aparición de la envidia. El ámbito en que se mueve el individuo que persigue la gloria no es otro que el de la polis, concebida como un sistema con un centro<sup>15</sup> y en que el equilibrio y armonía de las partes responden de su pervivencia. El sistema político-social reposa sobre la noción del término medio, que se traducirá en *ἰσονομία* si afecta a la política, en *ἁρμονίη* si a la música, en *κρᾶσις* si estamos en el terreno de la física y en *καιρός* si en el de la filosofía o la ética. En semejante contexto el deseo de sobresalir del individuo parece un sinsentido, pues supone querer luchar contra la naturaleza misma del estado. Porque la piedra de toque para la actuación es, en última instancia, su aceptación comunitaria, el reconocimiento de las virtudes y, por ello, el valor de los individuos se convierte en una cuestión abierta a debate en la comunidad. La calumnia, la crítica y la censura son formas que pretenden anular o minimizar los efectos del complejo de inferioridad surgido ante el brillo de las hazañas del prójimo. Por ello «el elogio que viene de casa va mezclado con el vituperio» (fr. 181: *ὁ γὰρ ἐξ οἴκου ποτὶ μῶμον ἔπαινος κίρναται*)<sup>16</sup>. El *μῶμος* de los envidiosos muestra la forma encubierta de actuar

<sup>14</sup> Cf. G. W. Most (1985, p. 147): «The former (*sic*, the success) represents the anchoring in a non-discursive reality (*ἔργον*) upon which all genuine discourse is predicated, the latter (*sic*, a celebration in a victory ode) is the institutionalized inauguration of the successful individual into the discourse (*λόγος*) of other people...».

<sup>15</sup> Cf. al respecto P. Vernant 1985[1965], p. 227, quien señala la importancia del concepto de *medio* y *centro* que se refleja en el hecho de que la «analogía de estructura estaba configurada por el empleo, en el pensamiento físico y político, del mismo vocabulario, el recurso a un mismo utillaje conceptual». Cf. también G. Vlastos 1947; Ch. H. Kahn 1960, para la importancia de la idea de «medio» ya desde Anaximandro.

<sup>16</sup> A la vista de éste y otros casos en que Píndaro manifiesta dicha convicción, no parece apropiada la interpretación que G. Nagy (1981, p. 250) hace del fr. 181, por no adecuarse ni al pensamiento de Píndaro ni al orden de palabras que presenta el texto, pues la traducción «... for praise is by nature mixed with the blame» altera el valor atributivo de *ἐξ οἴκου* haciéndolo predicativo al cambiar el orden que aparece en el fragmento. La visión de G. M. Kirkwood (1984) parece la correcta si además tenemos en cuenta el problema del orden de palabras en Píndaro. El mismo error que comete G. Nagy aparece en muchas de las traducciones de la O. 2, 86: *σοφός ὁ πολλὰ εἰδώς φυᾶ*. Dicho error que queda aclarado con el estudio de A. I. Sulzer (1970, p. 37) sobre la ordenación de la frase en Píndaro, según el cual el pasaje no se traduciría «sabio es el que muchas cosas sabe

de la envidia. Esta manifestación externa de la envidia adquiere así una forma disfrazada que, además de salvaguardar al envidioso del complejo de inferioridad, busca apoyo en el grupo de la sociedad que reaccionará de forma conjunta contra el transgresor de la medida generalmente admitida.

Porque la gloria excesiva es vista por los ciudadanos como una transgresión de la justa medida, se ponen en funcionamiento todos los mecanismos de defensa de la comunidad, porque (P. 1, 82-83) ἀπό γὰρ κόρος ἀμβλύνει/ αἰανῆς ταχείας ἐλπίδας<sup>17</sup>. Esa ruptura de la armonía, de la *mesura* establecida en el seno de polis, originada por la superioridad del individuo excelente, propicia la aparición de la envidia, siempre como reacción negativa ante la alabanza de la victoria (O. 6, 74-76, ... μῶμος ἐξ ἀλλων κρέματαί φθονεόντων/ τοῖς, οἷς ποτε πρώτοις περι δωδέκατον δρόμον/ ἐλαυνόντεσσιν αἰδοῖα ποτιστά-/ξη Χάρις εὐκλέα μορφάν). Si es que se busca en la comunidad la alabanza y no la crítica, el individuo deberá atenerse a un equilibrio, siquiera, ficticio (P. 1, 81-82: καιρὸν εἰ φθέγξαιο, πολλῶν πείρατα συντανύσαις/ ἐν βραχεῖ, μείων ἔπεται μῶμος ἀνθρώπων), pues para los conciudadanos nada hay más desagradable que oír hablar de las hazañas ajenas (P. 1, 84, ἀστῶν δ' ἀκοὰ κρυφίον θυμὸν βαρύνει μάλιστ' ἐσλοῖσιν ἐπ' ἀλλοτρίοις). No debe renunciarse a la excelencia (cf. P. 1, 85-6, ἀλλ' ὅμως ... μὴ παρίει καλά), pero en lugar de morir en el intento como Ayante, la aceptación de las reglas del λόγος y el reconocimiento público, el respeto de la *medida*, la noción de *mesura* que lo caracteriza, evita la reacción negativa del común de los ciudadanos (cf. P. 11, 54: ξυναῖσι δ' ἀμφ' ἀρεταῖς τέταμαι· φθονεροὶ δ' ἀμύνονται).

La envidia, de forma más o menos consciente, se manifiesta en cuanto el éxito o la virtud acompaña a alguno de los ciudadanos (Parth. 1, 8 [= fr. 94a]: παντὶ δ' ἐπὶ φθόνος ἀνδρὶ κεῖται ἀρετᾶς). La felicidad trae consigo la envidia (P. 11, 29-30): ἴσχει τε γὰρ ὄλβος οὐ μείονα φθόνον· ὁ δὲ χαμηλὰ πνέων ἄφαντον βρέμει. La antinomia planteada por estos versos deja claro que es la «altura» la que convierte al individuo en blanco de la envidia y la calumnia. La reacción negativa de la envidia, según Píndaro, tiene dos formas de actuar. La primera de ellas es directa y agre-

---

por naturaleza», sino «Der vieles Wissende ist weise von Natur». De acuerdo con los mismos principios establecidos por la estudiosa, lo que tenemos en el fragmento 181 es una *Zerdehnung mit Einschübe*, doble o triple de acuerdo a cómo se tome el γάρ. Cf. B. Gentili 1984, p. 142.

<sup>17</sup> Cf. para los significados de κόρος, G. M. Kirkwood 1984, p. 172 y nota 8.

siva, pues pretende eliminar la *altura* o el *brillo* que ha destacado la diferencia destruyéndolos con la maledicencia, la calumnia y la crítica<sup>18</sup>. La segunda arma es menos agresiva, pero persigue un mismo objetivo: eliminar las diferencias, pero por medio de la ocultación, el silencio y el olvido<sup>19</sup>. Las dos estrategias de la envidia persiguen y consiguen, pues, el mismo efecto, ignorar aquello produce la aparición de la envidia y el complejo de inferioridad, que no es sino la gloria y el brillo de lo superior<sup>20</sup>.

La envidia, así, desempeña en este contexto un importante papel, pues además de moverse en el ámbito de la palabra, articula y armoniza los encontrados deseos del competidor (individuo, al fin) y de la masa. La envidia, pues, no enfrenta al individuo solamente con el grupo, sino también con otros individuos que, por su parte, intentan destacar dentro del *todo indiferenciado* creado por el igualitarismo y que, mezclados en la lucha por la supremacía, se convierten también en enemigos potenciales. Contra el peligro bifronte de la envidia pública y privada hacia el individuo excelente se enfrenta Píndaro con su arte. El poeta con la convicción de su excelencia y la superioridad de su poesía se propone hacer frente al ataque de la envidia y, transformándola en beneficio propio, no caer en sus lazos

<sup>18</sup> N. 7, 61: ψόγον; 8, 25: αἰόλω ψεύδει; 8, 32: πάρφασις; O. 2, 95: τὸ λαλαγήσαι; P. 1, 82 y fr. 181: μῶμος; P. 2, 75: ψιθύρων; 2, 76: διαβολιᾶν; 2, 81: δόλιον.

<sup>19</sup> N. 1, 24, καπνῶ; 7, 13, σκότον; 8, 26, κρυφαῖσι ψάφοις; 9, 6-7, σιγᾶ; O. 13, 13, κρύψαι, O. 1, 47, κρυφᾶ; P. 1, 84, κρύφιον; N. 4, 40, σκότα.

<sup>20</sup> Un estudio de la adjectivación relacionada con la envidia en el poeta revela que, aunque la envidia suela asociarse a términos que indican ‘destrucción’, es más frecuente su asociación con adjetivos que denotan ‘oscuridad’, ‘sombra’, ‘silencio’, etc. La razón debe, quizá, buscarse en el trasfondo psicológico de la envidia. La envidia surge sólo cuando algo externo revela las propias carencias y aparece la sombra del complejo de inferioridad. El envidioso rehuye en la medida de lo posible admitir la envidia, porque así admitiría también la propia inferioridad. Por ello, la segunda arma de que se vale la envidia el ocultar, silenciar, tapar, oscurecer la victoria, su alabanza y el elogio del vencedor es la de más frecuente aparición. Los términos σιγῆ, σκότος, σκοτεινός, κρυφός, καπνός, ψεύδος, en este contexto son frecuentes. Una combinación de ambas armas sirve a los insolentes para intentar ocultar la gloria de los superiores (O. 2, 95-7): ... ἀλλ’ αἶνον ἐπέβα κόρος/ οὐ δίκαι συναντόμενος, ἀλλά μάργων ὑπ’ ἀνδρῶν,/ τὸ λαλαγήσαι θέλον/ κρυφὸν τιθέμεν ἐσλῶν καλοῖς ἔργοις. Ambas estrategias para socavar el brillo del prójimo suelen volverse, sin embargo, contra los envidiosos que nunca consiguen alcanzar lo que desean (P. 2, 90-92: στάθμας δὲ τινες (scil. φθονεροί)/ ἔλκόμενοι/ περισσᾶς ἐνέπαξαν ἔλκος ὄδυναρὸν ἐᾷ πρόσθε καρδίᾳ./ πρὶν ὅσα φροντίδι μητίονται τυχεῖν) y sí, en cambio, herir su propio corazón.

destructores. De aquí el carácter ambivalente de la envidia en los textos pindáricos. Por una parte la envidia se rechaza y se denuncian sus métodos; por otra, su irremediable aparición unida a la victoria muestra la superioridad del envidiado haciéndola atractiva<sup>21</sup>. Frente a la decidida condena

---

<sup>21</sup> Este carácter ambivalente de la envidia en Píndaro es análogo, a pesar de la opinión contraria de E. Milobenski (1964, p. 1), al expresado por Epicarmo en el fragmento B 34 D-K (τίς δέ κα λῶη γενέσθαι μὴ φθονούμενος, φίλοι;/ δῆλον ὡς ἀνὴρ παρ' οὐδέν ἐσθ' ὁ μὴ φθονούμενος;/ τυφλὸν ἤλεθ' ἰδῶν τις, ἐφθόνησε δ' οὐδὲ εἶς), si bien el planteamiento de Píndaro (reflejado en P. 1, 86-86, ἀλλ' ὁμως, κρέσσον γὰρ οἰκτιρμοῦ φθόνος,/ μὴ παρίει καλά. Cf. *infra*) alcanza una dimensión mucho más amplia. El contraste hay que buscarlo, creemos, oponiendo el pensamiento expresado por Epicarmo y por Píndaro al de la máxima atribuida a Tales de Mileto (φθονοῦ μᾶλλον ἢ οἰκτίρου), pues en este caso sí puede encontrarse una clara diferencia. Para P. Bulman (1990, p. 5) esta diferencia, sin embargo, no parece ser relevante, pues considera a los tres ejemplos expresión de *una misma visión* aristocrática de la vida, lo que supone, en nuestra opinión, un gran anacronismo. Aunque la idea la expresen casi en los mismos términos, dos siglos plagados de importantes cambios en todos los niveles deben necesariamente afectar al fondo conceptual de la consideración. La manifestación de un aristócrata de mediados del siglo VII que reivindica de forma soberbia su superioridad no está sumida aún en un mundo que pudiera suponer un peligro para su excelencia y privilegios. Prima aún esa actitud de acuerdo con una moral de la *areté* que le viene al individuo impuesta desde fuera. Los valores son todavía demasiado estables y seguros como para que la máxima de Tales pueda conceder importancia a una valoración refleja de la actuación del individuo, a partir de la reacción que ésta origina en la comunidad. Esta máxima, en nuestra opinión, no es sino una consideración objetiva de aquello que puede despertar uno y otro afectos y su relación con el individuo, que no introduce una valoración al respecto. El pensamiento que puedan reflejar los pasajes de Epicarmo y Píndaro, a pesar de responder a personas de la misma clase aristocrática, parte de presupuestos del todo diversos que el de Tales, por suponer una valoración (si bien negativa) de la actividad del individuo por parte de aquellos que niegan la existencia de una diferencia entre los hombres. Además de hacerse cargo de lo negativo del fenómeno de la envidia, hay en la exposición de los poetas una clara conciencia de la dinámica social y del papel que en ella desempeña la envidia. Es la elección del individuo la que, sopesando *pros y contras*, hace atractiva la lucha por una excelencia que no responde ya al ciego acatamiento de un imperativo de tipo heterónomo. Evidentemente, la máxima de Tales en Epicarmo y en Píndaro tiene un uso formular, aunque lejos de quedarse en una repetición mecánica de un refrán, se valen de un pensamiento tradicional conocido por sus oyentes para introducir una consideración personal. Bien mirado, se podrían tomar los tres pasajes como estadios en el desarrollo de la envidia y la importancia creciente de su papel en la realidad del individuo, que de una primera manifestación casi ino-

que encontramos en los textos anteriores a Píndaro, se aprecia en el poeta una revalorización de la envidia, por suponer ésta una ratificación externa de la excelencia y la superioridad, y no, siempre que se le ponga coto, la manifestación de un peligro<sup>22</sup>. Porque la envidia denota con su aparición lo vano de los intentos niveladores, destacando la diferencia, el motivo de la envidia permite a Píndaro potenciar la alabanza. A pesar de su provecho para el establecimiento del valor personal, a partir de su reflejo negativo en los conciudadanos, el destino del Telamónio muestra la necesidad de controlar su aparición y desarrollo, pues el no conocer las razones profundas y el funcionamiento de la envidia puede convertirla en una seria amenaza para la pervivencia de la gloria individual.

---

fensiva (en la máxima de Tales es el «ser compadecido» lo que soporta la mayor negatividad), pasaría a ser deseada en Epicarmo como punto de referencia del individuo en una época de duda en cuanto a los valores, y llegaría a ser en boca de Píndaro un motivo de importancia secundaria, pues no se la persigue como reflejo del valor de la persona: no cabe duda de su carácter negativo, aunque por ello no hay que cejar en la lucha por la excelencia; la aparición de la envidia muestra la *posición superior* del individuo que la recibe y le impone la labor de esforzarse en transformarla en algo positivo y en beneficio propio para impedir que ésta lo lacere. Su inevitabilidad hace forzosa la labor transformativa que cambia lo negativo en positivo. Cf. con respecto al pasaje P. 1, 81ss., M. Vallozza 1989, p. 25, para la discusión del motivo de la envidia como mero *Abbruchformel*.

<sup>22</sup> No coincidimos con el enfoque de P. Bulman y su empeño en hacer de la envidia en Píndaro una (1990, p. 3) «formidable negative power ...because it threatens the foundations of his poetry» (cf. también *ibid.* p. 19). La envidia en el poeta no sólo no «amenaza los fundamentos de su poesía» sino que la hace posible. Y esto no significa postular en Píndaro un *deseo de atraer la envidia*, sino reconocer en la inevitabilidad de su aparición el principio que llena de sentido su labor poética. La envidia es en la obra pindárica algo mucho más importante que un mero «dugar común», un recurso estilístico (*foil, dismissing foil*) o una «figura de contraste» (*Kontrastfigur*). Cf. B. L. Gildersleeve 1899, p. 129 y n. 1; W. J. Slater 1977, p. 196; E. L. Bundy 1962, p. 3; A. Köhnken 1971, p. 222; H. Fränkel 1960, p. 601ss. Es claro que puede desempeñar estos papeles, pero el planteamiento pindárico del fenómeno concede a la envidia una relevancia mucho mayor que trasciende la función de mero motivo poético. Identificada la envidia con la oscuridad y las sombras empeñadas en el menoscabo del elogio y la anulación del individuo, su aparición afecta tanto al ámbito artístico como al existencial. No existe, en realidad, una separación entre uno y otro, pues, como veremos, una y la misma es la visión pindárica de la vida y del arte, siendo la manifestación de la envidia un elemento negativo necesario y punto de partida para la labor del individuo y del artista. Cf. *infra*.

## 4. LA NEMEA VIII: ACEPTACIÓN Y RECHAZO.

## O DEL CUMPLIMIENTO DE LAS HUMANAS EXPECTATIVAS

El carácter de la obra pindárica y el contexto político-social en que se enmarca hacen pensar en que no es casual el especial interés que el mito del *juicio de las armas* despierta en el poeta<sup>23</sup>. Considerado desde el punto de

<sup>23</sup> El *juicio de las armas* representa, quizá, el más interesante episodio de la mitología griega en lo que respecta al estudio de la envidia. El conflicto entre las aspiraciones del individuo y la actitud del grupo que plantea es interesante, por poner al descubierto la trama oculta de sentimientos recíprocos que participan en el *hecho social*, y, además, la contradicción interna sobre la que el todo de la comunidad se apoya. El conflicto que se plantea en este *remake* pindárico del mito de Ayante es, sin duda, de origen posthomérico, pues el problema de fondo afecta al planteamiento de la polis como tal y al de la convivencia en su seno. La predilección por el tema en la literatura antigua se aprecia en las numerosas menciones. Junto a las que hacen referencia al segundo lugar en excelencia, después de Aquiles, de Ayante (*Il.* 2, 768ss.; 17, 279s.; *Od.* 24, 17s; Alceo 387 LP; Íbico 282 PMG, 32-34; *S. Ai.* 503, 1339s.; *Carm.Conu.* 898, 899 PMG), están las que se ocupan del certamen de las armas. Así *Od.* 11, 469ss.; Philostr. *Her.* 720ss; Quinto de Esmirna 5, 157ss.; Cheches *PH* 485 (que hacen responsable del veredicto a prisioneros troyanos); *Ilias parva* fr. II Allen; Proclo 106, 21 Allen (en que espías griegos escuchan la opinión de las mujeres troyanas); *S. Ai.* 1135ss. (quien se decanta por el fraude en la votación: *Ai.* 1135ss y escolio *ad loc.*); Ovidio *Met.* 13, 382-3 (para quien es la menor elocuencia de Ayante la que decide el voto) y Píndaro *I.* 4, 35-36; *N.* 7, 23-30 y *N.* 8, 23-34. También en las artes plásticas (para las abundantes representaciones plásticas cf. F. Brommer 1973, pp. 334-39; 373-77; 380 y 1971-76 II, pp. 84, 88, 104s; M. I. Davies 1971, pp. 87s.) se aprecia una peculiar atracción por el destino de Ayante. ¿Se explica esta predilección por el latente motivo de la envidia que domina todo el episodio? Aparentemente el choque de Ayante con el grupo se debe a la envidia que su superioridad despierta entre los inferiores. Pero de ser así ¿Por qué no la despertaba ya Aquiles? ¿Refleja acaso el episodio la problemática de la *desaparición del líder* y las luchas por la sucesión? La envidia es el telón de fondo en torno al que se estructuran todas las relaciones entre los elementos del episodio y en el que todos se ven implicados. La envidia más visible es la que afecta al grupo de los griegos con respecto a Ayante; pero ¿no existe acaso una envidia latente en la relación entre Ayante y Aquiles? Insinuante es el hecho de que lo que está en juego no es el puesto del líder, sino el del *segundón*. La superioridad sin igual de Aquiles no se disputa. Comparada con la del Pelida, la superioridad que Ayante reclama presenta un carácter contradictorio. Su deseo de un reconocimiento externo de su superioridad ¿no supone ya la búsqueda de un imposible, un intento de alcanzar lo inalcanzable? Su necesidad de asentimiento externo, de refrendo, contradice sus aspiraciones y propio convencimiento de su superioridad, pues ésta se supedita, primero, a la *opinión de*

vista de la envidia y su funcionamiento, presenciamos en el mito el fracaso del individuo superior al exigir un imposible<sup>24</sup>: el reconocimiento por parte de sus camaradas de la propia inferioridad. El tema del *juicio de las armas* aparece en tres ocasiones (N. 7, 25ss.; N. 8, 23ss. e I. 4, 35-36) haciendo manifiesto el profundo cambio que la sociedad ha experimentado. No nos encontramos ya en el antiguo y estable mundo aristocrático. La suerte de Ayante nos muestra que los tiempos en que la *areté* y el honor dictaban las normas del recto proceder han cambiado.

La *Nemea* octava supone una reivindicación del papel de la poesía y del poeta en la realidad humana, cuyo peculiar carácter hace necesaria su intervención y la ayuda de su arte. La coincidencia en los inmortales de *deseo* y *realización* y la *discrepancia* entre ambos momentos en el hombre, delimitan para el poeta claramente la esfera humana y la divina. La clara delimitación de los planos divino y humano, la diferencia cualitativa que los distancia, le sirve de pretexto al poeta para adentrarse en la circunstancia del hombre de su época que, ante sus ojos, ve disociarse en ἔργον y λόγος el reconocimiento externo que antes se derivaba directamente de su acción<sup>25</sup>. Este

---

*los demás* y, segundo, a símbolos y prerrogativas ajenas (las armas de Aquiles) que ya le ponen, de alguna forma, en situación de inferioridad. Sea como fuere, lo cierto es que la complejidad del episodio ofrece la posibilidad de efectuar múltiples enfoques de la relación envidiosa que encierra la realidad social, pudiéndose analizar en todos ellos aspectos diversos de dicha relación.

<sup>24</sup> Cf. Hdt. VIII, 123, 1-2, para el resultado de la votación que los jefes de los griegos llevan a cabo para premiar a quien de entre todos ellos mereciera el primer premio por su valor, (VIII, 123, 2): ἐνθαῦτα πᾶς τις αὐτῶν ἑωυτῷ ἐτίθετο τὴν ψῆφον, αὐτὸς ἕκαστος δοκέων ἄριστος γενέσθαι, δεῦτερα δὲ οἱ πολλοὶ συνεξέπιπτον Θεμιστοκλέα κρίνοντες. Οἱ μὲν δὴ ἔμουνοῦντο, Θεμιστοκλῆς δὲ δευτηρηίοισι ὑπερβάλλετο πολλόν.

<sup>25</sup> La extensión y el carácter dramático del mito en la N. 8 destaca la importancia del motivo de la envidia y explica el interés de la crítica pindárica por el mismo. El comentario de A. Köhnken (1971, p. 19) ilustra dicha importancia convenientemente: «Für Pindars achtes nemeisches Lied (...) gibt es in der Forschung drei verschiedene Grundauffassungen (...) Alle drei Auffassungen beziehen sich, ganz oder teilweise, auf der in der Mitte des Liedes stehenden, verhältnismäßig ausführlichen Mythos vom Ende des Aias (23-34), der den "Neid der Schlechteren auf die Besseren" illustriert (v. 21f.). Jede der drei Auffassungen aber versteht das Neidmotiv und den Mythos anders: Entweder (1) betrachtet man das Lied als ein Gebet für die bedrohte Freiheit der Insel Aigina, oder (2) man glaubt, N. 8 sei (zugleich) "eine persönliche Erklärung" Pindars gegen Angriffe auf seine literarische Stellung; ein Erklärer nimmt schließlich an (3), Pindar richte sich gegen Neider und Feinde des von ihm gefeierten Sieger Deinias.» En nuestra lectura de esta *Nemea* no nos centraremos

hiato en la estructura interna del deseo humano representa su esencial peligro, máxime cuando en el paso del deseo a su cumplimiento intervienen factores que escapan al control del individuo<sup>26</sup>.

a) *La inherente deficiencia del deseo humano*

Los primeros versos de la *Nemea* octava presentan evidentes alusiones eróticas (v. 1, Ἀφροδίτας; φιλοτάτων; v. 2, παρθενηϊοῖς παιδῶν; v. 3, ἀνάγκας; v. 4, ἀγαπατὰ; ἐρώτων), aunque también es evidente, por el desarrollo de la oda y del tema, que el aspecto erótico es un motivo más de los muchos que conforman el epinicio<sup>27</sup>. La pregnancia y ambigüedad domina el tono y el contenido de la oda desde el principio. Píndaro no invoca directamente a Afrodita, diosa del amor y del deseo sexual cuyo impulso no sabe de rodeos, sino a Hora, la 'ocasión', el 'momento oportuno'. No debemos pasar por alto el doble aspecto de esta divinidad, cuya ambigüedad cósmico-cultural abarca, por un lado, los ciclos naturales, el crecimiento, desarrollo y muerte de las especies, y, por otro, la justicia, el orden social y la

---

en la interesante cuestión del enfoque histórico o biográfico que deba darse al motivo de la envidia, sino que intentaremos ahondar, a partir de los motivos que aparecen en la oda, en la concepción pindárica del hombre de su tiempo.

<sup>26</sup> Cf. G. W. Most 1985, p. 87, quien analiza este interesante aspecto en la *Pítica* segunda: «For a god, wish and fulfillment are identical, there cannot be even the possibility of discrepancy between the subjective intention towards a desired object and the object's realization within the realm of being...; the human condition, on the other hand, is characterized by a fundamental deficiency, in that not all hopes can be realized and hence the possibility of non-realization and failure is inscribed within the structure of human desire as a constitutive moment». Cf. también I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* II, 10.

<sup>27</sup> Como ya señalara W. Schadewaldt (1966 [1928], p. 12), las alusiones eróticas en el proemio son evidentes (cf. también A. Köhnken 1971, p. 35). Sin embargo, nos parece excesiva la importancia que P. Bulman (1992, pp. 38-39) otorga al motivo en su interpretación de la presente *Nemea*, al centrarse exclusivamente en el aspecto erótico de Hora. Quizá debamos reparar en el doble aspecto de estas divinidades que, como diosas de la naturaleza, presiden el ciclo de la vegetación y, como hijas de Temis, preservan el orden y la justicia social (cf. *infra* nota 29). ¿Está jugando Píndaro con este doble aspecto en su invocación a Hora y recogiendo la tradición presente ya en Hesíodo (*Op.* 259ss.), según la cual Δίκη, que habitaba entre los hombres en la edad de oro y dispensaba a éstos todo tipo de abundancias, habría huído definitivamente al cielo con la aparición de la raza de bronce? Cf. al respecto J.-P. Vernant 1985, pp. 21-88.

administración de los deseos y esperanzas de los hombres. La fluctuación que caracteriza la existencia de los mortales, sometidos a una dependencia de los ciclos cósmicos y al reflejo de la misma en la esfera humana, en la aceptación o en el rechazo de sus semejantes, hace indispensable la invocación de una divinidad que preside el destino de los hombres y que con su apoyo puede suavizar la inherente deficiencia del deseo humano.

Una primera lectura, incluso superficial, de la *Nemea* octava revela de inmediato la clara oposición que media, en cuanto al tono y al contenido, entre las dos primeras tríadas; si la primera (vv. 1-17) se caracteriza por la abundancia de términos que nos ubican en la esfera divina, la ausencia en la segunda (vv. 18-34) de toda referencia al venturoso mundo de los dioses nos sitúa en un contexto eminentemente humano. La primera estrofa de la primera tríada ofrece un primer indicio para dilucidar dicha oposición. No sólo la invocación a Hora, «mensajera de los divinos amores de Afrodita» (N. 8, 1, *κάρυξ Ἀφροδίτας ἀμβροσιᾶν φιλοτάτων*), el énfasis en lo decisivo de su favor (N. 8, 2, *ἃ τε παρθενηϊοῖς παιδῶν τ' ἐφίξοισα γλεφάροις*) para hacer al individuo irresistible (N. 8, 3, *τὸν μὲν ἡμέροις ἀνάγκας χερσὶ βαστάζεις, ἕτερον δ' ἑτέροις*, que ya adelanta el *σὺν θεῷ γὰρ φυτευθεὶς ὄλβος* del v. 17), y la *gnome* de los dos últimos versos (vv. 4-5), sino también la propia estructura de la estrofa, nos introducen directamente en el tema esencial de la oda: la aceptación o el rechazo del individuo entre sus semejantes<sup>28</sup>. Es verdad que en la *Nemea* octava Hora es (v. 1) *κάρυξ Ἀφροδίτας ἀμβροσιᾶν φιλοτάτων*, pero como heraldo de la diosa que es reviste de un halo irresistible a quien recibe su favor, su función es indispensable para poder coronar con el éxito los 'mejores deseos'. Los versos que cierran la primera estrofa hacen referencia a esa discrepancia en el hombre entre el deseo y su cumplimiento que señalábamos y nos reorientan para comprender el sentido último de la invocación de esta divinidad decisiva en el destino de los hombres: «Lo mejor es, sin perder la ocasión, poder alcanzar los mejores deseos en todos los intentos» (N. 8, 4-5): *ἀγαπατὰ δὲ καιροῦ μὴ πλαναθέντα πρὸς ἔργον ἕκαστον / τῶν ἀρειόνων ἐρώτων ἐπικρατεῖν δύνασθαι*, donde *ἀγαπατὰ δὲ καιροῦ μὴ πλαναθέντα* recoge la mención de Hora en tanto que 'oportunidad, momento oportuno', que refleja la coincidencia del deseo con la circuns-

<sup>28</sup> Tanto el análisis métrico, como la distribución de la materia apunta a la importancia del v. 3 de la estrofa (*τὸν μὲν ἡμέροις ἀνάγκας χερσὶ βαστάζεις ἕτερον δ' ἑτέροις*) que, enmarcado por los dos primeros versos de la invocación y los dos de la *gnome* que cierra la estrofa, destaca en su posición central.

tancia que permite alcanzar los más altos deseos en cada ocasión (N. 8, 4, *πρὸς ἔργον ἕκαστον*). Debido a su carácter de *administradora* de los deseos y esperanzas humanas<sup>29</sup>, de Hora depende la aceptación o el rechazo, es ella quien hace al individuo «irresistible».

La posibilidad de fracaso no existe entre los dioses, pues el apoyo incondicional de Hora convierte deseo y cumplimiento de éste en un

<sup>29</sup> Cf. A. Rapp en Roscher, *s.v. Horai*, col. 2738, 24ss. «Wie die Horen in der Natur alles Liebliche und Gute bringen, so ist auch ihr Erscheinen den Menschen hocheifrig, weil sie, auch hier zur rechten festgesetzten Zeit, seine Hoffnungen und Wünsche erfüllen und dem Harrenden Erlösung bringen, als πολυγηθές Ὠραι Φ 450 und εὐφρονες *Hymn. in Ap.* 2, 16: zuweilen zögernden Fußes, aber "ersehnt (ποθεῖναι) kommen sie, allen Sterblichen immer etwas bringend", *Theokrit.* 15, 104.» A pesar de su origen en relación con los ciclos naturales, las lluvias de la primavera (que quizá se refleje en *Il* 5, 749, donde desempeñan la función de abrir y cerrar las puertas del cielo), ya en Hesíodo (*Th.* 901ss.) aparecen en relación con principios ético-sociales, en tanto que hijas de Temis (cf. R. Hirzel 1966 [1907], p. 16 n.2; M. Detienne-J.-P. Vernant 1988 [1974], p. 101), e incluso, en tanto que hermanas de las Moiras, con el destino de los hombres. Es de interés señalar que la función que les reconoce Hesíodo como ayudantes en los trabajos de los hombres (*Thg.* 902-3: *Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Ειρήνην τεθαλυῖαν, / αἱ τ' ἔργ' ὠρεῦουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι*), se transforma en Píndaro en la de guardianes de la justicia y enemigas de la ὕβρις, madre del κόρος (*O.* 13, 6-10):

ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει κασι-  
γνήτα τε, βάθρον πολιῶν ἀσφαλές.  
Δίκα καὶ ὁμότροφος Εἰ-  
ρήνη, τάμ' ἀνδράσι πλοῦτου,  
χρῖσσαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος;  
ἐθέλοντι δ' ἀλέξειν  
Ὑβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον.

Cf. Apollod. I, 3, 1. Para A. Rapp es este aspecto, evidentemente, un desarrollo de su carácter originario, que explica su relación —incluso en época posterior cuando ya habían adquirido una clara función como vigilantes de la justicia y los principios de la comunidad— con el mundo de las flores y de los frutos (por lo que, junto con las Cáritas, adornan a Pandora y a Afrodita; cf. el epíteto *πολυάνθεμοι* en Píndaro *O.* 13, 17); cf. A. Rapp, en Roscher, *s.v. Horai*, col. 2716, 58ss. «Doch ist das schon die Anschauung der Reflexion, während ihre ursprüngliche Wirksamkeit aus ihrer Naturbedeutung hervorgeht. Da sie nach dem alten Glauben aus himmlischer Höhe die feuchten Winde, den Tau, den befruchtenden Regen senden, so wird alles, was die Erde im Wechsel der Zeiten unter ihrem Einfluß Schönes und Herrliches hervorbringt, ihnen selbst zugeschrieben: Blumen und Früchte bringen sie aus ihrem immer blühenden himmlischen Garten den Sterblichen herab.» Esta relación con el mundo de las flores y la vegetación es la que explica tanto su relación con Dioniso como con Afrodita.

solo momento. El ejemplo de lo «llevado por los suaves brazos de lo irresistible» ocupa la antístrofa de la primera tríada y representa el ejemplo del plano divino «aventuroso» que servirá de contraste con el caso desgraciado de Ayante en el humano, que desarrolla la segunda tríada. Se establece, así, una oposición divino/humano a partir de la diferencia cualitativa que afecta a la estructura y carácter del deseo. El relato de Éaco y de su éxito se introduce a continuación. El ser fruto de lo divino y de los mejores amores y deseos (v. 5, τῶν ἀρειόνων ἐρώτων actualizado por medio de οἶοι) de Zeus y de Egina (N. 8, 6, οἶοι καὶ Διὸς Αἰγίνας τε λέκτρον ποιμένες ἀμφεπόλησαν/ Κυπρίας δώρων) convierte a Éaco, por medio de los «suaves brazos de lo irresistible» en βασιλεύς χειρὶ καὶ βουλαῖς ἄριστος. Lo que podría ser una simple expresión polar es, de acuerdo con lo precedente y subsiguiente, algo más que eso, pues el contraste con el sino de Ayante, sujeto a la dicotomía ἔργον-λόγος, recoge la oposición entre lo llevado ἡμέροις ἀνάγκας κερσί y lo ἕτερον δ' ἑτέραις. El χειρὶ καὶ βουλαῖς ἄριστος supone, en nuestra opinión, una clara responsión conceptual con esa oposición ἔργον-λόγος que presente en Ayante le hace *deficiente*, y cuya ausencia en Éaco anula la dicotomía haciéndole verdadero ἄριστος, gracias a una felicidad originada con la ayuda de los dioses. Los versos siguientes avalan esta interpretación ofreciendo ejemplos de la excelencia que lo hacía «irresistible» en uno (ἔργον) y otro ámbito (λόγος), irresistibilidad que lo exime de tener que convencer (cf. v. 9 ἀβοατί), lo libera de la dependencia del λόγος que hace sucumbir a Ayante. En el verso N. 8, 8, el πολλά νιν πολλοὶ λιτάνευον ἰδεῖν hace clara referencia al ἔργον (= χειρὶ v. 8) y los vv. 9-10 al λόγος: ἀβοατί γὰρ ἠρώων ἄωτοι περιναietaόντων/ ἠθελον κείνου γε πείθεσθ' ἀναξίαις ἐκόντες. El ἀβοατί señala esa independencia del λόγος y el v. 10 ἠθελον κείνου γε πείθεσθ' ... ἐκόντες la razón de esa independencia: la irrelevancia del λόγος, del 'llamado' en este caso, se debe a lo *irresistible de la atracción de una excelencia de*

<sup>30</sup> La relación de ἀβοατί y ἐκόντες en la crítica pindárica es un ejemplo de la malinterpretación a que puede llevar una explicación parcial de la oda que no pretenda dilucidar el sentido último de los diferentes motivos. Para Ch. Carey (1976, pp. 28-9) la serie ἀβοατί; ἠθελον πείθεσθ'; ἐκόντες constituye una tautología que pretende (por repetición, suponemos) potenciar el ciego obediencia. P. Bulman (1992, p. 41) no pudiendo discernir el valor en sí mismo de los diferentes términos, recurre al argumento externo del lugar que ocupan en la estructura y disposición para señalar su importancia. El sentido del pasaje está en que los términos *no son* equivalentes, ni mucho menos suponen una tautología, pues

origen divino y santificada por Hora<sup>30</sup>. El no necesitar ser llamados (ἄβοατί), la disposición a obedecer (ἤθελον πείθεσθ') y el hacerlo de forma voluntaria (ἔκόντες) se completa con una referencia al ámbito físico con περυναιεταόντων<sup>31</sup>, 'los vecinos': la envidia, susceptible de aparecer en los que se encuentran en cualquier tipo de cercanía con el superior, ni siquiera se manifiesta.

Hasta aquí el ejemplo de la consecución de los mejores deseos con el apoyo de Hora. El verso 13 supone ya un primer alejamiento de lo divino que se cerrará con la breve mención de la suerte de Cíniras. El presentarse como suplicante de Éaco (N. 8, 13-14, ἱκέτας Αἰακοῦ σεμνῶν γονάτων .../ ... ἄπτομαι) y el congraciarse con la ciudad y ciudadanos (*ibid.*, πόλιός θ' ὑπὲρ φίλας/ἀστῶν θ' ὑπὲρ τῶνδ') tiene que ver con el carácter de la labor del poeta y el contenido de la misma (N. 8, 14-16): φέρων/Λυδίαν μίτραν καναχηδὰ πεποικιλμέναν,/Δείνιος δισσῶν σταδίων καὶ πατρὸς Μέγα Νεμεαῖον ἄγαλμα. Esta mención de su labor y cometido en forma de invocación presagia la ruptura definitiva del v. 19, transición a la explicación que justifica su labor por medio del contraste del inherente peligro de la condición humana con la seguridad de la buena ventura de tipo divino. «La felicidad causada por la divinidad es más duradera entre los hombres» (N. 8, 17, σὺν θεῷ γάρ τοι φυτευθεῖς ὄλβος ἀνθρώποισι παρμονώτερος). La posible ausencia del apoyo de Hora para

---

mientras ἄβοατί hace referencia a la inexistencia (incluso a la irrelevancia) del impulso externo, el ἔκόντες señala la existencia del interno: evidentemente alguien que «quiera obedecer voluntariamente» puede hacerlo tras ser llamado o bien sin serlo. En lo que al binomio ἤθελον πείθεσθ' -ἔκόντες se refiere, hay que decir que el «querer obedecer» nada tiene que ver con la voluntad, pues la acción se puede desarrollar bajo una imposición externa (que haga preferible el «querer» hacerlo) o bien libre de ésta (voluntariamente). En los tres casos, pues, se hace referencia a diferentes nociones: el ἄβοατί a la ausencia de petición o impulso externo; el ἤθελον πείθεσθ' a la disposición o disponibilidad y el ἔκόντες a la ausencia de obligación de cualquier tipo, que no sea debida a ἡμέροις ἀνάγκας χερσί.

<sup>31</sup> Nótese la responsión conceptual con el ἀμφεπόλησαν del verso 6. Cf. *Pae.* 2, 55s.: ὁ δ' ἐχθρὰ νοήσας/ ἤδη φθόνος οἶχεται/ τῶν πάλαι προθρονόντων. La cercanía espacio-temporal es determinante en la aparición de la envidia, por entrar la superioridad del individuo en la estructura comparativa de sus conciudadanos o sus coetáneos. Esta no suele manifestarse hacia la superioridad de los que ya han muerto o de los que se encuentran espacialmente lejos. Cf. *Mimn.* 829 Nauck; *Th.* II 45, 1; *Isocr.* 9, 6; *ID.* 18, 315 y *Arist. Rb.* 1388a, 9.

pregonar la excelencia individual en el ámbito humano<sup>32</sup> hace necesaria la construcción de un monumento para su permanencia en la memoria de los hombres, cosa que la felicidad divina consigue sin proponérselo<sup>33</sup>. Es evidente que el v. 17 hace referencia al caso de Éaco (el *φουτευθείς* en el v. 17 recoge el *ἔβλασταν* del v. 7) y no supone, por tanto, una invocación del poeta para conseguir favor divino para su canto<sup>34</sup>, sino una clara justifica-

---

<sup>32</sup> El episodio del *certamen de la armas* según Píndaro lo narra se caracteriza por no presentar la intervención de una divinidad, con lo que se hace más agudo el contraste entre la felicidad causada por la divinidad y aquella que el ser humano persigue con su propio esfuerzo. Como bien señala G. W. Most (1985, p. 156): «...they (*sic*. Ayante y Odiseo) partake of a purely human world with all of the vicissitudes and dangers by which that world is characterized. Nowhere is there any mention of a divine sanction for the military achievements of the two heroes, nor of any divine mediation for the discursive of those achievements: instead, both Odysseus and Ajax inhabit a world in which only men participate. The consequence is that reality and its recognition as truth become enormously difficult to attain: the way is obstructed, from the beginning by the inherent deficiency of human understanding, and furthermore is liable to the constant danger of deception and seduction».

<sup>33</sup> Cf. B. 5, 193-194: ὄν <ᾶν> ἀθάνατοι τιμῶσι, τοῦτωι / καὶ βροτῶν φήμαν ἔπεσθαι. Cf. también Thgn. 169-170: ὄν δὲ θεοὶ τιμῶσιν, ὁ καὶ μαμεύμενος αἰνεῖ / ἀνδρὸς δὲ σπουδὴ γίνεται οὐδεμία.

<sup>34</sup> En nuestra opinión, el pasaje es malinterpretado por P. Bulman (1992, p. 42) quien lo considera una fórmula para congraciarse con la divinidad, después de un supuesto *exceso* en la alabanza de Éaco y Dinias (?!): «In case the poet has overstepped his limits in the first sixteen lines of the poem, either by excessively praising Aeacus and Deinias, or by merely praying for their continued prosperity, he now deflects divine displeasure away from his song in the form of a gnome that acknowledges both the divine source and the intrinsically ephemeral nature of mortal ὄλβος: “For as you, prosperity produced by the blessing of a god is more abiding”», lo que lleva a la autora a ver en el v. 17 una advertencia del poeta a su audiencia para que se reconozcan las limitaciones humanas (*ibid.*): «If human prosperity is only ‘more lasting’, then it cannot compete with the gods’ everlasting happiness. Here the poet displays his tact before the gods by providing a model of the need for mortals to acknowledge inherent limitations» (?!). En nuestra opinión, supone este verso una explicación del ἄγαλμα del verso inmediatamente anterior: la necesidad de elevar un monumento se debe al carácter humano de la virtud de Dinias y de Megas, que no tiene, como la felicidad de Éaco y Círiros, un carácter «más duradero». La mención de la suerte divina afecta *sólo* a Éaco y a Círiros, sin incluir a Dinias ni a Megas, como quiere Bulman (1992, p. 42): «The circumspect allusion to divine apportionment in v. 17 is relevant both to Aeacus, whose life was filled with ὄλβος, and to Deinias and Megas, the immediate referents of the gnome», pues anularía la función de *punte* entre la

ción de su labor artística, justificación que se desarrollará en la tercera tríada, por medio de la continuación de la metáfora floral (N. 8, 40-42).

Tras cerrar con Cínicas la alabanza de la felicidad otorgada por los dioses, nos introduce el poeta en la dicotomía ἔργον-λόγος que domina la virtud de los hombres. La victoria de Dinias y Megas, por ser de carácter humano, corre peligro. De ello es ejemplo el episodio de Ayante, cuyo relato, en que abundan los términos que hacen referencia al dolor, la mentira, la discordia y la muerte (v. 21 κίνδυνος; v. 22 ἐρίζει; v. 23 δάψεν; φασγάνῳ ἀμφικυλίσει; v. 25 ἐν λυγρῷ νείκει; αἰόλω ψεύδει; v. 26 κρυφίαισι ψάφοις; v. 27 φόνῳ πάλαισεν; v. 28 θερμῷ χροῖ; v. 29 ἔλκεα; πολεμιζόμενοι; v. 30 νεοκτόνω; v. 31 μόχθων; ἐν πολυθόροις ἀμέραις; v. 32 ἐχθρὰ πάρφασις; v. 33 αἰμύλων μύθων; δολοφραδῆς; ὄνειδος; v. 34 βιᾶται; σαθρόν)<sup>35</sup> contrasta con la suerte y felicidad de Éaco. La transición de la felicidad nunca disputada de los dioses a la de un mortal aparece en el verso 19, clave en nuestra opinión para la comprensión de todo el pasaje N. 8, 20-34, epexégesis, en realidad, de aquel verso (N. 8, 19):

ἵσταμαι δὴ ποσσὶ κούφοις, ἀμπνέων πρὶν τι φάμεν.

El «pararse» del poeta indica la transición de lo divino a lo humano. Al mismo tiempo, la figura del deportista que se convierte al final de verso en orador, es efectiva por trasladar a la *enunciación* la agitación previa y el temor ante la ignorancia del desarrollo ulterior de los acontecimientos del corredor. Esta necesidad del orador de «tomar aire» antes de hablar refleja el temor y el peligro que acecha a las palabras, necesarias en el caso de los mortales para alcanzar una gloria duradera, y hace ya referencia al κίνδυνος del v. 21. El miedo se relaciona con la *palabra*, terreno en que nos sitúa ya el v. 19 por medio de τι φάμεν. No debemos pasar por alto este detalle, porque es el marco en el que se encuadran todas las consideraciones del pasaje, lo que se insinúa con la abundancia en él de términos de este campo semántico (v. 19 τι φάμεν; v. 20 λέλεκται; νεαρά; ἐξευρόντα; v. 21 ἔλεγχον; λόγοι; v. 22 ἐρίζει). El sentido del «tomar

---

*gnome* y el ejemplo de sino humano del episodio de Ayante, además de romper el equilibrio que Píndaro establece dando dos ejemplos de felicidad plantada por la divinidad (Éaco y Cínicas), dos de la felicidad humana gracias a la labor salvadora de la poesía (Dinias y Megas), y el caso único de desgracia humana de Ayante que articula a los dos anteriores.

<sup>35</sup> Cf. J. Lasso de la Vega 1977, pp. 281-294.

aire» del orador se dilucida en los versos siguientes (v. 20-1): *πολλὰ γὰρ πολλᾶ λέλεκται, νεαρά δ' ἔξευρόντα δόμεν βασιάνω/ ἐς ἔλεγχον, ἅπας κίνδυνος*<sup>36</sup>. En el ámbito humano no sólo no existe una felicidad duradera, sino que además la dependencia de la palabra (y de la alabanza) para legitimar y dar relevancia a una victoria o virtud se convierte también en obstáculo por el propio carácter de dicha *palabra*. La oposición *antiguo/nuevo* se manifiesta en primer lugar en la enunciación verbal, *la obo-*

<sup>36</sup>La pregnancia de estas palabras excluye de por sí la interpretación de esta oposición antiguo/nuevo por medio de la referencia a un solo aspecto de los muchos que conforman el fondo del epinicio. Si hay algún pasaje pindárico del que se pueda decir que *πολλὰ γὰρ πολλᾶ λέλεκται*, éste es el texto en cuestión. La oposición que Píndaro establece entre las «muchas cosas dichas de muchas formas» y las 'las novedades', *νεαρά*, y el peligro que supone darlas a la piedra de toque representa todavía un difícil problema para la crítica pindárica. Pueden distinguirse varias interpretaciones de *νεαρά*: (1) 'Las novedades' harían referencia a la introducción de elementos innovadores en historias tradicionales (a pesar de la oposición de A. Miller 1982, la verdad es que Píndaro introduce claras innovaciones en el mito del juicio de las armas). Cf. F. Mezger 1880, p. 328; J. B. Bury 1890, p. 147; A. M. Fennel 1899, p. 103; C. Gaspar 1900, p. 43; L. R. Farnel 1932, p. pp. 215-6; N. O. Brown 1951, p. 15; J. Finley 1955, p. 155; C. M. Bowra 1961, p. 344; F. J. Nisetich 1989, p. 78 n. 19. (2) Siguiendo el escolio 32a [III 143 Drachmann] hay quien también relaciona las *νεαρά* con la referencia a Cínicas: Así F. Arnaldi 1943, p. 16; H. Gundert 1935, p. 143 n. 390. (3) Para E. L. Bundy (1962, p. 40) *νεαρά*, 'novedades', se refiere al elogio en sí, a las palabras de alabanza. (4) Para A. Miller (1982, p. 112) se refiere a la alabanza de la victoria reciente de Dinias como tema poético, frente a los relatos míticos antiguos «más neutros» en cuanto a las emociones que despiertan, visión que parece adoptar también P. Bulman (1992, p. 44). En nuestra opinión, la dificultad para desvelar el sentido del término *νεαρά* radica en la pregnancia «multidireccional» de la intención del poeta. Antes de interpretar su significado e implicaciones, debe considerarse detenidamente una serie de aspectos para la correcta comprensión de la palabra en concreto y del texto en su totalidad. El contraste, pues, entre lo *antiguo* y lo *nuevo* podría hacer referencia a A) La gloria en sí. El canto de la gloria de los dioses (antiguo y aceptado) no se disputa; la de los hombres sí. B) Al canto de alabanza como objeto poético que enfrentaría al epinicio a las muchas formas de poesía en uso y lo pondría en peligro en tanto que *aún* no aceptado. C) Puede hacer también referencia a los elementos nuevos que Píndaro introduce en el mito. D) Otra posibilidad es que se refiera a la victoria de Dinias como nueva hazaña opuesta a las ya pasadas y cantadas victorias antiguas. Siendo todas ellas verdades parciales, ninguna de las posibilidades lo es del todo por pasar por alto aquello que, en última instancia, es punto de partida para todas las interpretaciones: el carácter intrínseco de *lo nuevo* una vez que nos encontramos en ámbito comunitario y en el terreno de la palabra.

sición es de carácter oral (λέλεκται/δόμην βασιάνω ἐς ἔλεγχον). Lo nuevo por decir no sólo se opone a lo ya dicho, sino también a lo ya dicho «de muchas formas». En el terreno del λόγος lo antiguo no corre peligro, pues el haber sido dicho de muchas formas lo convierte en algo aceptado y que no se pone en *entredicho*<sup>37</sup>. Es lo nuevo lo que está expuesto al gran peligro, porque la realidad le impone la necesidad de legitimarse por medio de ese λόγος. Es esta dependencia de la palabra de la virtud superior y nueva lo que constituye el peligro de que se ocupan los versos que siguen (vv. 21-22): ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν,/ ἄπτεται δ' ἐσλῶν αἰί, χειρόνεσσι δ' οὐκ ἐρίζει. Este κίνδυνος «que ataca siempre a los mejores, pero con los peores no disputa» en el caso de los hombres en su búsqueda de reconocimiento, es la *contrapartida negativa* de la superioridad reconocida *voluntariamente y sin que fuera requerida* en el caso de Éaco, cuando la aquiescencia de Hora arrastra «con los suaves brazos de lo irresistible». En el v. 21 el λόγοι remite directamente a δόμην βασιάνω ἐς ἔλεγχον: el ámbito del λόγος es *conditio sine qua non* para el reconocimiento de la excelencia en el plano humano. Pero el λόγος es también el vehículo de la envidia. De la palabra, pues, depende tanto la alabanza como la calumnia. Este es el momento crítico, porque «las palabras<sup>38</sup> son alimen-

<sup>37</sup> Cf., en este sentido, el comentario de H. Maehler (1968, pp. 99-100) al pasaje: «Neu ist, was er bringt, weil es abweicht von dem, was allgemein und vielfach gesagt ist, von den gängigen Absichten».

<sup>38</sup> Interpretamos λόγοι en su sentido primario de 'palabras'. La frase ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσι es explicación del κίνδυνος inmediatamente precedente y hace clara la referencia a νεαρά y más concretamente al δόμην βασιάνω ἐς ἔλεγχον, comprobación y piedra de toque que no es otra cosa que el lenguaje oral por medio del que lo nuevo tiene que legitimarse para ser aceptado. En esto consiste el peligro del ἔλεγχον que se verifica en λόγοι, el mismo elemento de la envidia. Muchas son las interpretaciones de la forma λόγοι. F. Mezger (1880, p. 328) toma λόγοι como 'Erzählungen, Gedichte', al igual que J. B. Bury; A. M. Fennel (1899) lo traduce como 'discussion, criticism'; A. Köhnken (1971, p. 32) como 'missgünstige Wörter'; A. Miller (1982, p. 112) y Ch. Carey (1976, p. 30) lo entienden como 'the poet's words of praise'. Es curioso que todos los intentos de explicar λόγοι partan pura y exclusivamente de la interpretación que cada uno hace de νεαρά, término con el que, es verdad, tiene relación, pero sólo a través de λόγοι. Ni νεαρά ni λόγοι tienen que hacer referencia *necesariamente* al poeta y a su canto. En nuestra opinión, como se ve en el ejemplo de Ayante, no nos encontramos aún en el tema de la *alabanza poética del artista*, de que se ocupa de forma extensa la tercera tríada, sino más bien en el de la *legitimación* de la superioridad por sí misma, cuyo fracaso e imposibilidad dará oportunidad y sentido a la labor del poeta.

to<sup>39</sup> para los envidiosos». Las expectativas del envidioso son tan vanas (cf. fr. 212: φθόνος κενεοφρώνων ἀνδρῶν ἑταῖρος) que de palabras se alimenta. Veremos que es la labor del artista la que sirve para neutralizar el *mordisco* de la envidia.

b) *La intervención de ayuda del poeta*

La irrupción del mito trae al plano particular lo general del carácter gnómico, por medio del ejemplo del caso concreto de Ayante. La clave para la comprensión del pasaje está en el relato mítico mismo y en el fondo de lo que narra: el reconocimiento de la superioridad y la excelencia humana, sin una mediación divina que haga al individuo *irresistible*, no depende sólo del ἔργον (es decir de la virtud misma), sino que impone un correlato en el ámbito comunitario por medio del λόγος, terreno en el que es la envidia (las «muy otras manos» de Hora, responsables del rechazo), con su hábil uso de la difamación, el mayor obstáculo. El mito ejemplifica el fracaso originado por la falta de previsión en el paso del ἔργον al λόγος. El κειῖνος que abre la antístrofa de la segunda tríada puede hacer, en nuestra opinión, tanto referencia al φθόνος como al κίνδυνος del v. 21. Esta doble posibilidad mantiene la ambivalencia de νεαρά y λόγοι, ambigüedad intencionada que da a todo el pasaje un sentido pregnante. Tras situarnos, en el primer verso, con la presentación del mito y de Ayante, se enuncia la idea central del episodio: «a quien no es elocuente, por valiente que sea, el olvido lo somete en despreciable contienda» (N. 8, 24-25, ἦ τι ν' ἄγλωσσον μὲν, ἦτορ δ' ἄλκιμον, λάθα κατέχει/ ἐν λύγρῳ νείκει). La dependencia de la gloria de la palabra anula, si no se cuenta con *ayuda* en el ámbito del λόγος, el ἔργον mismo. «La envidia también mordió al hijo de Telamón, arrojándolo sobre la espada», porque con el paso del ἔργον al λόγος se cambia el contenido de la lucha por la supremacía, que ya no está en el valor sino en la elocuencia, donde «la más grande recompensa se levanta para la mentira variopinta» (N. 8, 25, μέγιστον δ' αἰόλω ψεύ-/

<sup>39</sup> La traducción ofrecida por P. Bulman (1992, p. 44 y nota 43) para el pasaje ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν «A delicacy are words to the envious» —que sigue a la de L. Dissen (1843-47) *Deliciae vero sunt verba quae dicant invitis quaerentibus quod reprehendant*— no parece correcta, por anular el carácter explicativo de κίνδυνος del verso. Ὄψον es 'alimento' en tanto que delimita en la palabra el ámbito de la envidia, sentido que se pierde al traducirlo como *delicia* y anula la conexión conceptual de todo el pasaje.

δει γέρας ἀντέταται). Ayante, por debilidad, al salir de su terreno persiguiendo el *símbolo* de la superioridad «luchó con la muerte» (N. 8, 27: φόνῳ πάλαισεν). El individuo que desee sobresalir debe hacerlo con sus propias armas y encontrar en su labor el fin mismo de su deseo de superioridad. Si, además, persiguiera el reflejo de esta gloria entre sus ciudadanos, puede aliarse con quienes le ayuden a «alejar el humo con agua» sin forzar los límites de su excelencia personal, pues este descuido echa sus descos por tierra. Así lo señala en otro lugar (N. 1, 24-25):

... λέλογχε δὲ μεμ-  
φομένοις ἐσλοὺς ὕδωρ καπνῷ φέρειν  
ἀντίον. τέχνη δ' ἑτέρων ἕτεραί·  
χρὴ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι φυα<sup>40</sup>.

El ejemplo de lo que sucede con el ἔργον cuando se expone sin ayuda en el ámbito del λόγος se introduce en el epodo (N. 8, 28-34) por medio del contraste de las hazañas del héroe con el resultado real del certamen de las armas. La envidia desarrolla su mortal ataque y se lleva el mejor premio por su dominio en el terreno comunitario de la *palabra*, con la ayuda del αἰόλω ψεύδει. Se cierra el epodo y el episodio mítico con la descripción de la ἐχθρὰ πάρφασις que recoge el φάμεν del v. 19 y por medio del prefijo nos indica cuál es el peligro que acecha a las «novedades». La legitimación de lo nuevo pasa necesariamente por la palabra, terreno en que los envidiosos se mueven con pericia, pues los argumentos torcidos son su especialidad, con lo que el paso de la φάτις a la παράφασις es muy probable si el poeta no interviene.

Las dos primeras tríadas han preparado el terreno y creado el marco en que la labor del poeta se llena de sentido. «Cuando la felicidad es *plantada* por la divinidad» nadie la discute, la virtud y la excelencia son reconocidas y aceptadas, pero cuando ésta es fruto del esfuerzo humano tiene que legitimarse por medio del λόγος, el individuo se ve obligado a *convencer* para conseguir la realización de su deseo de reconocimiento y poder permanecer en el recuerdo de los hombres. Además de esta deficiencia inherente al deseo humano, la excelencia para la que se busca reconocimiento suele circunscribirse al ámbito del ἔργον. A estos dos obstáculos internos, se suma uno externo: el acecho de la envidia, que por medio de la difamación puede trocar el λόγος en λάθρα, convirtiendo el deseo en frustración. La

<sup>40</sup> Para un interesante estudio del pasaje, cf. P. Waring 1982, pp. 271-277.

*priamela*<sup>41</sup> de la primera estrofa de la tercera tríada culmina en el propósito del poeta (N. 8, 38-39): ἐγὼ δ' ἀστοῖς ἀδῶν καὶ χθονὶ γυῖα καλύψαι, / αἰνέων αἰνητά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἀλιτροῖς<sup>42</sup>. Como representante de la equidad y la justicia (un poco más arriba, v. 35, invoca a Zeus como testigo) el poeta salvaguardará con su arte el valor de la excelencia, «alabando lo alabable y sembrando el reproche entre los malvados». La metáfora floral que representaba a la felicidad divina (v. 7 ἔβλασταν, v. 17 φυτευθείς) se mantiene (N. 8, 40-42):

αἴσσει δ' ἀρετά, χλωραῖς ἐέρσαις  
 ὡς ὅτε δένδρεον <- ->,  
 <έν> σοφοῖς ἀνδρῶν ἀερθεῖς' ἐν δικαίαις τε πρὸς ὑγρὸν  
 αἰθέρα.

Mientras que «la felicidad plantada (v. 17, φυτευθείς) por la divinidad» *florece* (v. 7, ἔβλασταν) soberbia sin experimentar la dicotomía ἔργον-λόγος (v. 8 χειρὶ καὶ βουλαῖς ἄριστος), la excelencia humana (fruto sólo del esfuerzo humano) *se eleva* (a pesar de estar a merced del λόγος, a pesar de tener que *convencer*) gracias a la poesía y la justicia: «crece la virtud, como un árbol hacia el fresco rocío, entre hombres sabios y justos, elevándose al cielo húmedo». Cuando los dioses honran a una persona, a ésta también la honran los mortales. El carácter ambivalente de la existencia humana, expuesta tanto al éxito como al fracaso de las expectativas, cuenta con la ayuda del poeta para contrarrestar, en la esfera humana, las fuerzas de la oscuridad y del olvido que intentan silenciar la excelencia individual<sup>43</sup>. El poeta, como amigo (v. 42), pero sobre todo como 'leal' (v. 43 πιστόν) no puede suplantar el lugar de los dioses (cf. v. 44: ὦ Μέγα, τὸ δ' αὐτὶς τεὰν ψυχὰν κομίξαι / οὔ μοι δυνατόν y la gradación intencionada de los verbos ἔβλασταν —divino— y αἴσσει —poeta—), pero sí por medio de su arte «levantar una suave estela de las Musas» (N. 8, 46-47, ἐλαφρόν / ὑπερεῖσαι λίθον Μουσαῖον) que preserve la gloria de la envidia y del olvido.

<sup>41</sup> Para la función y forma de la priamela en Píndaro, cf. F. Dornseiff 1921, p. 97 y, además de la bibliografía allí señalada, U. Schmid 1964.

<sup>42</sup> Cf. B. 5, 188.

<sup>43</sup> Cf. M. Vallozza 1989, p. 19s.: «Píndaro elabora quindi una chiara esaltazione del proprio ruolo professionale, della propria capacità di costruire un discorso che, nel forgiare la lode disperdendo il biasimo, possa piacere all'uditorio». Cf. también H. Maehler 1963, p. 98s.

## 5. LA TRANSFORMACIÓN: PRINCIPIO ESENCIAL EN LA VIDA Y EN EL ARTE

Dada la típica discrepancia humana entre expectativa y realidad, la intervención del poeta como artífice del reconocimiento es de esencial importancia. Es imposible alterar la estructura interna del hecho social, por lo que debe intentarse, primero, cambiar el horizonte vital del individuo mismo y encontrar los parámetros en que su lucha por la superioridad tenga sentido en sí misma, convirtiéndola en objetivo y no en medio. El final de la *Pítica* primera es claro al respecto, la satisfacción personal que se deriva de la victoria es el primer y más importante de los premios; el oír hablar bien de uno y la alabanza de su hazaña, el segundo (P. 1, 99, τὸ δὲ παθεῖν εὐ πρώτων ἀέθλων / εὐ δ' ἀκούειν δευτέρα μοῖρ'). Pero, porque reunir ambos es el logro más alto (P. 1, 99-100: ἀμφοτέροισι δ' ἀνήρ/ ὃς ἄν ἐγκύρησι καὶ ἔλλη, στέφανον ὑψιστον δέδεκται), si uno está decidido a recoger uno y otro premio, hay que ser constante y no desfallecer sin reparar en *gastos* (P. 1, 90): εὐανθεῖ ἐν ὀργᾷ παρμένων, / εἶπερ τι φιλεῖς ἀκοᾶν ἀδείαν αἰεὶ κλύειν, μὴ κάμνε λίαν δαπάναις.

Hemos visto que el carácter de lo mortal y la estructura interna de su deseo implican una disociación del mismo en ἔργον y en λόγος. La envidia se presenta como el mayor peligro en dicha dicotomía. Pero, porque «la felicidad, sin esfuerzo, no aparece entre los hombres» (P. 12, 28-29, εἰ δὲ τις ὄλβος ἐν ἀνθρώποισιν, ἄνευ καμάτου / οὐ φαίνεται)<sup>44</sup>, la propia convicción y la seguridad de lo que se desea deben conseguir minimizar lo negativo de la envidia. Las metas alcanzadas por el individuo en vida impiden que la inevitable muerte lo iguale a los demás mortales: Quien se queda sentado en la sombra no corre el peligro de atraer la envidia, pero tampoco participará de esa gloria esencial para la mentalidad aristocrática. Por ello, para quien ha decidido hacerse con la gloria nada es un obstáculo: ni la envidia, ni el *término medio*, ni la dinámica de la polis. La envidia, en tanto que reacción ante la virtud ajena, recoge de forma negativa un reconocimiento del valor sobresaliente del individuo que debe ser transformado por éste en algo positivo para su persona. Ayante, al suicidarse, da la razón al grupo. Píndaro, paradigma del individuo esforzado por la excelencia trocará con su arte la oscuridad en brillo y el dolor en alegría. Tanto en la vida como en el arte es esta *transformación* lo esencial. La *Pítica* 12 representa la más clara reivindicación de

<sup>44</sup> Cf. O. 1, 81, ... ὁ μέγας δὲ κίν-/ δυνος ἀνακτιν οὐ φῶτα λαμβάνει.)

esta concepción pindárica y en ella puede apreciarse el carácter de esta transformación esencial sobre la que el individuo debe construir su circunstancia vital. Las asociaciones frecuentes en su obra de la *luz* con la gloria y la *oscuridad* con el fracaso se oponen en esta oda en un contraste brillo/sombra que estructura el epinicio. J. K. y F. S. Newman<sup>45</sup> han señalado la importancia de la oda como enunciación de la concepción pindárica de su labor poética y del arte en general. Sin embargo, el haber considerado la dicotomía ἔργον/λόγος, la envidia como primer inconveniente del λόγος y el destino de Ayante víctima de aquella y de su peculiar combinación de destrucción y de las *fuerzas de la oscuridad*, nos permite contemplar esta oda no sólo como una consideración estética, sino también, en cierto sentido, como la manifestación de los principios que rigen su existencia.

Se abre la oda con la mención de Acragante, «(ciudad) amante del brillo» (P. 12, 1, φιλάγλαε), pero también «la más bella de las ciudades mortales» (*ibid.* καλλίστα βροτεῶν πολιῶν) y «sede de Perséfone» (P. 12, 2, Φερφόνας ἔδος). Este contraste brillo/oscuridad se mantiene en el desarrollo de la primera y segunda estrofa, dominada aquella por la figura de Atenea y ésta por la de Medusa. La atribución de las 1.<sup>a</sup> y 2.<sup>a</sup> estrofas a Atenea y Medusa denota un juego claro/oscuro demasiado evidente para que sea casual y fruto exclusivo de la intención artística. Tras la segunda estrofa en que abundan los adjetivos que expresan dolor, oscuridad y destrucción, la tercera comienza con la lluvia de oro (luz, brillo) que se impone a las fuerzas de las tinieblas para engendrar a Perseo. De la misma forma Atenea es artífice de las transformaciones que siguen a dicho evento. Tras salvar a Perseo de los sufrimientos, convierte el ἐρικλάγκταν γόον en πάμφωνον μέλος. Así, por medio de la recreación artística el μέρος (v. 11) se convierte en μέλος (v. 19). En el mismo sentido que el ὕδατος ῥοᾶς de la N. 7, 61 sirve para alejar el σκοτεινὸς ψόγος y brindar a la victoria el canto que se merece, aquí el torrente de oro que ilumina y se impone a la oscuridad representa, en el plano artístico, el triunfo de la poesía y el arte contra el silencio en que podrían permanecer las hazañas de los hombres sin su canto<sup>46</sup>, pero al mismo tiempo, en el plano existencial, pone en evidencia la convicción de que la constancia del individuo y su voluntad son capaces de transformar la violencia de las fuer-

<sup>45</sup> 1984, pp. 87ss.

<sup>46</sup> J. K. y F. S. Newman 1984, pp. 87ss. Para la asociación *oscuridad/olvido* y *luz/memoria* cf. M. Detienne 1996 [1967], pp. 39ss.

zas de la oscuridad que se empeñan en anularlo, en algo positivo para su persona<sup>47</sup>.

Esa es para Píndaro la función del epinicio y, en general, de la poesía. Las fuerzas de la oscuridad y el silencio, la calumnia y la crítica siempre asociadas al φθόνος van a tener como adversario al canto de alabanza y al poeta que cantará para alejar lo oscuro y la envidia de la victoria, pues (N. 7, 12-13) ταῖ μεγάλοι γὰρ ἀλκαί/ σκότον πολὺν ὕμνων ἔχοντι δεόμεναι. Esta es la misión del poeta porque (I. 7, 16-19) παλαιὰ γάρ/ εὐδαι χάρις, ἀμνάμονες δὲ βροτοί./ ὅ τι μὴ σοφίας ἄωτον ἄκρον/ κλυταῖς ἐπέων ῥοαῖσιν ἐξίκτηται ζυγέν. El poeta como representante de la verdad lucha por la gloria y la excelencia convirtiéndose en baluarte ante el olvido y la mentira que engendra la envidia. La poesía es aquí antídoto del olvido de los mortales, olvido que quizá está relacionado con el descrédito que suponen las grandes hazañas de parte de los que no se creen capaces de llevarlas a cabo<sup>48</sup>. El poeta, consciente de que la envidia acompaña siempre al excelente (P. 7, 18-19: τὸ δ' ἄχνομαι./ φθόνον ἀμειβόμενον τὰ καλὰ ἔργα) conseguirá, al fin, imponerse, pues aunque el μῶμος ἐξ ἄλλων κρέματαί φθονεόντων (O. 6, 74), él se encargará de alejar su «afilada piedra» (O. 8, 55: μὴ βαλέτω με λίθω τραχεῖ) y en su labor (N. 8, 39) αἰνέων αἰνητά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἀλιτροῖς salvará la excelencia de las fauces de la envidia, de «las envidiosas esperanzas que se ciernen sobre la mente de los mortales», para que «no se silencie nunca la virtud paterna ni los himnos» (I. 2, 43-45).

La hazaña y la virtud coinciden en su carácter *nuevo y transformador* con la poesía y el arte en general. El elemento conservador e inmovilista en el que esa transformación se desarrolla pone en marcha todas las armas posibles para la conservación de la *aurea mediocritas*. La diferencia entre el héroe y el poeta radica en que el instrumento de éste es el λόγος, ámbito en el que aquel se encuentra perdido, por permanecer su actividad en el plano

<sup>47</sup> Cf., en este sentido, el comentario de C. Greengard (1980, p. 23-24) al pasaje P. 12, 6-8: «The ability of the god to create the art that transforms hideous anguish to beautiful song prefigures the ensuing myth of Perseus' trials and signals the direction of the ode as a whole. The ultimate source of all beautiful achievement is monstrous suffering; it is a divinity who holds the power of transfiguration, the creation of an art; and it is a heroic mediator who introduces this miraculous experience to the realm of men and thereby also the victor».

<sup>48</sup> Cf. Th. 2, 35, 2: μέχρι γὰρ τοῦδε ἀνεκτοὶ οἱ ἔπαινοί εἰσι περὶ ἐτέρων λεγόμενοι, ἐς ὅσον ἂν καὶ αὐτὸς ἕκαστος οἴηται ἰκανὸς εἶναι δρᾶσαι τι ὧν ἤκουσε· τῷ δ' ὑπερβάλλοντι αὐτὸν φθονοῦντες ἤδη καὶ ἀπιστοῦσιν...

del ἔργον y hacérsele difícil, si no imposible, la legitimación de su excelencia. Esta «superioridad» de la poesía le permite defender la excelencia e intervenir para que no se repita el destino de Ayante y la gloria recoja, como debe, su canto de alabanza, porque (N. 9, 6-7):

ἔστι δὲ τις λόγος ἀνθρώπων, τετελεισμένον ἔσλόν  
μὴ χαμαὶ σιγᾷ καλύψαι.

Lautaro ROIG-LANZILLOTTA

Rijksuniversiteit Groningen

### Bibliografía

- ARNALDI, F., *Struttura e poesia nelle odi di Pindaro*, Napoli, 1943.  
 BOWRA, C. M., *Greek lyric poetry*, Oxford, 1961.  
 BROMMER, F., *Denkmälerlisten zur griechischen Heldensage*, 3 vols., Marburg, 1971-76.  
 —, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg, 1973.  
 BROWN, Ch., «The Bridegroom and the Athlete: The Proem to Pindar's Seventh Olympian», en *Greek Poetry and Philosophy: Studies in honour of Leonard Woodbury*, ed. D. E. Gerber, Chico (California), 1984, pp. 37-50.  
 BULMAN, P., *Phthonos in Pindar*, Berkeley-Oxford-Los Angeles, 1992.  
 BUNDY, E. L., *Studia Pindarica*, Berkeley-Los Angeles, 1962.  
 BURY, J. B., *The Nemean Odes of Pindar*, London, 1890.  
 CAREY, Ch., «Pindar's eighth Nemean Ode», *PCPhS*, n. s. 22, 1976, pp. 26-42.  
 —, *A Commentary on five Odes of Pindar*, Salem (N. H.), 1981.  
 CASTILLA DEL PINO, C. (ed.), *La envidia*, Madrid, 1994.  
 DAVIES, M. I., *Study on the early Traditions of the Oresteia in Art and Literature with related Studies on the Suicide of Ajax*, Diss. Princeton, 1971.  
 DETIENNE, M.-VERNANT, J.-P., *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, 1988 [trad. esp. de la ed. Paris 1974].  
 DETIENNE, M., *The Masters of Truth in Archaic Greece*, New York, 1996 [trad. ingl. de la ed. fr. 1967].  
 DISSEN, L., *Pindari carmina quae supersunt*, Gotha, 1843-47.  
 DORNSEIFF, F., *Pindars Still*, Berlin, 1921.  
 DRACHMANN, A. B., *Scholía vetera in Pindari carmina*, 3 Bd., Leipzig, 1903-27 [Reprint Amsterdam 1966-69].  
 FARNELL, L. R., *The Works of Pindar*, London, 1932.

- FENNEL, C. A. M., *Pindar: The Nemean and Isthmian Odes* (2nd ed.), Cambridge, 1899.
- FESTINGER, L., «A theory of social comparison process», *Hum. Rel.* 1954, pp. 114-140.
- FINLEY, J. H., *Pindar and Aeschylus*, Cambridge, 1955.
- FOSTER, G. M., «Cultural responses to expressions of envy in Tzintzuntzan», *SuJA* 21 (1965a), pp. 24-35.
- , «Peasant society and the image of Limited Good», *AAh* 67 (1965b), pp. 239-315.
- , «The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior», *CA* 13, n° 2 (1972), pp. 165-201.
- FRAENKEL, H., *Wege und Formen frühgriechisches Denkens*, München, 1960.
- , *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962.
- , *Die homerische Gleichnisse*, Göttingen, 1977.
- GASPAR, C., *Essai de Chronologie Pindarique*, Brussel, 1900.
- GENTILI, B., *Poesia e pubblico nella Grecia Antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari, 1984.
- GILDERSLEEVE, B. L., *Pindar: The Olympian and Pythian Odes*, New York, 1890.
- GREENGARD, C., *The Structure of Pindar's Epinician Odes*, Amsterdam, 1980.
- GUNDERT, H. von, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt am Main, 1935 (Frankfurter Studien zur Religion und Kulturgeschichte 1935).
- HIRZEL, R., *Themis, Dike und Verwandtes (Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen)*, Hildesheim, 1966 [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1907].
- KAHN, Ch. H., *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, New York, 1960.
- KANT, I., *Metaphysik der Sitten, Sämtliche Werke* III, hrg. K. Vorländer, Hamburg, 1959 [unveränderter Abdruck der Ausg. 1922].
- KIRKWOOD, G. M., «Blame and envy in pindaric epinician», *Studies presented in honour of Leonard Woodbury*, ed. D.E. Gerber, 1984, pp. 169-183.
- KÖHNKEN, A., *Die Funktion des Mythos bei Pindar*, Berlin, 1971.
- , «Perseus' Kampf und Athenes Erfindung (Bemerkungen zu Pindar, Pythien 12)», *Hermes* 104 (1976), pp. 257-265.
- , «Two notes on Pindar», *BICS* 25 (1978), pp. 92-96.
- , «Apollo's Retort to Envy's Criticism (two questions of relevance in Callimachus Hymn 2, 105ss.)», *AJPh* 102, (1981), pp. 411-22.
- LATTE, K., «Schuld und Sünde in der griechischen Religion», *Kleine Schriften* 1, München, 1968 [1920/21], pp. 3-35.
- LLEDÓ, E., «El mundo homérico», en *Historia de la ética*, ed. Victoria Camps, Barcelona, 1987, pp. 23ss.
- MAEHLER, H., *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, 1968.
- MCDougALL, W., *Outline of Psychology*, New York, 1923.
- MEZGER, F., *Pindars Siegeslieder*, Leipzig, 1880.
- MILLER, A. M., «Phthonos and Parphasis: The Argument of Nemean 8.19-34», *GRBS* 23 (1982), pp. 111-120.

- MILOBENSKY, E., *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden, 1964.
- MOST, G. W., *The Measures of Praise. Structure and Function in Pindar's second Pythian and seventh Nemean Odes (Hypomnemata 83)*, Göttingen, 1985.
- NAGY, G., *The best of the Achaeans*, Baltimore, 1981.
- NEWMANN, J. K., «Pindar, Solon and jealousy: Political Vocabulary in the eleventh Pythian», *ICS* 7 (2) (1982), p. 189-195.
- , and NEWMANN, F. S., *Pindars Art. Its tradition and aims*, Darmstadt, 1984.
- NIETZSCHE, F., *Zur Genealogie der Moral*, Werke Bd. 5, München, 1960.
- NISETICH, F. J., «The Leaves of Triumph and Mortality: Transformation of a traditional Image in Pindar's Olympian 12», *TAPhA* 107 (1977), pp. 235-64.
- , *Pindar and Homer*, Baltimore, 1989.
- ORTEGA Y GASSET, J., «Para una topografía de la soberbia española», *Obras Compl.* IV, Madrid, 1940, pp. 459-466.
- PAGE, D. (ed.), *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962.
- RAPP, A., «Horai», en W. H. ROSCHER (ed.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1890, s.v. «Horai».
- SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, J., «Repeticiones verbales en la N. 8», *Helmantica* 28 (1977), pp. 281-294.
- SCHADEWALDT, W., *Der Aufbau des pindarischen Epinikion*, Darmstadt, 1966 [Unveränd. repr. Nachdr. der 1. Aufl. Halleder Saale 1928].
- SCHELER, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Gesammelte Werke Bd. 3: Vom Umsturz der Werte*, Bern-München, 1972 [unveränderter Nachdruck der 4. Auflage 1955].
- SCHMID, U., *Die Priamel der Werte im Griechischen von Homer bis Paulus*, Wiesbaden, 1964.
- SCHOPENHAUER, A., «Über Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm», *Parerga und Paralipomena* Kap. 20, *Sämtliche Werke* 2 Bd., hrsg. A. Hübscher, Wiesbaden, 1972, pp. 483-508.
- SIMMEL, G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, München-Leipzig, 1922.
- SLATER, J. W., *Lexicon to Pindar*, Berlin, 1969.
- SNELL, B., «Das Bewußtsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum», *Philologus* 85 (1930a), pp. 141-158.
- , «Zucker: Syneidesis-Conscientia», *Gnomon* 6 (1930b), pp. 265ss.
- , «Sapphos Gedicht: ΦΑΙΝΗΤΑΙ ΜΟΙ ΚΗΝΟΣ», *Hermes* 66 (1931a), pp. 70ss.
- , «Böhme, Seele und Ich bei Homer», *Gnomon* 7 (1931b), pp. 78-85.
- , «Zur Soziologie des archaischen Griechentums», *Gymnasium* 65 (1958), pp. 48-58.
- , *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen, 1975.
- SNELL, B.-MAEHLER, H., *Bacchylides. Carmina cum fragmentis*, Leipzig, 1970.
- , *Pindarus. Epinicia*, Leipzig, 1984.
- SPINOZA, B., *Ethica. Ordine geometrico demonstrata. Opera quotquot reperta sunt*, t. I, J. van Vloten et J. P. N. Land edd., Den Haag, 1914.
- SULLIVAN, H., *Clinical Studies of Psychiatry*, New York, 1956.

- SULZER, A. I., *ΚΑΥΤΑΙΣΙ ΔΑΙΔΑΛΩΣΕΜΕΝ ΥΜΝΩΝ ΙΙΤΥΧΑΙΣ*, zur Wortstellung und Satzbildung bei Pindar, Bern, 1970.
- , «Doubts about Pindaric Interpretation», *CJ* 72 (1977), pp. 193-208.
- VALLOZZA, M., «Il motivo dell' Invidia in Pindaro», *QUCC* n.s. 31, n.º 1 (1989), pp. 13-30.
- VERNANT, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1985 [trad. esp. de la ed. Paris 1965].
- , *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua I*, Madrid, 1987 [trad. esp. de la ed. Paris 1972].
- VLASTOS, G., «Equality and justice in greek cosmologies», *CPh* 42 (1947), pp. 156-78 (en parte en: *Studies in Presocratic Philosophy I*, D. J. Furley and R. E. Allen edd., London, 1970).
- WARING, P., «Pindar, *Nemean* 1.24-Smoke without fire», *CQ* 32 (II) (1982), pp. 270-277.
- WEBER, M., *Sociología de la religión*, Madrid, ed. Istmo, 1997.
- , *Economía y Sociedad*, Madrid, F.C.E. 1997.

