

07

ISSN: 2539 - 2530
ISSN Digital: 3028 - 4201

Scripta Manent

Revista de la Licenciatura en Español y Filología Clásica

Apoyan

Facultad de Ciencias humanas
Programa de Gestión de Proyectos
División de Acompañamiento Integral

Bienestar **UNAL**
SEDE BOGOTÁ



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

REVISTA SCRIPTA MANENT

NÚMERO VII - 2023

ISSN 2539-2530 ISSN EN LÍNEA 3028-4201

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Sede Bogotá

Rectora

Dolly Montoya

Vicerrector

José Ismael Peña Reyes

Director Bienestar Sede Bogotá

Yuli Edith Sánchez Mendoza

Jefe de División de Acompañamiento Integral

Zulma Edith Camargo Cantor

Coordinador Programa Gestión de Proyectos

William Gutiérrez Moreno

Decano de la Facultad de Ciencias Humanas

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

Directora Bienestar Ciencias Humanas

Eucaris Olaya

EQUIPO EDITORIAL

Docente que acompaña y avala el proyecto

Juan Felipe González Calderón

Coordinación

María Fernanda Romero Cortés / David Felipe González Uribe

Pre-edición

David Esteban Durán Romero / Leidy Carolina Feo Romero /

David Felipe González Uribe / Jorge Andrés Parra Hurtado / David

Felipe Rodríguez García / María Fernanda Romero Cortés / Laura

Sofía Sabogal Moreno

Evaluadores

Juan Felipe González Calderón / Oscar Orlando Vargas Silva

Corrección de Estilo PGP

Albalucía del Pilar Gutiérrez García

Diana Consuelo Luque Villegas

Diseño y diagramación PGP

Gabriela Amaya Vásquez

Jose Castro Garnica

Portada

Azury Del Sol

Scripta Manent es una revista estudiantil que divulga contenidos de filología clásica, historia y cultura antigua grecolatina, estudio del español y pedagogía de la lengua materna. Sus autores son estudiantes, egresados e interesados en el estudio y la divulgación de estos temas a la comunidad universitaria y al público en general.

Contacto **SCRIPTA MANENT**

scripta_fchbog@unal.edu.co 

/ScriptaManentUN 

Universidad Nacional de Colombia
Cra 45 No 26-85 Edificio Uriel Gutiérrez
Sede Bogotá
www.unal.edu.co

Contacto PGP

proyectoug_bog@unal.edu.co 

pgp.unal.edu.co 

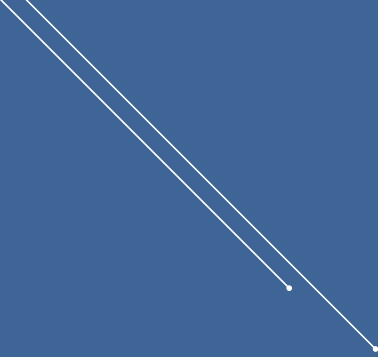
/gestiondeproyectosUN 

@PGPunal 

issuu.com/gestiondeproyectos 

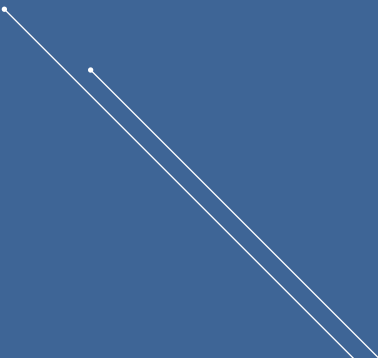
El material expuesto en esta edición puede ser distribuido, copiado y expuesto por terceros si se otorgan los créditos correspondientes. Las obras derivadas del contenido del presente volumen/número deben contar con el permiso del (de los) autor(es) de la obra en cuestión. No se puede obtener ningún beneficio comercial por esta publicación.

Las ideas y opiniones presentadas en los textos de esta edición son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Universidad Nacional de Colombia



Scripta Manent

Revista de la Licenciatura en Español y Filología Clásica



8

Editorial

Jorge Andrés

Parra Hurtado

María Fernanda

Romero Cortés

10

Guerra y género:
mujeres atenienses en las
guerras del siglo V a. C

Carlos Mario

Bernal Castillo

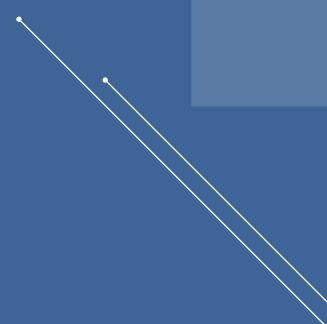
18

El derecho a no obedecer:
una reflexión sobre la
desobediencia civil en Antígona
y Prometeo Encadenado

Yasmin Alejandra

Garzón

C O N T



27

**Significado de la palabra
filología en la obra de Platón**

*Cristian
Mesa Sánchez*

39

**Enfermedades o trastornos
mentales en la Grecia clásica
según los Tratados Hipocráticos**

*Luisa Fernanda
Bermúdez Parra*

E N I D O

48

RESEÑAS

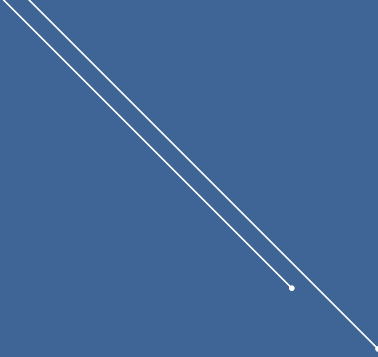
Mora Monroy, G. E. (2021). El enfoque sociocultural de la lectura y la escritura: algunas implicaciones en el apoyo a estudiantes de comunidades minorizadas en la universidad. En M. E. Montes, C. Moya Pardo, I. V. Romero Cruz, P. I. Mejía Rodríguez, G. Dueñas, y O. A. Chacón Gómez (Eds.), *Estudiar las lenguas y el lenguaje: trayectorias y retos en Colombia* (pp. 131-149). Editorial Universidad Nacional de Colombia.

*David Esteban
Durán Romero*

56

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Comité Editorial



Editorial

Jorge Andrés Parra Hurtado

Miembro comité editorial revista
estudiantil *Scripta Manent*
joparrah@unal.edu.co

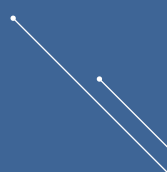
María Fernanda Romero Cortés

Coordinadora revista estudiantil *Scripta Manent*
mromeroco@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Podría ser ya de tu conocimiento lo que aconteció para *Scripta Manent*, desde el 2020 hasta el 2022 y, de no ser así, te lo compartimos en este momento, pues la inactividad producida por la pandemia dio un duro golpe a nuestra revista. Tal fue su impacto que forzó su inactividad por dos años enteros. Ante tan oscuro panorama, un nuevo comité editorial se encaminó y tomó con valentía la iniciativa y entregó sus esfuerzos para empezar la reactivación de los procesos puestos en pausa. Resulta difícil describir exactamente cómo fue dicho camino, lo que se ganó o perdió, pero, sin duda, podemos afirmar que se avanzó lo suficiente como para haber producido un nuevo número que, si bien aún conserva la esencia y singularidad que representa la revista, tiene dentro de sí un alma distinta, reflejada claramente dentro de cada artículo. Hoy te presentamos un nuevo comienzo, un resurgir que esperamos te deje encantado, no solo por la calidad de los escritos, sino por la historia que hay detrás, tanto de la construcción individual de cada uno de los textos con su respectivo autor como del proceso editorial llevado a cabo.

Ahora bien, con el propósito de introducirte a la lectura de este nuevo número, deseamos compartir primero el planteamiento sobre la cultura de lo escrito, propuesto por el historiador y egiptólogo alemán Jan Assmann (1997) en su libro *La constitución de la memoria cultural*. Allí resalta cómo la escritura ha adquirido una importancia intransferible para la transmisión de conocimientos, memorias y valores de distintas civilizaciones a través de la historia (Assman, 1997). Con esto en mente y como punto de partida, nos gustaría compartir contigo, querido lector, las apreciaciones e ideas que nos llevan a reflexionar en torno al punto del autor sobre la importancia de la escritura y la manera en la que vemos reflejada dicha importancia en este número. Te contaremos brevemente lo que, para nosotros, como comité editorial, representa este séptimo número, pues vemos aquí la prueba de la entrega, esfuerzo y osadía de los autores, cuyos textos constituyen hoy estas páginas. Resaltamos en cada uno de



los textos esa transmisión de conocimientos, ideas, memorias y valores antes mencionados.

Por consiguiente, permítenos enseñarte un camino con el que puedas seguir la lectura: te proponemos empezar con el artículo *Guerra y género: mujeres atenienses en las guerras del siglo V a. C.* escrito por Carlos Mario Bernal. En esta primera parada, te aseguramos que encontrarás respuestas a preguntas que quizás no te habías hecho antes sobre algunos personajes desdibujados y olvidados por la historia. Así pues, en este punto debemos ser crueles contigo y confesarte que, mientras lees detenidamente el primer artículo, hemos dado media vuelta y, con velocidad, nos apartamos de ti, dejándote solo en el inicio. ¿Creíste que te íbamos a acompañar en todas las paradas? Debe haber mérito tuyo en este viaje, y podrás ganarlo al avanzar entre cada una de las posibles rutas. Esperemos que las descubras tú mismo. Eso sí, te advertimos que te podrás topar con textos muy diferentes, desde el primero hasta el último, por eso incluimos para ti una pequeña ayuda, dejándote como meta la reseña sobre pedagogía del autor David Esteban Durán *Pedagogía, sociedad y lectoescritura, sobre el enfoque sociocultural de la lectura y la escritura: algunas implicaciones en el apoyo a estudiantes de comunidades minorizadas en la universidad*, de Gloria Esperanza Mora Monroy.

Bueno, ahora sí, prometemos no adelantarte nada más, pues te invitamos nuevamente a que seas tú mismo quien disfrute y encuentre lo diverso que tiene este número para ti.

Por último, debemos hacer notar que este número es el conjunto de diversos esfuerzos y no podría haber sido posible sin la enorme ayuda de todas esas personas que constantemente estuvieron alentándonos a seguir con el proyecto. También este

producto no hubiese sido posible sin el apoyo de todas ellas que nos acompañaron en cada convocatoria y atendieron al llamado a todos nuestros eventos. Por otra parte, deseamos brindar un agradecimiento a los docentes Juan Felipe González, Óscar Vargas, Iván Orozco y Paula Ruiz, quienes también creyeron en nosotros y nos apoyaron en cada paso de este proceso. A su vez, agradecemos enormemente a nuestra compañera Azury Del Sol por brindarnos la fotografía que terminaría dándole cara y sello a la portada de este número siete. En último lugar, pero no menos importante, queremos agradecerte a ti, apreciado lector, pues hoy tienes ante tus ojos el fruto de nuestro trabajo y el de todas las personas aquí mencionadas —incluso de las que se nos escapan—.

Referencias

Assmann, J. (1997). *La memoria culturale* (F. Angelis, Trans.). Einaudi. (Trabajo original publicado en 1992).

Guerra y género: mujeres atenienses en las guerras del siglo V a. C.

Carlos Mario **Bernal Castillo**

Estudiante de la Licenciatura en Español y Filología
Clásica. Universidad Nacional de Colombia.

cbernalca@unal.edu.co

RESUMEN

PALABRAS CLAVE:

Expectativas de género

Guerra

Mujer

Femenino

Atenas.

El papel femenino en las guerras de la Antigüedad ha sido un tema ampliamente discutido en la academia. Se han hecho fructíferos trabajos en los que se recuenta el papel de diversas mujeres durante los conflictos y su significado para las sociedades estudiadas. Siguiendo esta línea de investigación, este trabajo se propone recoger ejemplos de participación femenina ateniense en los conflictos griegos durante el siglo V a. C. y analizar si representaban una ruptura en las expectativas puestas sobre el género femenino por la sociedad ateniense.



A partir de la segunda mitad del siglo XX, el mundo académico ha presenciado una nueva y necesaria ola de estudios sobre el papel de la mujer en la Antigüedad. Del mismo modo, un gran interés se ha puesto sobre el papel femenino durante las guerras del mundo antiguo. Siguiendo esta línea de investigación, este trabajo se propone cotejar las expectativas impuestas sobre las mujeres atenienses durante el siglo V a. C. con el papel objetivo que estas jugaron en diversas ocasiones durante las guerras dadas en el suprascrito marco temporal: las guerras médicas (493 a. C. - 459 a. C.) y la guerra del Peloponeso (431 a. C.- 404 a. C.). Se busca demostrar que la participación de las mujeres en el conflicto no presenta ninguna disrupción a las expectativas puestas sobre el género femenino. Sin embargo, como bien aclara Pomeroy (1975, p. 76), es equívoco pensar en la experiencia femenina como una sola. Si bien los atenienses tenían expectativas claras sobre la conducta esperada de cada sexo biológico¹, estas expectativas también se aplicaron en función de la clase social y económica. Por lo tanto, es necesario delimitar aún más el objeto de estudio.

Este trabajo desea centrarse en la mujer libre, ubicada en un nivel económico que abarca desde el bajo-medio hasta el medio-alto. Por lo tanto, no se tendrán en cuenta figuras como Aspasia de Mileto, Artemisia I de Caria, sacerdotisas, esclavas, prostitutas, mujeres obligadas a abandonar sus hogares para trabajar, entre otras. Tampoco se tocará el tema de las mujeres como víctimas de la guerra, dado que ya se ha investigado al respecto en demasía, ni de las consecuencias que las guerras trajeron a las mujeres. Del mismo modo, se estudia Atenas por su estricta separación por sexo biológico y por género², más severa que en otras polis como Esparta.

1 Sexo biológico: diferenciación entre macho y hembra planteada en elementos fisiológicos como genitales externos e internos, entre otros.

2 Género: expectativas de comportamiento designadas al sexo biológico.

Las expectativas de género en la Grecia clásica están claramente definidas de acuerdo con el sexo biológico, y Atenas no es la excepción. Se marca así una clara distinción entre lo masculino y lo femenino. El *Económico* de Jenofonte es un buen punto de partida para comprender cómo se conforman las mencionadas expectativas, tan apreciadas y significativas para los atenienses. Según este texto, a los hombres les eran asignados los trabajos externos al *oikos*, entre los que se encuentran el barbecho, la siembra, el plantío y el pastoreo (Jenofonte, *Económico*, VII, 20-21). Así mismo, de acuerdo con Rubarth (2013, pp. 26-32), del hombre se espera el aprovisionamiento del hogar, el control total sobre su familia (esposa, hijos, esclavos), la participación en los asuntos de la *polis* y, en el momento adecuado, el coraje y la valentía en la guerra para defender a su *polis*, y su sumisión a la estructura militar, con el fin de ejercer la violencia de un modo determinado.

Por otra parte, a las mujeres les eran asignados los trabajos internos del *oikos*: el almacenado, la observación y la administración del hogar, las molindas, los trabajos relacionados con la creación de vestido, el cuidado de los miembros del hogar y la preparación de los alimentos (Jenofonte, *Económico*, VII, 21-22, 33-37). De la mujer también se esperaba —y esta era su labor principal— la continuación del *oikos*, base de la sociedad griega, a través de la descendencia de hijos dignos de ciudadanía (Pomeroy, p. 76). De la mujer era también esperada la invisibilidad, característica deseada pues debían permanecer en el hogar (Jenofonte, *Económico*, VII, 15). Los deberes de ambos géneros para con el *oikos* y para con la *polis*, como vemos, estaban claramente delimitados. Para los griegos, tanto hombres como mujeres tienen naturalezas diferentes, de modo que, sus labores y deberes son por consecuencia distintos (c. f., *Económico*, VII, 28-31). Esto puede ejemplificarse en el primer discurso fúnebre de Pericles, atestiguado por Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso*. En este, el dirigente ateniense les recomienda a los progenitores de los fallecidos en batalla procrear si están aún en capacidades (II, 44.2-5), para así asegurar la población de la ciudad y la futura existencia de ciudadanos. A continuación, Pericles recuerda a las viudas que, de acuerdo con su naturaleza femenina, se espera de ellas la invisibilidad como signo de virtud (II, 45.2).

Podría pensarse, hasta el momento y de acuerdo con lo que hemos visto, que las mujeres no tuvieron una participación activa durante la guerra. Su papel sería continuar con la administración menor del *oikos* hasta el regreso de su esposo y procrear en los momentos en los que este se encontrara en la región. Se encontrarían las mujeres supeditadas al desempeño guerrero de los hombres, pues la guerra es perteneciente a lo masculino. El papel femenino se gastaría en sentarse a esperar los resultados de la guerra, para saber si seguirá en su *oikos* ocupándose de las labores femeninas o terminará como una esclava a causa de la derrota. Sin embargo, existen varios registros de la participación activa de las mujeres atenienses en el conflicto.

Saquemos primero lo obvio del camino. Como mencionaba Foxhall (2013), la guerra era una actividad con un alto matiz de género, determinante para la construcción de este y con un papel fundamental en

el imaginario de los comportamientos masculinos (p. 84). Sería increíblemente difícil intentar defender con nuestras fuentes actuales la idea de una mujer como parte de una falange griega o de la estructura militar. La actividad del enfrentamiento directo contra el enemigo era un territorio masculino. De igual modo, es necesario aclarar que la actividad más común para las mujeres era la migración desde una ciudad en peligro hasta una región segura. Aun así, estos dos factores no significan que las mujeres no jugasen un papel importante para el desarrollo de los conflictos bélicos.

Las mujeres, vale la pena mencionar, sentían un gran apego por sus *polis* de origen, por eso, llegaron incluso a asesinar a quienes se consideraban traidores (Heródoto, *Historiae*, 9.5.3). Así mismo, sentían las guerras de la *polis* como suyas, se alegraban de las victorias y lloraban las derrotas (Schaps, 1982, p. 213). En adición, en otros campos como en el apoyo moral, las mujeres eran fundamentales: una imagen común en los discursos de guerra y en las motivaciones de los soldados es la defensa de las mujeres de la *polis* (Schaps, 1982, p. 198). Del mismo modo, era común que las mujeres alentasen a los hombres a dar sus mejores esfuerzos en los campos de batalla, invitándolos en algunos casos a pelear con valor en lugar de escoger evacuar la ciudad (Schaps, 1982, p. 199).

De igual forma, de acuerdo con Ducrey (2015, p. 180) y Martínez (2021, p. 124), es recurrente el hecho de ver mujeres encargándose de la preparación de alimentos para los hombres en batalla. Esto se daba tanto porque la cocina era una actividad exclusivamente femenina como porque un hombre cocinando era un hombre menos en el campo de batalla. Destaca la mención de Tucídides (*Historiae* 2.70.8) de 110 mujeres, entre las que se encontraban treinta atenienses, las cuales, después de dada la orden de evacuación de Platea, permanecieron en la ciudad para cocinar para los soldados. Igualmente, de acuerdo con Loman (2004, p. 46), era común que las mujeres cuidasen a los heridos en guerra cuando se encontraban en el lugar del conflicto. También se tienen registros de mujeres que cumplieron labores logísticas y esenciales como llevar agua a los guerreros vencedores (Jenofonte, *Helénicas*, 7.2.9), vestir a los soldados con sus armaduras de guerra (Ducrey, 2015, p. 188) y participar en cadenas logísticas de aprovisionamiento para los soldados (Martínez, 2021, p. 125). Adicionalmente, las mujeres —objeto de este estudio— hacían libaciones antes de los enfrentamientos y llevaban a cabo ritos religiosos menores pidiendo el favor de los dioses (Tuc, *Historiae*, 6.32.2; Graf, 1984, p. 246; Martínez, 2021, p. 130).

En otro flanco, durante las tomas de sus ciudades, las mujeres atenienses también participaban activamente y no dudaban en ir a la acción. De acuerdo con Tucídides (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I. 11), ellas hicieron parte de la reconstrucción de los largos muros atenienses que conectaban la polis con el Pireo, lo que muestra una clara salida del *oikos* para cumplir una acción primordial en el desarrollo bélico. Es más, era relativamente común en la Grecia clásica que, ante el intento de sitio de las ciudades, las mujeres y los esclavos subieran a los techos y ayudasen a los hombres arrojando piedras y tejas a los invasores (Schaps, 1982; Loman, 2004; Martínez, 2021; Martínez, 2019).

Los registros consultados de estas situaciones no mencionan directamente a Atenas, pero sí dan a entender la habitualidad del suceso a lo largo de toda Grecia.

Vemos en este papel activo de las mujeres una aparente ruptura con la preconcepción de lo femenino evidenciada hasta ahora. Generalmente, se suele pensar que estos sucesos rompían las expectativas puestas sobre el género femenino y solo podían considerarse aceptables en momentos de crisis (c. f. Schaps, 1982; Loman, 2004). Este pensamiento se basa fundamentalmente en un fragmento de Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, 6.17.1) en el que describe como antinatural³ la participación femenina en la defensa de Córcega ante los invasores. Tal afirmación se ha aceptado como una prueba unívoca de que el accionar activo femenino en el conflicto va en contra de los presupuestos, pues no es perteneciente a la *naturaleza* femenina participar en la guerra (Jenofonte, *Económico*. VII, 25).

Sin embargo, como antítesis de lo anterior, es bastante provechosa la propuesta de Harvey (1985), quien defiende que la antinaturalidad de la situación no se relaciona con la participación femenina, sino con la efectividad con la que las mujeres soportaban el terror de la batalla y actuaban “enfrentando el sonido y el peligro [...] sorprendentemente bien para personas que, por definición, no podían ser ἀνδρεῖοι⁴” (p. 83). La superación excepcional de la timidez femenina natural (Jenofonte, *Económico*, VII, 23), bajo esta perspectiva, genera en Tucídides un comentario celebratorio, en lugar de una sentencia moral sobre la participación femenina.

Jennifer Martínez (2021), siguiendo el pensamiento de Harvey (1985), defiende que, tras hacer un estudio del corpus griego bajo esta perspectiva, tan solo un fragmento en el que se habla de la mujer como partícipe activa de la guerra tiene una connotación inherentemente negativa. El fragmento, perteneciente a Diodoro Sículo, categoriza a las mujeres de Selinunte, que habían entregado armas y comida a los hombres, como revoltosas. Sin embargo, como bien nos recuerda la renombrada arqueóloga, este calificativo sería hecho tres siglos después de los hechos, con una perspectiva y cosmovisión diferente (p. 125). Así, se hace evidente que, ante esta perspectiva, los autores griegos de la época no parecen encontrar en el actuar femenino una ruptura con las expectativas puestas sobre el género femenino.

Del mismo modo, las acciones femeninas atribuibles a las mujeres atenienses en los contextos de guerra aquí descritos tienen una característica en común —a excepción de algunas que mencionaremos en el siguiente párrafo—: todas estas labores logísticas y de cuidado son pertenecientes a la esfera de lo femenino o extensiones de esta, por ejemplo, ser inspiración, hacer libaciones menores, cocinar, vestir a sus hombres y rezar por su salud, engendrar y criar ciudadanos, cuidar heridos,

³ En griego, παρὰ φύσιν.

⁴ Traducción propia.



portar agua, portar alimentos y hacer manejos logísticos menores eran parte fundamental de las labores que se esperan de su género, pertenecían a lo femenino. Estas labores son labores naturales para las mujeres, como nos muestra Jenofonte en el Económico.

Enfrentemos ahora lo evitado en el párrafo anterior: tanto la construcción de muros como el lanzamiento de objetos en defensa directa de la ciudad aparentan una disrupción en las expectativas del género femenino. ¿No representa esto un conflicto entre lo objetivo y la expectativa? Si bien parecería clara la respuesta afirmativa, es importante recordar que la participación en la guerra bajo la perspectiva ateniense solo se daba en el campo de batalla, en el enfrentamiento directo con la muerte a manos del enemigo, bajo la dirección del Estado ateniense y esta era una labor masculina definitiva. Ni la construcción de los muros, ni el arrojar de tejas se da en el peligro directo del campo de batalla, ni frente al enemigo, ni con la armadura, ni bajo la regencia estatal. Las acciones femeninas en el contexto de la guerra, o nunca salieron de la esfera de lo femenino, o nunca entraron en la esfera de lo masculino. ¿Cómo podemos explicar estos actos?

Para encontrar una parcial respuesta a esto es provechoso retornar al primer discurso fúnebre dado por Pericles y registrado por Tucídides (II, 39, 4). Antes del apartado sobre la naturaleza de las mujeres y hablando sobre las diferencias entre Atenas y Esparta, Pericles explicaría que, entre otros motivos, Atenas es digna de admiración porque sus ciudadanos deciden enfrentarse a los problemas con una valentía⁵ proveniente de la naturaleza ateniense, en lugar de la valentía espartana, basada en la disciplina extenuante. Bassi (2003, p. 38), en su excelente recuento de los cambios semánticos de tal palabra⁶, explicaría que en este caso el uso no es ni individual ni masculino, sino que hace referencia a una valentía de la *polis*, incluyendo en esta tanto a hombres como a mujeres. Nos es así clara la situación de acciones como la construcción y el lanzamiento de tejas, estas no logran penetrar la esfera de lo masculino y, si bien no parecen encajar directamente en lo femenino, sí encajan en esta *andreia* de la ciudad ateniense, innata y no impuesta, que no depende del género, sino del lugar donde se nace y se habita.

Finalizamos aquí con un pequeño recorrido por los papeles femeninos atenienses en las guerras del siglo V, observados desde la idea de lo femenino. Las conclusiones posibles son múltiples. Se hace evidente el papel fundamental (si bien en su momento no se consideró así) de la participación femenina en la guerra. De igual manera, se evidencia que el papel femenino en la guerra no se presentaba solamente en los momentos de emergencia, sino también en los tiempos de no-emergencia. Se hace notorio también que la gran mayoría de las labores realizadas por las mujeres en el contexto de la guerra pertenecen por inclusión o por extensión a la esfera de lo femenino. Del mismo modo, se

⁵ En griego, ἀνδρεία.

⁶ Recuérdese el pie de página anterior.

concluye que las acciones que no lograban entrar directamente en esa categoría, por no entrar en la esfera masculina fundamental de la violencia, entraron por necesidad en la circundancia femenina y no significaron una ruptura entre las expectativas puestas sobre el género femenino, pues se justificaban bajo la valentía de la ciudad sugerida por Pericles. Es interesante observar, a modo de reflexión, que, si bien no podemos hablar de una transgresión de lo femenino en época de los conflictos del siglo V a.C, se hace visible una flexibilización de la reclusión en el *oikos*, tan importante para Jenofonte y Pericles como valor femenino.

REFERENCIAS

- Bassi, K.** (2003). The Semantics of Manliness in Ancient Greece. En *ANDREIA. Leiden, The Netherlands: Brill*. doi:https://doi.org/10.1163/9789047400738_003
- Ducrey, P.** (2015). War in the Feminine in Ancient Greece. En *Women and War in Antiquity*. Johns Hopkins University Press. doi:10.1353/book.43385.
- Foxhall, L.** (2013). *Studying Gender in Classical Antiquity (Key Themes in Ancient History)*. Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511980084
- Graf, F.** (1984). Women, War, and Warlike Divinities. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, 55, 245-254. <http://www.jstor.org/stable/20184039>
- Harvey D.** (1985). Women In Thucydides. *Arethusa*, 18(1), 67-90. <http://www.jstor.org/stable/44578356>
- Heródoto.** (2020). *Historia. Libros VII-IX*. (H., Sánchez-Mañas, C., y García, S. C. Trads.). Gredos.
- Jenofonte** (2016). *Helénicas*. (J., Tuñón, G. O., y Gual, G. C. Trads.). Gredos.
- Jenofonte.** (2016). *Recuerdos de Sócrates · Económico · Banquete · Apología de Sócrates*. (J., Zaragoza, J., y Gual, G. C. Trads.). Gredos.
- Loman, P.** (2004). No woman no war: women's participation in Ancient Greek warfare. *Greece & Rome*, 51(1), 34-54. <http://www.jstor.org/stable/3567878>
- Martínez Morales, J.** (2019). Chapter 8 Women on the Walls? The Role and Impact of Women in Classical Greek Sieges. En *Brill's Companion to Sieges in the Ancient Mediterranean. Leiden, The Netherlands: Brill*. https://doi.org/10.1163/9789004413740_009
- Martínez Morales, J.** (2021). Chapter 5 women, diversity, and war off the battlefield in Classical Greece. En *Brill's Companion to Greek Land Warfare Beyond the Phalanx. Leiden, The Netherlands: Brill*. https://doi.org/10.1163/9789004501751_006
- Pomeroy, S. B.** (1991). *Diosas, ramera, esposas y esclavas* (2.a ed.). Ediciones Akal.
- Rubarth, S.** (2013). Competing constructions of masculinity in Ancient Greece. *Athens Journal of Humanities, Arts*, 1(1), 21-32. <https://doi.org/10.30958/ajha.1-1-2>
- Schaps, D.** (1982). *The women of Greece in wartime. Classical Philology*, 77(33). DOI:10.1086/366710
- Tucídides.** (2016). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*. (T., Torres, J. J., Esbarranch, T. J. J., y Gual, G. C. Trads.). Gredos.
- Tucídides.** (2016). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros V-VI*. (T., Torres, J. J., Esbarranch, T. J. J., y Gual, G. C. Trads.). Gredos.
- Tucídides.** (2016). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros VII-VIII*. (T., Torres, J. J., Esbarranch, T. J. J., y Gual, G. C. Trads.). Gredos.

El derecho a no obedecer:

una reflexión sobre la desobediencia civil en Antígona y Prometeo Encadenado

Yazmín Alejandra **Garzón**

Egresada de Literatura
Universidad de los Andes
ya.garzon@uniandes.edu.co

RESUMEN

PALABRAS CLAVE:

Desobediencia civil
Héroe
Injusticia
Antígona
Prometeo encadenado.

En el presente artículo, se analizó cómo los personajes protagonistas de las tragedias *Antígona* y *Prometeo encadenado* y sus acciones son ejemplos del concepto contemporáneo de desobediencia civil en sus respectivos contextos. Para lograr esto, estudiaré las motivaciones de la desobediencia de estos personajes, su posibilidad de caracterización dentro del concepto de desobediencia civil y los logros obtenidos a través de esta. No solo estudiaré estas cuestiones desde las propias acciones de los personajes, sino también desde las voces de aquellos que son testigos de sus actos.



“Dimos nuestros ojos por el cambio y un nuevo país.”

Marchantes que perdieron un ojo a manos del ESMAD
en el estallido social del 2020 y 2021 en Colombia.

*“En todo caso, me sale más barato sufrir el castigo por desobediencia
al Estado que obedecer. Me sentiría que yo mismo valdría menos.”*

Henry David Thoreau.

Las tragedias *Antígona* (441 a. C.) de Sófocles y *Prometeo encadenado* (s. V. a. C.) de Esquilo comparten una particularidad: son obras que se centran en narrar la rebeldía que encarnan sus protagonistas en sus respectivos contextos. El vocablo *rebelde*¹ se forma a partir de la raíz *bellum* (guerra) junto con el prefijo *-re*. En este sentido, un rebelde es aquel que responde de manera aguerrida contra cualquier autoridad establecida (Diccionario de Etimologías de Chile, s. f.). A causa de lo anterior, podría considerarse a la etimología de la palabra rebelde como una virtual explicación de las connotaciones contemporáneas de este vocablo que se encuentran asociadas con la guerra y, por extensión, con la violencia. Sin embargo, no todos los actos rebeldes están ligados necesariamente con la guerra y la

¹ Se utiliza la etimología del vocablo ‘rebelde’ teniendo en cuenta la información del Diccionario de Etimologías de Chile:

La palabra rebelde viene del latín *rebellis*, en su forma de acusativo *rebelle* (m). La geminada ll produce en este caso una disimilación de la l en d. Igual que la palabra *rebellio*, *rebellionis*, que nos da rebelión, este vocablo se forma a partir de la raíz de *bellum* (guerra), con un prefijo *re-*, que marca un movimiento regresivo, reiterado o intensivo. Es por eso por lo que el rebelde es quien se vuelve agresivamente o de forma guerrera contra un poder o autoridad establecidos de cualquier naturaleza. Y rebelión es la acción o resultado de su acto” (s. f.).

Por otro lado, no utilizo la etimología de ‘rebeldía’, pues esta refiere a la cualidad y no al sustantivo que quiero relacionar con los personajes protagonistas de estas tragedias: “La palabra rebeldía tiene el significado de “cualidad del que hace guerra contra la autoridad” y viene del sufijo *-ia* (cualidad) sobre la palabra «rebelde» y esta del latín *rebellis*” (Diccionario de Etimologías de Chile, s. f.).

violencia. Un ejemplo de lo anterior es el concepto de desobediencia civil propuesto por Pedro Talavera (2007) basándose en John Rawls (1971) en su Teoría de la justicia:

La desobediencia civil es un acto público, no violento, decidido en conciencia, pero político, contrario a la ley, pero realizado con el objeto de provocar un cambio en esa ley o en la política del Gobierno. Actuando así se pretende mostrar el sentimiento de justicia mayoritariamente aceptado por la comunidad y declara, con opinión meditada y reflexiva, que los principios de cooperación social entre seres libres e iguales no se respetan en las condiciones actuales. (Talavera (2007) citado en Herreras, p. 205)

Así, esta teorización caracteriza a la desobediencia civil como una acción no violenta y, por el contrario, transformadora. Teniendo en cuenta este concepto, mi propósito en el presente ensayo es demostrar la forma en la que los personajes Antígona y Prometeo pueden ser considerados ejemplos de desobediencia civil en sus respectivos contextos, a partir de la acepción que muestro. Vale la pena aclarar que no hay intención de calificar de ninguna manera las acciones tomadas por los personajes desde una visión del presente, pues ello llevaría a un anacronismo. Este objetivo se logrará al hacer un paralelo entre estas dos obras por medio de los siguientes pasos: primero, analizaré el motivo catalizador de la desobediencia de estos personajes; y segundo, estudiaré el mecanismo por medio del cual esta desobediencia es llevada a cabo. Adicionalmente, examinaré si hubo algún logro alcanzado por medio de esta acción o no.

Aunque en el caso de Antígona factualmente su motivación se origina por la negación de los ritos funerarios para su recién fallecido hermano Polinices (S. *Ant.* 22-30), su conflicto con la ley decretada por Creonte realmente radica en el irrespeto para con las leyes de los dioses que tal legislación implica (vv. 365-370). Teniendo en cuenta este antecedente, Antígona se encuentra encerrada en un dilema bien expuesto por ya varias estudiosas de esta obra²: respetar las leyes de la polis dictadas por Creonte o rendir honores a las leyes dictadas por los dioses. Sin embargo, en la intervención que se citará a continuación, la protagonista de la obra resuelve este dilema y justifica sus motivaciones para acudir a la desobediencia, cuestionando públicamente los alcances de las leyes humanas frente a las divinas: “No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre” (vv. 450-455).

Asimismo, desde el prólogo hasta el final del episodio primero de esta tragedia es posible encontrar los agravantes de la desobediencia que decide encarnar Antígona al esparcir polvo

² Sobre este punto sería provechoso revisar con más detalle el trabajo *Su voz desatará tu lengua Antígona, lo femenino y lo plebeyo* de la autora María Luciana Cadahia (2019) y el libro *Tragic Heroines on Ancient and Modern Stage* de las editoras María de Fátima Silva y Susana Hora Marques (2010). En los dos textos, se encuentran discusiones que pueden ofrecer un panorama más amplio al respecto de este postulado.



sobre el cadáver de Polinices (vv. 245-250). Antígona es mujer y, en consecuencia, en el contexto en que ella se rebela, sus acciones son doblemente criticables. Para ilustrar lo anterior, valdría la pena recordar las palabras que Creonte le dirige:

Sí, pero sábetelo que las voluntades en exceso obstinadas son las que primero caen, y que es el más fuerte hierro, templado al fuego y muy duro, el que más veces podrás ver que se rompe y se hace añicos. Sé que los caballos indómitos se vuelven dóciles con un pequeño freno. *No es lícito tener orgullosos pensamientos a quien es esclavo de los que le rodean*³. (vv. 475-480)

Cabe aclarar, por supuesto, que no afirmo esto con el propósito de elevar una lectura homogeneizadora sobre todas las mujeres representadas en las obras de la Antigüedad clásica, aun si alguna interpretación de lo que digo puede tomarse así. No obstante, sí me apegó a la propuesta que hace Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807) a propósito de esta tragedia:

La diferencia de los sexos y de su contenido ético permanece, sin embargo, en la unidad de la substancia, y su movimiento es precisamente el devenir que permanece de esta substancia. El hombre es enviado a la cosa pública por el espíritu de la familia, y encuentra en esta su esencia autoconsciente. A cambio, la ley divina tiene su individualización, o bien, el espíritu sin conciencia de lo singular tiene su existencia en la mujer por la cual asciende como término medio desde su irrealidad a la realidad efectiva, desde lo que no sabe y no es sabido al reino consciente. (p. 543)

Así, Antígona y lo femenino se vinculan con las leyes divinas y estas, a su vez, se oponen a la substancia de lo masculino y su dominio sobre lo público. Si, y solo si, aceptamos esta perspectiva, podríamos afirmar entonces que Antígona puede ser criticada, ya que parece extralimitarse sobre el papel que le ha sido asignado al ser mujer. No obstante, Antígona cuenta con el respaldo del coro, que duda sobre el decreto de Creonte (vv. 215-220) y de los ciudadanos que murmuran frente a lo mismo (vv. 290-295). Aunque reconozco que las interpretaciones sobre el papel del coro en las tragedias griegas pueden variar, me apegó a la interpretación de M. Luciana Cadahia (2019) en su artículo *Su voz desatará tu lengua Antígona*, lo femenino y lo plebeyo, en el que expone que:

Si el coro imaginado por Žižek, en vez de leer en las palabras de Antígona la mera condescendencia de una aristócrata caprichosa, descubría [en ellas] una aliada que denuncia, por su condición de mujer, el índice de su opresión habría sido posible [para dicho coro], como sugería Zambrano, explorar una Nueva Ley por venir que no necesita de la opresión sacrificial para ser. (p. 148)

³ Énfasis mío.

En este sentido, el coro aquí puede ser un soporte discursivo para la rebeldía de Antígona. De esta manera, ha quedado clara la causa que motiva a Antígona a resistir contra el decreto de Creonte que considera injusto.

Ahora, en el caso de *Prometeo encadenado*, el motivo de Prometeo para acudir a la desobediencia civil se origina en su juicio sobre Zeus como un gobernante injusto y poco piadoso para con los mortales (A. Pr. 230-240). El titán, al padecer de un mal aborrecido por todos los dioses: su excesivo amor por los humanos (v. 120), contradice a Zeus en su propósito de eliminar a la raza imperfecta de los mortales. Prometeo es un filántropo y benefactor de los humanos al que no le importó sufrir innumerables castigos por parte de los dioses: es un titán que, a costa de su propio bienestar, regaló honores divinos (v. 29) y dio privilegios que no correspondían a seres fugaces como los humanos (v. 83).

Al hacer esto, Prometeo considera justas dos razones importantes que guían su accionar: los dioses son seres que no están satisfechos con la idea de compartir sus privilegios (v. 84) y Zeus es un gobernante tiránico en su manejo del poder (vv. 160-166). Prometeo, entonces, es un desobediente que busca un bien mayor que el suyo propio, pues no es su capricho salvar y dotar de razón a la raza de los mortales, sino que es una estrategia necesaria (vv. 170-180) para poner en tela de juicio a Zeus y su manejo desequilibrado del poder (v. 340-375). Todo esto acentúa la ira de Prometeo si se tiene en cuenta que este se alineó a favor de Zeus y los demás dioses en la batalla contra los Titanes, a pesar de esto tuvo que ver cómo, al ser vencidos, sus familiares Atlas y Tifón fueron condenados por las nuevas leyes que estaba instaurando Zeus, que se proclamó rey de los dioses. Las arbitrariedades que hemos visto conducen a la desobediencia de Prometeo. Es igual de importante resaltar que Prometeo hubiera preferido haber sido enviado al Tártaro, para que nadie conociera su sufrimiento al verse castigado por Zeus a estar encadenado en el Cáucaso y que todos los días un águila se comiese su hígado —órgano que se regeneraba cada noche debido a su inmortalidad—.

Después de haber estudiado las motivaciones que llevaron a estos personajes a acudir a la desobediencia, examinaré los mecanismos que utilizaron Antígona y Prometeo para ocasionar un cambio a través de esta. En el caso de Antígona, desde el estásimo primero hasta el final del segundo episodio, el mecanismo utilizado para desafiar exitosamente el decreto injusto de Creonte es la desobediencia civil. Si a lo que hemos definido como desobediencia civil, añadimos lo que afirma la Corporación Otraparte (s. f.) —creada en homenaje a Fernando González—, se podría realizar una pseudolista de requisitos para que una acción sea catalogada como desobediencia civil:

1. Acto de resistencia ante las normas injustas que sobreponen el bienestar particular sobre el bienestar social.
2. La desobediencia civil implica que desafiamos las leyes y normas injustas sin huir de las sanciones por desobedecerlas.



3. Construir propuestas y movilizarnos, para transformar las normas, explícitas o tácitas, con las que estamos en desacuerdo.
4. No violencia.

En esta medida, Antígona es coherente con los cuatro puntos anteriores. En primer lugar, ella resiste contra el decreto de Creonte que considera injusto, sobreponiendo su respeto a los dioses al defender a su familia (S. *Ant.* 485-490), y tal acto es favorable ante los ojos de sus conciudadanos, a pesar de que el temor ante las represalias no los deje pronunciar palabra (vv. 504-505). En segundo lugar, Antígona nada niega frente a su delito: cuando esta es apresada por los guardias de Creonte, no intenta ocultar de ningún modo su responsabilidad (vv. 431-436) y, cuando llega a la morada del rey, tampoco se empeña en negar lo ocurrido (vv. 442-445). Antígona hace esto aun teniendo conocimiento del decreto (vv. 446-448) y de las sanciones que acarrearía cometer tal acto: “Esta conocía perfectamente que entonces estaba obrando con insolencia, al transgredir las leyes establecidas, y aquí, después de haberlo hecho, da muestras de una segunda insolencia: ufanarse de ello y burlarse, una vez que ya lo ha llevado a efecto” (vv. 480-485). Tal y como lo demuestra la cita inmediatamente anterior, ante los ojos de Creonte, Antígona se ufana y burla de su propia rebeldía, pero, desde la consideración de lo que implica la desobediencia civil, lo que Antígona logra es establecer una movilización a partir de su inconformidad y de materializar su desacuerdo frente a una ley injusta —incluso cuando eso ocasione su muerte—. Además, todo esto se da desde la no violencia, que habíamos contemplado como característica definitoria de la desobediencia civil.

Por otra parte, en el caso de *Prometeo encadenado*, el mecanismo utilizado por el protagonista para ejecutar su acto rebelde, es, otra vez, la desobediencia civil (A. *Pr.* 110-115). Sin embargo, en este caso, desde lo entendido por Henry David Thoreau en su libro *Desobediencia civil y otros escritos* (1849), se compara a las leyes con una máquina y a la injusticia con la fricción que produce toda máquina, en este sentido, aclara:

Si la injusticia tiene un resorte, una polea, un cable, una manivela exclusivamente para sí, quizá usted pueda considerar si el remedio no es peor que la enfermedad; pero sí es de tal naturaleza que le exige a usted ser el agente de injusticia para otro, entonces yo le digo, incumpla la ley. Deje que su vida sea la contra fricción que pare la máquina. Lo que tengo que hacer es ver, de cualquier forma, que yo no me presto al mal que condeno⁴. (p. 49)

De esta manera, la desobediencia civil puede ser entendida como una acción que genera una contrafricción capaz de modificar los vicios que hacen a la máquina un instrumento de opresión para

⁴ Énfasis mío.

con los derechos de los ciudadanos. En esta medida, esa misma metáfora podría aplicarse al personaje de Prometeo, pues Zeus, como se mencionó previamente, es un gobernante tiránico que maneja la máquina de su poder en su beneficio y el de sus caprichos; cuestión que se puede ejemplificar con el castigo de Prometeo (vv. 160-166) y la historia completa de la joven Ío (vv. 640-685), quien también fue castigada por causa de los caprichos del dios. En este marco, Prometeo toma una acción que permite modificar la máquina: cuestiona la autoridad de Zeus y les entrega el fuego a los humanos (vv. 235-240). Por tanto, no es sorpresa que la acción/fricción de Prometeo lleve a considerar a las oceánidas esto sobre el rey de los felices: “Su rencor incesante ha hecho inflexible su mente y somete a su arbitrio a la estirpe de Urano, y no acabará hasta que sacie su corazón *o hasta que alguien con mano astuta le arrebathe su imperio inexpugnable*”⁵ (vv. 160-166).

En consecuencia, la acción de resistencia no violenta que propone Prometeo al regalar el fuego a los hombres es desobediencia civil, pues no teme las repercusiones legales de su delito, y, además, es consciente de la necesidad de ser un contrapeso frente a los actos injustos de Zeus, quien “gobernando con sus propias leyes, muestra [...] su poder arrogante a los dioses de antaño” (vv. 400-405).

Por otro lado, estos dos personajes, en sus respectivas obras, son tildados de “locos” y sus acciones se explican desde otros personajes como una falta de absoluta racionalidad con las leyes instituidas: en *Prometeo encadenado* desde la boca de Hermes (A. Pr. 975-980) y en *Antígona* desde la voz de Creonte (S. Ant. 563). Es importante mencionar esta cuestión porque, a causa de esta característica concebida como negativa (la locura se homóloga a la irracionalidad), estos dos personajes logran mayores bienes comunes para sus contextos. De hecho, son personajes heroicos, porque son sujetos que salen de lo que se espera de ellos con el fin de lograr un bienestar para la mayoría. En el caso de *Antígona*, a pesar de que la obra termina con un número importante de muertes (S. Ant. 1260), el acto de desobediencia civil de la protagonista sirve para dar una lección de humildad y sensatez a Creonte, un gobernante tiránico (v. 1320) Dicha cuestión repercute como un ejemplo de moralidad para la ciudad (vv. 1285-1290), pues se observa la victoria de las leyes de los dioses sobre las leyes humanas, y para Creonte mismo porque obtiene una enseñanza de prudencia (v. 1350).

Ahora bien, en el caso de Prometeo encadenado, aunque también queda una lección de humildad para Zeus (A. Pr. 925), no es lícito considerar este el mayor logro de Prometeo. Si se mira más allá, la ejecución de su desobediencia, tal y como lo propone Herreras (2010), dignifica a los humanos dotándolos de inteligencia, pues es a través de la racionalidad como pueden lograr su autodeterminación moral en el mundo. En este sentido, Prometeo es un héroe trágico al que debe reconocérsele su bondad y amor en la dignificación de los mortales imperfectos (vv. 443-445), pero,

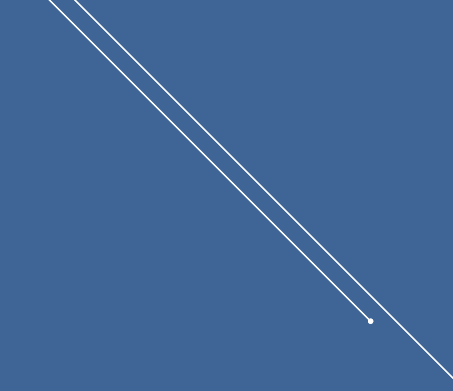
5 Énfasis mío.



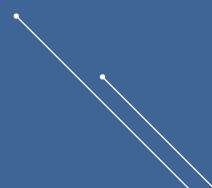
a la vez, es un héroe al que su desobediencia misma lo dignifica frente a un rey tirano: “Sábelo bien: no cambiaría yo mi desgracia por tu servilismo” (v. 965).

En conclusión, propongo considerar a Antígona y Prometeo como ejemplos de la concepción contemporánea de desobediencia civil en sus respectivos contextos, pues son personajes heroicos que materializaron su inconformidad frente a leyes injustas de forma no violenta, y de esta manera favorecieron un mayor bien común.

En consecuencia, la desobediencia que estos dos personajes manifiestan no debe ser entendida como un acto negativo, sino más bien como una forma de movilización individual con miras al bienestar colectivo. Antígona es un personaje heroico, pues es una desobediente civil que no hace caso a su posición de mujer tutelada —como reconocíamos al introducir la perspectiva de Hegel— y se moviliza en contra de la tiranía humana apelando al valor de las leyes divinas. Prometeo, por su parte, es un desobediente civil que utiliza su cercanía con el poder para dignificar a los humanos. En suma, podríamos afirmar que, si bien estos personajes son considerados “locos”, sus actos de rebeldía demostraron que la demencia se encuentra en la tiranía.



REFERENCIAS

- Cadahia, M. L.** (2019). Su voz desatará tu lengua. Antígona, lo femenino y lo plebeyo. *Ideasy Valores*, 68,29. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.81436>
- Corporación Otraparte.** (s. f.). *Sobre El derecho a no obedecer*. <http://derechoanoobedecer.com/sobre-el-derecho-a-no-obedecer/>
- Diccionario de Etimologías de Chile.** (s. f.). *Rebelde*. <http://etimologias.dechile.net/?rebelde>
- Esquilo.** (2002). *Prometeo Encadenado. Tragedias*. (M. Fernández Galiano y B. Perea Morales, Trans.). Gredos.
- Hegel, G.W.F** (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. Gómez Ramos, Trad.). Abada.
- Herreras, E.** (2013). *La tragedia griega y los mitos democráticos*. Biblioteca Nueva.
- Sófocles.** (1981). *Antígona. Tragedias*. (A. Alamillo, Trad.). Gredos.
- Talavera Fernández, P.** (2006). *Derecho y literatura: el reflejo de lo jurídico*. Editorial Comares.
- Thoreau, H.** (2005). *Desobediencia civil y otros escritos*. (M. E. Díaz, Trad.). Alianza Editorial.
- 



Significado de la palabra filología en la obra de Platón

Cristian Mesa **Sánchez**

Egresado de la Licenciatura en
Español y Filología Clásica
Universidad Nacional de Colombia
cmesas@unal.edu.co

RESUMEN

PALABRAS CLAVE:

*Concepción
Filología
Filólogo
Platón*

En este trabajo realizo un análisis del significado de la palabra *filología* en la obra de Platón. Propongo que este concepto se refiere a una disposición que posee un individuo para educar y ser educado, lo que contradice otras interpretaciones. De esta manera, un filólogo no sería aquel que simplemente ama los discursos o argumentos, tampoco un charlatán, sino aquel que lustra y practica dicha disposición como un recurso educativo.

Introducción

Como cualquier otro concepto, la palabra *filología* ha poseído numerosas definiciones a través de la historia. Uno de sus primeros significados surgió alrededor del siglo IV-V a. e. c. en la obra de Platón¹. Según el diccionario de Liddell y Scott, para este griego, *filología* significa “love of argument or reasoning” (1996, p. 1937), es decir, amor por el argumento o el razonamiento². Por otro lado, según Carlos García Gual, Platón utiliza la palabra *filólogo*³ para referirse a aquella persona que es “parlanchina o charlatana” (2012, p. 1). De la misma manera, según José Manuel Cuesta, este la emplea para “calificar primero al hablador y, después, al razonador” (2017, p. 44). Sin embargo, considero que estas propuestas distan de aquello a lo que se refiere *filología* o *filólogo* en la obra de Platón. Si bien en su corpus no se definen aquellos conceptos de manera directa, se dan a conocer determinadas características a partir de las cuales se infiere un significado. En este trabajo, propongo que, para Platón, *filología* alude a una disposición o cualidades, tales como la contemplación, el juicio, la experiencia, el pensamiento y el razonamiento, que posee un individuo para educar y ser educado. Así, un *filólogo* no es aquel que simplemente ama los discursos o argumentos ni una persona parlanchina o charlatana, sino aquel que perfecciona y practica dicha disposición o cualidades como un recurso educativo.

Para demostrar lo anterior, este trabajo se dividirá en tres partes. En primer lugar, se darán a conocer los diferentes testimonios de la palabra *filología* y *filólogo* en la obra de Platón. En segundo lugar, se realizará un análisis de estos, diferenciándolos según su aparición en obras de juventud, madurez y vejez. Por último, se realizarán las últimas consideraciones.

1. Testimonios

En el corpus platónico, las palabras *filología* (en gr. φιλολογία) y *filólogo* (en gr. φιλόλογος) se atestiguan en los siguientes pasajes: *Laques* 188c6 y 188e1, *República* 582e8, *Fedro* 236e5, *Teeteto* 146a6 y 161a7 y *Leyes* 641e5. En la actualidad, existe casi un pleno acuerdo con respecto a la cronología de sus obras. De aquellos testimonios, se considera que *Laques* forma parte de su obra de juventud o también llamada diálogos socráticos; *República* y *Fedro*, de su época de madurez; y *Teeteto* y *Leyes*, de su época de vejez (Lledó (Trad.), 1988, pp. 51-53). No existen testimonios de la palabra *filología* en la llamada época de transición⁴. Por lo anterior, *Laques* es la obra en la que se evidencia, por primera vez, dicho concepto, no en *Leyes* como lo sugiere David Hernández en el prólogo de la traducción de Copistas y *filólogos* (2013, p. 9).

¹ Cf. Reynolds y Wilson. (2013), pp. 9-10.

² Significado tomado de su etimología.

³ Se sobrentiende la relación directa entre *filólogo* y *filología*.

⁴ Es decir, el paso entre su época de juventud y madurez.



Con el propósito de profundizar en el análisis de este trabajo, se expondrán los testimonios en el idioma en el que escribió Platón junto con su traducción al español, resaltando, en ambos idiomas, la palabra por analizar⁵.

Laques

{ΛΑ.} Ἀπλοῦν τό γ' ἐμόν, ὦ Νικία, περὶ λόγων ἐστίν, εἰ (188.c.5) δὲ βούλει, οὐχ ἀπλοῦν ἀλλὰ διπλοῦν· καὶ γὰρ ἂν δόξαιμί τῳ **φιλόλογος** εἶναι καὶ αὖ μισόλογος

ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγομένου ἢ περὶ τινος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει, (188.d.1) χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τόν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι.

καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἀρμονίαν καλλίστην ἡρμωσμένος οὐ λύραν οὐδὲ παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῷ (188.d.5) ὄντι [ζῆν ἡρμωσμένος οὗ]⁶ αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα, ἀτεχνῶς δωριστὶ ἀλλ' οὐκ ἰαστί, οἶμαι δὲ οὐδὲ φρυγιστὶ οὐδὲ λυδιστὶ, ἀλλ' ἥπερ μόνῃ Ἑλληνικῇ ἐστὶν ἀρμονία.

ὁ μὲν οὖν τοιοῦτος χαίρειν με ποιεῖ (188.e.1) φθεγγόμενος καὶ δοκεῖν ὁτῶν **φιλόλογον** εἶναι – οὕτω σφόδρα ἀποδέχομαι παρ' αὐτοῦ τὰ λεγόμενα – ὁ δὲ τὰναντία τούτου πράττων λυπεῖ με, ὅσω ἂν δοκῇ ἄμεινον λέγειν, τοσοῦτω μᾶλλον, καὶ ποιεῖ αὖ δοκεῖν εἶναι μισόλογον.

Laq. - Mi [opinión], Oh Nicias, sobre las conversaciones es simple. (188.c.5) Pero si prefieres no simple, sino doble: pues, por un lado, podría parecerme a un **filólogo** o, por el otro, a un misólogo.

Pues cuando escucho a un hombre —que es verdaderamente hombre y digno de las palabras de las cuales habla— dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría, (188.d.1) me complazco en sobremanera, contemplando, al mismo tiempo, que el que habla y las cosas que habla concuerdan recíprocamente y están en armonía.

También, ciertamente, me parece que tal hombre es un músico que ha afinado la más bella armonía, no una lira ni un instrumento de juego, sino que (188.d.5), en realidad, él mismo ha afinado su vida, armónica a sus palabras y a sus hechos, pero no al modo jónico, según creo, ni al frigio ni al lídico, sino naturalmente al modo dórico, precisamente donde está la única armonía griega.

En efecto, tal hombre hace que me complazca (188.e.1) cuando él habla y hace que yo le parezca a cualquiera ser un **filólogo**. De esta manera, con ímpetu acepto las cosas dichas por él. Pero quien hace lo contrario, me aflige, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace, por el contrario, que yo parezca ser un misólogo.

⁵ Los párrafos citados en griego se fundamentan en los parámetros de la edición de Henricus Stephanus y las traducciones son propias.

⁶ Esta frase entre corchetes fue omitida en la traducción.

República

S: Ἀλλὰ μὴν καὶ δὶ οὗ γε δεῖ ὄργανον κρίνεσθαι, οὐ τοῦ φιλοκερδοῦς τοῦτο ὄργανον οὐδὲ τοῦ φιλοτίμου, ἀλλὰ τοῦ φιλοσόφου.

G: (582.d.10) Τὸ ποῖον;

S: Διὰ λόγων που ἔφαμεν δεῖν κρίνεσθαι. ἢ γάρ;

G: Ναί.

S: Λόγοι δὲ τούτου μάλιστα ὄργανον.

G: Πῶς δ' οὐ;

S: (582.d.15) Οὐκοῦν εἰ μὲν πλούτῳ καὶ κέρδει ἄριστα ἐκρίνετο τὰ (582.e.1) κρινόμενα, ἃ ἐπῆναι ὁ φιλοκερδὴς καὶ ἔψεγεν, ἀνάγκη ἂν ἦν ταῦτα ἀληθέστατα εἶναι.

G: Πολλή γε.

S: Εἰ δὲ τιμῇ τε καὶ νίκῃ καὶ ἀνδρείᾳ, ἅρ' οὐχ ἃ ὁ φιλότιμος (582.e.5) τε καὶ φιλόνομος;

G: Δῆλον.

S: Ἐπειδὴ δ' ἐμπειρία καὶ φρονήσῃ καὶ λόγῳ;

G: Ἀνάγκη, ἔφη, ἃ ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ **φιλόλογος** ἐπαινεῖ, ἀληθέστατα εἶναι.

Fedro

{ΦΑΙ.} Οἷσθ' ὥς ἔχει; παῦσαι πρὸς με καλλωπιζόμενος σχεδὸν γὰρ ἔχω ὃ εἰπὼν ἀναγκάσω σε λέγειν.

{ΣΩ.} Μηδαμῶς τοίνυν εἴπῃς.

{ΦΑΙ.} Οὐκ, ἀλλὰ καὶ δὴ λέγω· ὁ δέ μοι λόγος ὄρκος (236.d.10) ἔσται. ὁμνυμι γάρ σοι – τίνα μέντοι, τίνα θεῶν; ἢ βού-(236.e.1) λει τὴν πλάτανον ταυτηνί; – ἢ μὴν, ἐάν μοι μὴ εἴπῃς τὸν λόγον ἐναντίον αὐτῆς ταύτης, μηδέποτε σοι ἕτερον λόγον μηδένα

S: Pues bien, ciertamente, es necesario juzgar a través de su instrumento, no de ese instrumento del codicioso, ni del ambicioso, sino del filósofo.

G: (582.d.10) ¿Cuál?

S: A través de los razonamientos, como hemos dicho, es necesario juzgar, ¿no es verdad?

G: Sí.

S: Los razonamientos son el mayor instrumento del filósofo.

G: ¿Cómo no?

S: (582.d.15) Ciertamente, si se juzga mejor las cosas juzgadas con la riqueza y el lucro, lo que el amante del lucro aprobara y reprobara sería necesariamente lo más verdadero.

G: Con mucho.

S: Pero ¿si se juzga con el honor, la victoria y la valentía, no sería lo más verdadero lo que aprobaran y reprobaran el codicioso y (582.e.5) el ambicioso?

G: Así es.

S. Pero ¿dado que se juzga con la experiencia, la inteligencia y los razonamientos?

G: Necesariamente las cosas más verdaderas son las que el filósofo y el **filólogo** aprueban.

F: ¿Sabes qué sucede? Deja de estar vanagloriándote delante de mí: pues quizás poseo algo que, si lo digo, te obligaré a hablar.

S: Entonces de ninguna manera lo digas.

F: No, ciertamente ya lo digo: mi discurso será un juramento, porque te juro —¿por quién ciertamente?, ¿por uno de los dioses? o ¿quieres que por este plátano que tenemos al frente?— que, si no me dices tu discurso frente a este árbol, jamás te mostraré ni



μηδενὸς μήτε ἐπιδείξειν μήτε ἐξαγγελεῖν.
{ΣΩ.} Βαβαῖ, ὦ μιαρέ, ὡς εὖ ἀνηῦρες
τὴν ἀνάγκην ἀνδρὶ (236.e.5) **φιλολόγῳ**
ποιεῖν ὃ ἂν κελεύῃς.

Teeteto 146

{ΣΩ.} Τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν ἐστὶν ὃ ἀπορῶ καὶ οὐ
δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ' ἐμαυτῷ, ἐπιστήμη
ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν. (146.a.1) ἄρ' οὖν δὴ
ἔχομεν λέγειν αὐτό; τί φατέ; τίς ἂν ἡμῶν
πρῶτος εἴποι; ὁ δὲ ἁμαρτῶν, καὶ ὃς ἂν αἰεὶ
ἁμαρτάνῃ, καθεδεῖται, ὥσπερ φασὶν οἱ παῖδες
οἱ σφαιρίζοντες, ὅνος ὃς δ' ἂν περιγένηται
ἀναμάρτητος, βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει
(146.a.5) ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι. τί
σιγάτε; οὐ τί που, ὦ Θεόδωρε, ἐγὼ ὑπὸ
φιλολογίας ἀγροικίζομαι, προθυμούμενος
ἡμᾶς ποιῆσαι διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε
καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι;

Teeteto 161

{ΘΕΟ.} Ἀνέξεται, ὦ Σώκρατες, Θεαίτητος·
οὐδαμῶς γὰρ δύσκολος, ἀλλὰ πρὸς
θεῶν εἰπέ ἢ αὐτὸ οὕτως ἔχει;

{ΣΩ.} **Φιλόλογός** γ' εἰ ἀτεχνῶς καὶ χρηστός, ὦ
Θεόδωρε, ὅτι με οἶε λόγων τινὰ εἶναι θύλακον
καὶ ῥαδίως ἐξελόντα (161.b.1) ἐρεῖν ὡς οὐκ αὖ
ἔχει οὕτω ταῦτα· τὸ δὲ γιγνόμενον οὐκ ἐννοεῖς,
ὅτι οὐδεὶς τῶν λόγων ἐξέρχεται παρ' ἐμοῦ ἀλλ'
αἰεὶ παρὰ τοῦ ἐμοὶ προσδιαλεγομένου, ἐγὼ δὲ
οὐδὲν ἐπίσταμαι πλέον πλὴν βραχείος, ὅσον
λόγον παρ' ἐτέρου σοφοῦ λαβεῖν (161.b.5)

anunciaré ningún otro discurso de nadie.
S: ¡Oh, malvado!, qué bien has
encontrado obligar a hacer lo que
ordenas a un hombre **filólogo**.

Σόκ. —En efecto, esto mismo es lo que no sé y
no soy capaz de entender adecuadamente por
mí mismo: qué es precisamente el conocimiento.
(146.a.1) ¿Acaso podemos hablar sobre esto?,
¿qué dicen?, ¿quién de nosotros será el primero
en hablar? Pero el que se equivoque, y siempre
que este se equivoque, se sentará, como dicen
los niños cuando juegan a la pelota, siendo
el burro. Pero quien resulte sin error será el
rey de nosotros y podrá ordenar (146.a.5)
que respondamos lo que quiera. ¿Por qué
guardan silencio? ¿No será que, oh, Teodoro,
me muestro agreste a causa de la **filología**,
deseando que dialoguemos y lleguemos a
ser amigos e íntimos los unos a los otros?

Τεο. —¡Oh, Sócrates!, Teeteto lo soportará,
pues, de ningún modo es díscolo. Pero, por
los dioses, ¿dinos dónde no está bien?

Σόκ. —Naturalmente eres un **filólogo**, oh,
Teodoro, y benévolo, porque crees que soy
un saco de razonamientos y que, sacando
uno de ellos, fácilmente (161.b.1) puedo dar
a conocer lo que estas cosas no tienen bien.
Pero no comprendes lo que sucede, porque
ninguno de los razonamientos llega a ser por
mí, sino siempre por quien dialoga conmigo.

καὶ ἀποδέξασθαι μετρίως, καὶ νῦν τοῦτο
παρὰ τοῦδε πειράσομαι, οὗ τι αὐτὸς εἰπεῖν.

Yo no conozco nada en su totalidad, excepto algo insignificante: solamente entender un razonamiento de otro que sea sabio (161.b.5) y aceptarlo en su medida. Ahora también voy a intentar esto, sin que yo mismo diga algo.

Leyes

{ΑΘ.} Ἀλλὰ χρὴ ποιεῖν οὕτως, ὑμᾶς τε ἐπὶ τὸ μαθεῖν καὶ ἐμὲ ἐπὶ τὸ δηλῶσαι πειρώμενον ἁμῶς γέ πως, συντείνει, τὸν λόγον. πρῶτον δέ μου ἀκούσατε τὸ τοιόνδε. τὴν πόλιν (641.e.5) ἅπαντες ἡμῶν Ἕλληνες ὑπολαμβάνουσιν ὡς **φιλόλογός** τέ ἐστι καὶ πολύλογος, Λακεδαιμόνα δὲ καὶ Κρήτην, τὴν μὲν βραχύλογον, τὴν δὲ πολύνοιαν μᾶλλον ἢ πολυλογίαν ἀσκοῦσαν

At: Pero es necesario hacer así: que ustedes también se apresuren en el aprender el razonamiento y yo sobre el demostrarlo, probándolo de alguna manera. En primer lugar, escúchenme esto: (641.e.5) todos los griegos piensan de nuestra ciudad que es **filólogo** y también políloga, pero de Lacedemonia y Creta, que aquella es braquíloga, y esta que trabajan más la abundancia de pensamientos que la polilogía.

2. Análisis de los testimonios

2.1 Juventud

Laques

Si bien en este diálogo el tema principal es la valentía, durante su desarrollo, Nicias le solicita a Laques su opinión acerca de conversar con Sócrates. En su respuesta, Laques se autoproclama como filólogo. De esta manera, se revela el único testimonio de la palabra filología en la época de juventud de Platón.

En este texto, un filólogo alude a aquel individuo que se complace en escuchar a un hombre, cuyas palabras y acciones son sobresalientes y estas, a su vez, están en armonía. La filología, entonces, surge de una emoción de satisfacción (χαίρω ὑπερφυῶς) que se origina al percibir la mezcla entre las palabras y las acciones virtuosas de un hombre. Por esto, la filología, en este diálogo, se manifiesta a través de la contemplación.

Aquella emoción de satisfacción es amor (φίλος). Esto se constata desde un punto de vista etimológico, pues filología proviene del sustantivo griego *filos* (φίλος), que significa amor, y de *logos* (λόγος), que puede significar razón, palabra, entendimiento, concepto, significado, entre otros. Así, el filólogo es quien siente amor al contemplar la mezcla entre las palabras y las acciones de otro individuo.



Este amor domina a la persona que contempla. Por esto, en el diálogo, la filología se muestra como un recurso persuasivo, como lo expresa Laques al decir: “con ímpetu acepto (ἀποδέχομαι) las cosas dichas por él” (Platón, *Laques*, 188.e.1). Dada esta naturaleza, ser filólogo tiene una naturaleza conductual, pues puede guiar a otro sujeto tanto en su forma de pensar como en su forma de actuar. Si se aceptan las cosas dichas por un hombre que dialoga sobre la virtud o sobre algún tipo de sabiduría, lo que este declare y realice educará a quien lo esté contemplando. Por esta razón, la filología adquiere un sentido educativo, en el que el sujeto que percibe las acciones y las palabras sobresalientes es educado por medio de ellas, convirtiéndose en un hombre mejor de acuerdo con su fin.

Sin embargo, como se profundizará en el análisis del testimonio de la *República*, el hombre que percibe debe disponer o poseer cualidades como la experiencia (ἐμπειρία), el pensamiento (φρόνησις) y el razonamiento (λόγος) para juzgar que lo que contempla concuerda y, así, siente satisfacción.

Por otro lado, en el diálogo platónico, también se da a conocer que todo aquel que causa filología se asemeja a un músico⁷ que ha afinado su vida al modo dórico, no al jónico, ni al frigio, ni al lídico. “Los diferentes modos eran asociados con diferentes caracteres y sentimientos morales. El modo dórico inculca un carácter viril y constante; el modo jónico era supuestamente afeminado; los modos frigio y lídico eran apasionados y graciosos, respectivamente (cf. *República* 398e-399a)” (Schmidt, 1983, p. L). Luego, la persona que es filóloga no solo es quien armoniza sus palabras y acciones, sino quien lo realiza de manera viril y constante. Laques da a entender, en unos párrafos más adelante de los citados (188e - 189b), que Sócrates, uno de los personajes más representativos de la Antigüedad, cumple con estos requerimientos para causar filología.

Por último, según el diálogo, quien genera todo lo contrario causa aflicción, tanto más cuanto mejor parece hablar. Este sentimiento se conoce como misología, es decir, todo lo opuesto a filología. En Platón, este concepto se evidencia, además de en los dos testimonios que aparecen en *Laques*, en el *Fedón* y en la *República*. Dado que son diálogos de la época de madurez, se analizarán a continuación.

2.2. Madurez

República

En esta obra, Sócrates y Glaucón, su discípulo, se encuentran dialogando. Aquel lleva a afirmar a Glaucón que necesariamente (ἀνάγκη) las cosas más verdaderas son las que el filósofo y el filólogo aprueban (ἐπαινεῖ), dado que se juzga (κρίνεσθαι) mejor las cosas con la experiencia (ἐμπειρία), el pensamiento (φρόνησις) y el razonamiento (λόγος). De esta afirmación, puede observarse, por un

7 “Platón le concede a la música un papel importante por su carácter de suscitar distintas pasiones en el alma de los oyentes” (Lledó, E; Calonge, J; García Gual, C. 1985, p. 465).

lado, una especie de hendíadis (Cuesta, 2017, p. 44), en la que las palabras filósofo y filólogo, al estar coordinadas, aluden a una misma idea⁸. Esta se refiere a aquella persona que juzga con experiencia, pensamiento y razonamiento, es decir, tanto el filósofo como el filólogo deben juzgar con estas tres características. Así, el individuo que posee un sentido contemplativo en *Laques* debe poseer estos atributos para juzgar las palabras y las acciones de otro sujeto. Si considera que están en armonía, surge la satisfacción y esta, a su vez, conlleva a la filología.

De aquellas tres características para juzgar, el *logos* es el principal instrumento para realizarlo. Sin embargo, no es cualquier *logos* sino el más firme, como lo manifiesta Platón en el *Fedón* (96a-100a). En este pasaje, se relata que Sócrates, siendo joven, quiso ocuparse del estudio de la naturaleza (física), en particular, del estudio de las causas de las cosas (etiología). Se narra que él examinó la generación, la destrucción, los acontecimientos del cielo y la tierra, etcétera, pero se consideró incapaz para tal estudio, porque no compartía la falta de precisión en la identificación de las causas; por ejemplo, la causa del número dos, dice Sócrates, bien puede ser por la suma o la resta. Sócrates, entonces, decide basarse en los *logos* como forma de conocer la verdad, tomando como base el *logos* que es más firme (ἔρρωμενέστατον). La filología participa de este *logos*, pues debe juzgar con este; por lo que aquella palabra puede pensarse como una herramienta o forma a partir de la cual puede conocerse la verdad.

Por otro lado, afirma Glaucón, debe ser así necesariamente. Lo necesario (ἀνάγκη) corresponde a aquello que no puede ser de otra manera, no es posible que las cosas más verdaderas (ἀληθέστατα) sean aprobadas por otras personas que no sean filósofos y filólogos, solo a ellos pertenece esta capacidad. De esta manera, la filología no solo posee un sentido contemplativo-pasivo, sino también activo, en tanto es necesario emitir juicios.

Este acto de juzgar debe regirse a partir de un método, pues, de lo contrario, no se juzgaría correctamente. Este se manifiesta al analizar los testimonios de la palabra misología, todo lo contrario a *filología*. Al analizarla, de la misma manera, la *filología* es definida por medio de su negación. Misología o misólogo se atestigua, además de los dos testimonios en *Laques*, en *República* 411 d y *Fedón*, 89 c – d.

En primer lugar, en *República* 411d, Sócrates le expone a Glaucón que un hombre se convierte en misólogo cuando no tiene deseo en su alma de aprender algo (φιλομαθές), porque no experimenta de ningún aprendizaje (μαθήματος), ni indagación (ζητήματος), ni participa del *logos* (λόγου μετίσχον). En este caso, sucede que ese deseo se debilita (ἄσθενές), se vuelve ineficaz (κωφός) y se oscurece (τυφλός), porque no es alimentado (ἐγειρόμενον), ni educado (τρεφόμενον), ni sus deseos son limpiados. Por lo que esta persona, al ser misólogo, no persuade con argumentos, sino con fuerza y agresividad, como una fiera para llevar a cabo todo, y vive en la ignorancia y la torpeza.

⁸ No son palabras sinónimas, sino que, en su diferencia, aluden a lo mismo.



En segundo lugar, en el *Fedón* 89c - 89d, Sócrates relaciona a la misología directamente con un padecimiento (πάθος) que es el mayor mal de todos. Este realiza una exhortación a cuidarse de la misología, que puede interpretarse como una exhortación al cuidado del alma. Así mismo, afirma que este mal entra al confiar, sobre manera, en algo sin técnica (ἄνευ τέχνης), y al ser engañados por otras personas⁹. En este caso, quien se confía en un argumento, sin la técnica en los argumentos, puede caer en la misología. “La τέχνη - o el método - del razonamiento (λόγος) es la lógica y la dialéctica, como se demuestra en 90b” (García et al., 1988, p. 89).

Por lo anterior, no es suficiente que el filólogo juzgue con la experiencia, el pensamiento y el razonamiento más firme para conocer la verdad, sino que estos deben estar acompañados de la lógica y la dialéctica. El sujeto que practique dicha disciplina o método posee la capacidad de guiar otros hombres. Al poseer un método, la filología, en Platón, se concibe como una disciplina, cuyo propósito principal, como hemos dicho, es la educación.

Fedro

En este testimonio, Sócrates se encuentra dialogando con Fedro. Este lo amenaza con no volver a mostrarle ni a anunciarle algún otro discurso si no le da a conocer el suyo. Sócrates se persuade, dado su amor al *logos*, pues él mismo se proclama como filólogo. De igual forma, Fedro, al amenazar a Sócrates porque no le da a conocer su discurso, se muestra como filólogo. En este diálogo, se concibe una reciprocidad entre el sentido activo y pasivo de la palabra *filología*. Desde el punto de vista de Sócrates, en quien obedece se evidencia una filología pasiva y, desde el punto de vista de Fedro, en quien ordena se evidencia una activa.

Esta filología corresponde al amor a los discursos, pero de forma oral, no escrita como en su sentido actual. “Este es el planteamiento de la vida o la muerte del lenguaje por la escritura” (García et al., 1988, p. 327), en el que el lenguaje escrito, en comparación con el oral, en cierta medida, muere. Esta predominancia en la oralidad se manifiesta a partir del *Fedro* 274c hasta 277c, por medio del mito de Thauth y Thamus, en el que se da a entender que la escritura es un elemento por medio del cual no se ejerce la memoria. Cuando el conocimiento no hace parte de esta, es un conocimiento que presenta la ilusión de sabiduría. Por esto, Sócrates compara la escritura con una planta, a quien se le pregunta algo y no puede responder. Dice, así mismo, que los árboles y los campos no le enseñan nada (230d), a diferencia de los hombres. En otras palabras, la escritura no alimenta el diálogo, por esto, los escritos son incapaces de enseñar correctamente la verdad.

Por otro lado, en el *Fedro*, también se afirma que, si alguien confiere palabra con técnica, exhibirá el alma (270e), luego, el poder de las palabras consiste en que pueden guiarlas (271 d), por lo que el objetivo

⁹ En este contexto, se evidencia la importancia de crear lazos afectivos e íntimos.

de la palabra con técnica —o filología, dado que es una de sus características— no es solo persuadir, sino conducir a las almas. En otras palabras, la filología, al conferir palabra con técnica, posee como aspecto teleológico el guiar a las almas. De esta manera, el individuo que posea dichas características puede educar. Por esto, la filología puede concebirse como una actividad cuyo propósito es convertir al hombre en un hombre mejor de acuerdo con su fin, ya sea con una actividad pasiva (ser educado) o activa (educar).

Por todo lo anterior, la filología, en esta época, no solo posee un carácter pasivo-contemplativo, sino también activo, pues el filólogo debe persuadir con argumentos a través de una técnica. Debe alimentar, educar y limpiar sus deseos de aprender. Debe experimentar aprendizajes, indagaciones y participar del logos. Debe juzgar con la experiencia, el pensamiento y el razonamiento más firme para conocer la verdad. Por lo anterior, quien causa filología y el filólogo, en Platón, no se conciben como personas parlanchinas y charlatanas sino todo lo contrario, como ya se ha expuesto.

2.3. Vejez

Teeteto y Leyes

En *Teeteto*, Sócrates se encuentra dialogando acerca de la sabiduría con Teodoro y Teeteto. En este diálogo, se evidencian dos testimonios de nuestra palabra. Por un lado, en 146a, Sócrates cree que se muestra agreste a causa de la filología, pues tiene deseos de dialogar y entablar relaciones íntimas y de amistad. Este deseo de dialogar y crear relaciones de amistad se refiere a la filología, dado que, por esta, surge aquel. Debido a lo anterior, se presenta de nuevo un carácter pasivo, pero no es por contemplación, sino por el afán de llevar a cabo tal deseo.

Por otro lado, cabe mencionar que, en los párrafos citados, Sócrates utiliza un recurso didáctico, el cual se relaciona con el conductismo, en el que el estímulo para quien responda correctamente, corresponde a ser considerado el rey de los participantes. Este poseerá la potestad de realizar preguntas de cualquier naturaleza y esperar una respuesta a estas. Por otro lado, se concibe como “burro” aquel sujeto que debe responder todas las preguntas. De esta manera, el sentido educativo está siempre presente. El filólogo, entonces, desea dialogar y entablar relaciones de afecto con el propósito de buscar la verdad y educar.

En *Teeteto*, la palabra filología también se atestigua en el pasaje 161a. En este caso, Sócrates llama filólogo a Teodoro porque pretende extraer *logos* de él para identificar lo que no está bien (αὐτὸ οὐχ) en el razonamiento. Sin embargo, según dice Sócrates, el *logos* no llega a ser por él, sino por su interlocutor. Él solo recibe un logos de otro que sea sabio y lo acepta en su medida¹⁰; esto sin que pronuncie palabra alguna. De esta manera, el filólogo es quien pretende utilizar el logos para identificar un error en algún razonamiento; así mismo, es quien acepta ese logos en su justa medida (educa y se educa).

¹⁰ Esta *medida* ha de ser el punto medio entre la sabiduría y la ignorancia, que es el *opinar rectamente* (τὸ ὀρθῶς δοξάζειν) (Cf. Banquete, 202a5).



Debido a todas las características ya expuestas sobre la palabra *filología*, los ciudadanos de Atenas, lugar donde habitaron un gran número de pensadores, han de ser percibidos como filólogos. Así se da a conocer en *Leyes*. Allí, un ateniense anónimo afirma que se piensa que los ciudadanos atenienses son filólogos y polílogos. En este testimonio, no se agregan nuevos atributos.

3. Conclusiones

Es evidente que la definición de la palabra filología es mucho más compleja que un “amor a la discusión o al razonamiento”, pues en esta no se reflejan las diferentes características expuestas como necesarias. Asimismo, tampoco define a una persona habladora o parlanchina. No es clara la razón por la cual Carlos García Gual afirmó esto. Es posible que su argumento se asemeje al de José Manuel Cuesta, quien afirma que “en la abundancia verbal de Sócrates se pone de manifiesto el hablar por hablar” (2017, p. 44). Sin embargo, como se ha visto, en la obra de Platón, se exhorta a dialogar con técnica e, incluso, en *Teeteto*, se da a conocer que el *logos* procede del interlocutor, sin la necesidad de comunicarse excesivamente.

En los testimonios, se observa que esta palabra posee diferentes matices que están determinados según la época de juventud, madurez y vejez de Platón. Estos permiten pensar que, en la obra de Platón, la palabra *filología* pudo funcionar como un recurso literario a través del que se posibilita un espacio para la ambigüedad. A pesar de esto, puede observarse que la *filología* posee dos sentidos, uno activo, desde el punto de vista de su función educativa y metódica para conocer la verdad, y otro pasivo, desde su enfoque contemplativo o desde algún deseo relacionado con el *logos*. Tanto su sentido activo como pasivo se piensa desde una perspectiva educativa, por esto, la *filología* puede definirse como aquel amor constante que tiene como propósito educar, en tanto puede persuadir, guiar las almas y entablar relaciones de amistad. Este amor permite arrastrar y ser arrastrado al mejor tipo de *logos*. De esta manera, el filólogo es quien posee este amor, ya sea para educar o ser educado.

REFERENCIAS

- Berenguer J.** (1995). *Gramática griega*. Bosch.
- Crespo, E., Conti, L., y Maquieira, H.** (2003). *Sintaxis del griego clásico*. Gredos.
- Cuesta Abad, J.** (2017). *Pasiones de la filología*. <https://revistas.unav.edu/index.php/rilce/article/view/35250/29801>
- García Gual, C.** (2012). *Elogio del filólogo y la filología (en tiempos de penuria)*. <https://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento34837.pdf>
- Liddell, H. G. y Scott, R.** (1996). *Greek-English Lexicon* [9th edition with a revised supplement]. Clarendon. <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg>
- Pabón, J.** (2011). *Diccionario bilingüe manual griego clásico-español* (edición vigesimocuarta). Bosch.
- Platón.** (1983). *Laques. Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik*. Universidad Autónoma de México.
- Platón.** (1985). *Diálogos I.* (J. Calonge y C. García Gual, Trads.) Gredos.
- Platón.** (1988). *Diálogos III.* (C. García Gual, M. Martínez, E. Lledó Trads.) Gredos.
- Reynolds, L.D. y Wilson, N. G.** (2013). *Copistas y filólogos*. (M. Sánchez Mariana Trad.) Gredos. (Obra original publicada en 1968).
- Schmidt, U.** (1983). *Platón, Laques*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Autónoma de México.



Enfermedades o trastornos mentales en la Grecia clásica según los Tratados Hipocráticos

*Luisa Fernanda **Bermúdez Parra***

Estudiante de la Licenciatura en
Español y Filología Clásica
Universidad Nacional de Colombia
lbermudezp@unal.edu.co

RESUMEN

PALABRAS CLAVE:

*Trastornos mentales
Tratados Hipocráticos
Grecia clásica
Diagnóstico de enfermedades mentales
Etiología de enfermedades mentales*

Tan pronto como la humanidad desarrolló la capacidad de razonar debió existir la locura. Durante toda la Antigüedad griega la percepción de enfermedad mental se vio permeada por las creencias religiosas, pero a partir de la época clásica se siembran los inicios del pensamiento científico con los Tratados *Hipocráticos*. Aportes como la observación científica en la descripción y el diagnóstico de dolencias, la consideración de la herencia y la curabilidad, el germen de la etiología y el establecimiento del cerebro como órgano indispensable en el razonamiento humano dan a los textos hipocráticos un lugar importante en la evolución del estudio de las enfermedades mentales.

Tan pronto como la humanidad desarrolló la capacidad de razonar, debió existir la locura. Los antiguos griegos indudablemente intentaron explicar qué era, qué la causaba y cómo se podía curar; muchos de ellos desde una perspectiva religiosa y otros desde una concepción más biológica. No importa cuál hubiera sido el foco, todo partía de la curiosidad del hombre por describir y tratar a aquellos que se comportaban de manera extraña y no encajaban en las normas sociales establecidas en sus contextos.

Durante toda la Antigüedad griega, la medicina y, en consecuencia, la percepción de enfermedad mental se vio permeada por las creencias religiosas, aunque, como veremos a continuación, es a partir de la época clásica en la que el pensamiento científico se siembra. En la época arcaica, en las obras de Homero, podemos reconocer causas divinas que se le atribuyen a las enfermedades. Irby (2016) lo ilustra muy bien en *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*:

The most characteristic feature of the Odyssey is the way in which its personages ascribe all sorts of mental (as well as physical) events to the intervention of a nameless and indeterminate daemon of "god" or "gods". These vaguely conceived beings can inspire courage at a crisis or take away a man's understanding just as the gods do in the Iliad¹. (Dodds, 1951, citado en Irby, 2016, pp. 10-11)

Esto se ejemplifica en la plaga que envía Apolo a los griegos por el rapto de Criseida o la "falta de juicio" que se apodera de Agamenón cuando decide tomar como botín a Briseida en contra de las reglas sociales del caudillaje. Esta desviación de la razón es atribuida a Zeus y a las Erinias (Irby, 2016, p. 422). También, se puede ver en la historia de Polifemo cuando exclama que "nadie" lo ha herido, haciendo referencia a la treta con la cual Odiseo oculta su identidad; el resto de los cíclopes que lo escuchan creen que se ha vuelto loco y, por lo tanto, ha sido maldecido por Zeus. Los dioses también curan en las obras de Homero, como sucede en las batallas de la *Iliada* en las que, además de cánticos y peticiones a los dioses, también se creía que la purificación moral servía para combatir enfermedades (Irby, 2016, p. 423).

Este pensamiento empezó a cambiar a finales de la época arcaica influenciado por la corriente naturalista en la filosofía. Un gran representante de esta transición fue Alcmeón de Crotona, cuya obra en su totalidad se perdió y solo se sabe de él por medio de menciones como la de Diógenes Laercio. A partir de su conocimiento diseminado en aquellas menciones se infiere que:

Alcmeón es el primer médico que se anima a dictaminar que las funciones psíquicas residen en el cerebro basándose en la observación clínica y en pruebas experimentales

¹ El rasgo más característico de la *Odisea* es la manera en la que sus personajes atribuyen todo tipo de eventos mentales (y también físicos) a la intervención de una divinidad "dios" o "dioses" sin nombre e indeterminada. Estos seres vagamente concebidos pueden inspirar coraje en una crisis o quitarle el juicio a un hombre, así como lo hacen los dioses en la *Iliada*. Traducción propia.



que le permitieron comprender que los órganos de los sentidos están unidos al cerebro a través de vías de comunicación, los nervios o “poros”, por los cuales corren o circulan las sensaciones respectivas. (Outes y Orlando, 2008, p. 36)

A pesar de este primer intento de explicación natural, no fue sino hasta la época clásica cuando Hipócrates, junto a otros autores de las escuelas de Cos y Cnidos, constataron que enfermedades y trastornos como las fobias, la *φρενίτις*, la *μανία*, la *μελαγχολία* y cualquier otra manifestación de una dolencia mental tenían relación directa con el cerebro. Sin embargo, antes de hablar de los aportes que los *Tratados Hipocráticos* tuvieron en relación con la etiología y el diagnóstico de trastornos mentales, cabe mencionar el problema de conceptualización que existe en la obra hipocrática.

En primer lugar, la conceptualización y categorización de estas enfermedades no es un inconveniente exclusivo de la Antigüedad, incluso ahora existe discrepancia entre lo que se debe considerar o no como un trastorno mental. La Organización Mundial de la Salud (OMS) considera como enfermedades mentales: la depresión y otros trastornos del estado del ánimo; los trastornos de ansiedad, contando las fobias; las psicosis, incluyendo la esquizofrenia; la demencia, los trastornos de la personalidad, los del crecimiento, como el autismo, y el trastorno por déficit de atención e hiperactividad (OMS, 2022).

No obstante, en la última década, se habla de un cambio de paradigma en cuanto a los trastornos del crecimiento denominado neurodiversidad. Esta concepción es novedosa y aún no es admitida por la Asociación Americana de Psiquiatría, pues en la guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM 5, aún aparecen estas condiciones que también varían considerablemente en cada persona. De igual manera, las discusiones en torno a otros trastornos llevan el mismo tono. Esto indica que incluso ahora las conversaciones sobre qué debemos denominar como trastornos mentales o no abundan en la ciencia médica.

Además de esto, debemos considerar las variables culturales, es decir, que los conceptos de locura y sanidad mental occidentales del siglo XXI no tendrán los mismos valores en la Grecia del siglo V a. C. En cuanto a esto, hay que ser cuidadosos a la hora de establecer qué podemos interpretar como manifestaciones de locura en los *Tratados Hipocráticos*. No obstante, Thumiger (2017) hace referencia a la interpretación del antropólogo y psiquiatra Arthur Kleinman y nos propone que para considerar correctamente la herencia hipocrática en cuanto a enfermedades mentales:

We should imagine an interaction between a biological base (more evident in some cases than in others) and an epiphenomenal level responsive to each patient's external conditions and stimuli, cultural as well as personal. The interaction between universal (chemical, neurobiological) and

particular (personal, social, cultural) is always present, even if the proportions and dynamics between the two may shift considerably from one case to the next². (p. 24)

Lo anterior nos indica que, a la hora de analizar las enfermedades mentales en una sociedad y tiempo diferente al nuestro, es indispensable valorar los aspectos biológicos y también los culturales (como los conceptos de satisfacción, sanidad, peligrosidad, transgresión y exclusión social). Un ejemplo de esto es la homosexualidad que fue considerada trastorno mental en el siglo XX. Ahora se toma como un comportamiento natural y en la antigua Grecia era considerada parte fundamental de la educación de los jóvenes, dentro de unas condiciones especiales, por supuesto, y definitivamente no como una trasgresión social. Entonces, ¿existe algo como la locura universal excluyendo los parámetros biológicos? indudablemente no, pues las normas sociales difieren. Lo que sí tienen en común todas las concepciones de locura es la infracción a esas pautas sociales cometida por la conducta de ciertos individuos y su consecuente exclusión.

De hecho, en todas las civilizaciones, se asocia a la locura con aquellos individuos en los que se nota un comportamiento que va en contra de las reglas sociales instauradas dentro de cada una de estas sociedades. Los griegos no son la excepción, es más, el desequilibrio mental en esta sociedad tuvo un aspecto muy visual. Para ser notada, la locura debía ser vista:

It would be easy to propose that in other societies and cultures, including the ancient world, physical responses to mental distress were [...] made more visible and considered more important than they are today by both sufferers and observers (such as the physician who preserved for us the rich reports of the Hippocratic Epidemics)³. (Thumiger, 2017, p. 26)

Por lo tanto, para que alguien fuera considerado “loco” en la antigua Grecia, este debía verse “loco”, es decir, que los síntomas físicos eran notados por encima de los síntomas cognitivos. Esto plantea otro inconveniente de conceptualización en el que observamos que muchas enfermedades que no tienen nada que ver con trastornos mentales tienen expresiones físicas que, para el observador de la Grecia antigua, pudieron ser consideradas como indicaciones de desviación mental.

Las manifestaciones de locura, aunque no son conceptualizadas, sí son reconocidas y descritas en los *Tratados Hipocráticos*. Vemos en *Sobre la enfermedad sagrada*⁴ que la *φρενίτις* o

² Debemos imaginar una interacción entre la base biológica (más evidente en unos casos que en otros) y un nivel epifenómeno que responde a las condiciones y estímulos externos, tanto culturales como personales, de cada paciente. La interacción entre lo universal (químico, neurobiológico) y lo particular (personal, social, cultural) siempre está presente, incluso si las proporciones y las dinámicas entre los dos varían considerablemente de un caso a otro. Traducción propia.

³ Sería fácil proponer que, en otras sociedades y culturas, incluyendo el mundo antiguo, las respuestas físicas a la angustia mental se hicieron más visibles y eran consideradas más importantes de lo que son hoy, tanto por los pacientes como por los observadores (como el médico que preservó los ricos informes en el texto hipocrático *Epidemias*). Traducción propia.

⁴ Traducción VV. AA.



enfermedad sagrada (epilepsia), que es un trastorno cerebral, es vista como una dolencia mental debido a sus síntomas visuales:

Pero el aire que penetra en las venas se distribuye por las cavidades [y el cerebro], y de este modo procura el entendimiento y el movimiento a los miembros, de manera que, cuando las venas quedan obturadas por la flema y no pueden recibir el aire, dejan al individuo sin voz y sin razonamiento. [...] El enfermo da patadas cuando el aire se encuentra encerrado en estos miembros y no es capaz de salir hacia afuera a causa de la flema. Precipitándose a través de la sangre hacia arriba y abajo produce convulsiones y dolores, y por eso el individuo cocea. (10.16-20, 10.30-33)

A pesar de la confusión mencionada, hay una gran intención del autor de dar una explicación natural y no divina a esta dolencia. Es más, reniega de la etiqueta “sagrada” y describe síntomas de otras dolencias mentales a partir de la observación en *Sobre la enfermedad sagrada*:

Y si va a ser estimada sagrada por lo asombrosa, muchas serán las enfermedades sagradas por ese motivo, que yo indicaré otras que no resultan menos asombrosas ni monstruosas, a las que nadie considera sagradas. Por ejemplo, las fiebres cotidianas, tercianas y cuartanas no me parecen ser menos sagradas ni provenir menos de una divinidad que esta enfermedad. Y a éstas no les tienen admiración. Y, por otro lado, veo a personas que enloquecen y deliran sin ningún motivo evidente y que realizan muchos actos sin sentido; y sé de muchos que sollozan y gritan en sueños, de otros que hasta se ahogan, y otros que se levantan deprisa y se escapan fuera de sus casas y desvarían hasta que despiertan, y que luego están sanos y cuerdos como antes, quedando pálidos y débiles, y eso no sólo una vez, sino muchas. Hay otros muchos casos y muy varios, que hablar de cada uno haría prolija la charla. (1.11-21)

Esto nos presenta un panorama en el que la observación y el estudio científico eran indispensables a la hora del diagnóstico de las dolencias mentales; en otras palabras, los autores de los tratados hipocráticos ya atribuían la causa y posterior diagnóstico individual de estas enfermedades a anomalías naturales y no divinas, esto por medio del proceso de examen y reflexión. En el texto *Sobre la enfermedad sagrada*, vemos cómo se hace una fuerte crítica a las causas divinas:

Pero tal vez no sucede esto así, sino que hombres que carecen de un medio de vida se las ingenian y se inventan muchos y varios trucos en cualquier asunto, y en esta enfermedad achacándole la culpa a un dios en cada manifestación de la dolencia. Porque no inculpan a uno solo, sino a varios. Con que, si uno imita a una cabra, o si ruge y si sufre convulsiones por el lado derecho, dicen que la responsable es la Madre de los Dioses. Si grita de modo más fuerte

y más agudo, lo asimilan a un caballo y afirman que el responsable es Poseidón. Si se le escapa algún excremento, lo que sucede muchas veces a los que están dominados por la enfermedad, se le aplica el sobrenombre de la Enodia; diosa, pero si es más repetido y menudo, como los pájaros, el de Apolo Nomio. Si echa espuma por la boca y da coces, Ares tiene la culpa. Los que tienen terrores nocturnos, espantos y delirios, y dan saltos de la cama y se escapan fuera de sus casas, dicen que sufren ataques de Hécate y asaltos de los héroes. Recurren a purificaciones y a conjuros, y realizan una acción muy impía y sacrílega según me parece. (4.14-30)

Notamos nuevamente cómo se describen síntomas de expresiones inusuales, ataques, fobias, delirios y comportamientos erráticos, negando la intervención de los dioses en su causación. Dentro de la etiología también se hacen distinciones entre los factores ambientales y los genéticos, lo que refuerza el límite que se le había impuesto a las creencias religiosas dentro de la medicina. En el mismo texto se hace referencia a las características hereditarias de manera muy particular:

Tiene su origen, como sucede también en otras enfermedades, en la familia. [...] ¿qué impide que cuando el padre o la madre tenían la enfermedad también la tenga alguno de los descendientes? Porque el semen proviene de todas las partes del cuerpo, sano de las sanas, y enfermizo de las enfermas. (5.1-14)

Es importante resaltar que esta es la primera mención del paradigma de la disposición innata de las enfermedades. Así, el autor marca revolucionariamente características naturales de las enfermedades en general. Esto, sin duda, se expresa también en uno de los mayores aportes de la obra hipocrática: la atribución del origen de los trastornos mentales al cerebro: “Pero el caso es que la causa de esta dolencia está en el cerebro, lo mismo que la de las demás enfermedades de mayor gravedad. De qué manera y por qué motivo se origina lo expondré yo claramente” (Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada*, 6.1-3).

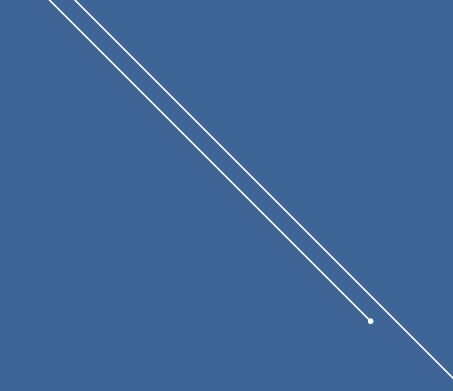
No solo el cerebro es el lugar donde se encuentran las enfermedades mentales, sino que además es el centro de toda actividad emocional y cognitiva como lo establece el autor:

Así se origina la enfermedad, y se desarrolla a partir de lo que se agrega y se desagrega, y en nada es más imposible de curar ni de conocer que las demás, ni es más divina que las otras. Conviene que la gente sepa que nuestros placeres, gozos, risas y juegos no proceden de otro lugar sino de ahí (del cerebro), y lo mismo las penas y amarguras, sinsabores y llantos. Y por él precisamente, razonamos e intuimos, y vemos y oímos y distinguimos lo feo, lo bello, lo bueno, lo malo, lo agradable y lo desagradable, distinguiendo unas cosas de acuerdo con la norma acostumbrada, y percibiendo otras cosas de acuerdo con la conveniencia; y por eso al distinguir los placeres y los desagradados según los momentos oportunos no nos gustan (siempre) las mismas cosas.

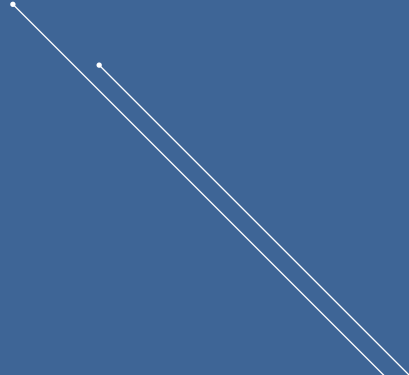
También por su causa enloquecemos y deliramos, y se nos presentan espantos y terrores, unos de noche y otros por el día, e insomnios e inoportunos desvaríos, preocupaciones inmotivadas y estados de ignorancia de las circunstancias reales y extrañezas. Y todas estas cosas las padecemos a partir del cerebro, cuando éste no está sano, sino que se pone más caliente de lo natural o bien más frío, más húmedo, o más seco, o sufre alguna otra afección contraria a su naturaleza a la que no estaba acostumbrado. (Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada*, 17.1-17)

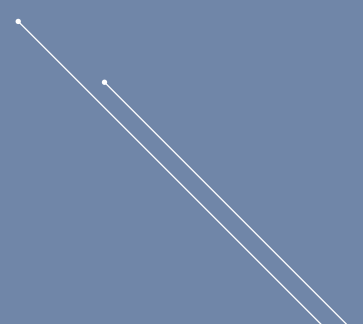
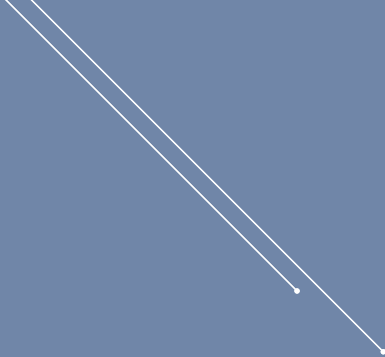
Primero, el autor vuelve a constatar la no intervención divina dentro de los problemas mentales, luego especifica que los aspectos emocionales como los miedos, los gustos y otros sentimientos provienen del cerebro, al igual que las propiedades cognitivas como la percepción por medio de los sentidos, la capacidad de razonar y la toma de decisiones. Por último, el texto infiere que el estado natural del cerebro es estar sano y que es el deterioro o desnivel de las características de este lo que produce fobias, terrores nocturnos, insomnio, ansiedad e incluso pérdida del contacto con la realidad.

Así es cómo la obra hipocrática da un salto de lo divino a lo biológico en la medicina antigua. Aportes como la observación científica en la descripción y el diagnóstico de las dolencias, la consideración de la herencia y la curabilidad, el germen de la etiología y el establecimiento del cerebro como órgano indispensable en el razonamiento humano dan a los textos hipocráticos un lugar importante en la evolución del estudio de las enfermedades mentales.



REFERENCIAS

- Asociación Americana de Psiquiatría.** (2013). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM 5*. Asociación Americana de Psiquiatría.
- Dodds, E. R.** (1951). *The greeks and the irrational*. University of California Press.
- Harris, W. V.** (2013). *Mental disorders in the classical world*. Brill.
- Hipócrates.** (2001). *Tratados Hipocráticos. (C.García Gual)*. Vol. I. Gredos.
- Hipócrates.** (2001). *Tratados Hipocráticos. (C.García Gual, M. Lucas De Dios, B. Cabellos Álvarez e I. Rodríguez Alfagame)*. Vol. III. Gredos.
- Hipócrates.** (2001). *Tratados Hipocráticos. Vol. VI. (C.García Gual)*. Gredos.
- Irby, G. L.** (2016). *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*. John Wiley & Sons.
- Organización Mundial de la Salud.** (2022). *WHO: Trastornos mentales*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-disorders>
- Outes, D. L., y Orlando, J. C.** (2008). Alcmeon de Crotona: el cerebro y las funciones psíquicas. *Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 15(1), 34-49.
- Thumiger, C.** (2017). *A history of the mind and mental health in Classical Greek medical thought*. Cambridge University Press.
- 



R E S E Ñ A S

Mora Monroy, G. E. (2021).
El enfoque sociocultural
de la lectura y la escritura:
algunas implicaciones en el apoyo
a estudiantes de comunidades
minorizadas en la universidad. En
M. E. Montes, C. Moya Pardo, I. V.
Romero Cruz, P. I. Mejía Rodríguez,
G. Dueñas, y O. A. Chacón Gómez
(Eds.), *Estudiar las lenguas y el
lenguaje: trayectorias y retos en
Colombia* (pp. 131-149). Editorial
Universidad Nacional de Colombia.

David Esteban **Durán Romero**

Estudiante de la Licenciatura en
Español y Filología Clásica
Universidad Nacional de Colombia
daduranr@unal.edu.co



Los estudios sobre la lectura y la escritura avanzan más y más con el pasar del tiempo. Consecuentemente, hemos obtenido acceso a una gran variedad de postulados, teorías e hipótesis que nos ayudan a entender mejor todo lo que abarca leer y escribir, puesto que estas dos palabras son más que solo verbos para usar a la ligera en nuestro día a día. Ciertamente, en nuestra vida cotidiana ponemos en práctica dichas acciones y asumimos las consecuencias que traen sin saber cómo funcionan realmente. Claro, podríamos asumir que se trata solo de seguir una gramática, de un proceso psicológico, o incluso ambos; y, aun así, no sería suficiente para abarcar todo lo que conllevan. Ahora, ¿qué pasaría si no los revisáramos solo como seres humanos o como lingüistas, sino como docentes?, ¿cómo deberían tratarse la lectura y la escritura dentro de un contexto académico?, ¿desde los zapatos de quién(es) deberíamos relacionarnos con ellas y acompañar a nuestros estudiantes en sus prácticas lectoescritoras? Estas son preguntas poderosas que no pueden quedarse sin responder, pero que tampoco tienen una sola respuesta. De esta forma, entra a escena el artículo: *El enfoque sociocultural de la lectura y la escritura: algunas implicaciones en el apoyo a estudiantes de comunidades minorizadas en la universidad*, escrito por la profesora Gloria Esperanza Mora Monroy en el 2021, el cual exploraré, revisaré y evaluaré a lo largo de las siguientes páginas.

Primero, me parece importante hablar un poco sobre la autora. Gloria Esperanza Mora Monroy es magíster en Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia, lugar en el cual trabaja como docente asociada al Departamento de Lingüística y como coordinadora de los Cursos Nivelatorios de Lectoescritura (CNLE) de la misma universidad. Su enfoque profesional se enmarca en las relaciones entre la lingüística y la educación, la pedagogía de la lengua española como L1 y L2, y los procesos de intervención en lectura y escritura en diversos contextos socioculturales en distintos niveles de escolaridad (Anónimo, s. f.).

En el 2021, publica el libro *Estudiar las lenguas y el lenguaje: trayectorias y retos en Colombia* en el cual se encuentra el artículo que vamos a reseñar. Con él, Mora (2021) busca, en primera instancia, realizar una revisión de las principales posiciones que han existido al momento de estudiar los procesos de enseñanza, aprendizaje y puesta en práctica de la lectura y la escritura; y, en segundo lugar, revisar las principales bases metodológicas del enfoque sociocultural para el diseño y ejecución de propuestas pedagógicas que permitan acompañar los procesos de lectoescritura dentro de la universidad, especialmente en poblaciones minorizadas como estudiantes indígenas, afrodescendientes o estudiantes provenientes de zonas rurales provinciales (p. 131).

En la primera parte del artículo titulada *Breve recorrido por los principales enfoques de enseñanza de la lectura y la escritura* se trabajan diferentes perspectivas al momento de estudiar la lectura y escritura. De esta manera, entran al foco la perspectiva gramatical, la perspectiva comunicativa y la perspectiva psicolingüística-cognitivista de la mano de autores reconocidos como Daniel Cassany o Teun van Dijk por nombrar algunos. Ya en la segunda parte titulada *El enfoque sociocultural de la lectura y la*

escritura, entra este cuarto punto: Mora (2021) revisa los postulados más importantes de dicho aspecto, para luego demostrar la importancia de la aplicación de estos dentro del ámbito universitario, con un enfoque especial hacia los estudiantes del Programa Especial de Admisión y Movilidad Académica (PEAMA)¹ y del Programa de Admisión Especial (PAES)² de la Universidad Nacional. Finalmente, la autora decide argumentar por qué este enfoque sociocultural puede ser considerado el ideal al momento de acompañar los procesos de literacidad por desarrollar en el aula de clase.

Con este artículo, Mora (2021) logra llevar este tema de una manera suave y agradable para el lector. Si bien el público objetivo de este artículo son personas interesadas en las ciencias del lenguaje en Colombia, también pueden llegar a personas que han estado trabajando un tiempo considerable dentro de estos espacios. Para ello, me centraré particularmente en la segunda parte del artículo, puesto que allí se profundiza en el objetivo propuesto por la autora.

Leer es más que codificar y decodificar mentalmente

El enfoque sociocultural es un elemento que necesita relacionarse con otras disciplinas de las ciencias humanas y sociales debido a la concepción desde la cual se parte al trabajar con literacidades. Esta perspectiva propone que dichos procesos no existen de forma aislada, sino que están enmarcados en diferentes contextos sociales con los cuales interactúan constantemente. Con esto en mente, es importante revisar con detenimiento las relaciones que se establecen dentro de estos, al igual que la forma en la que se manifiestan las interacciones orales y sus apoyos.

Esta propuesta responde a una necesidad latente dentro de nuestro contexto latinoamericano, históricamente oprimido por los pueblos europeos desde la colonización. Es necesario reconocer que, a pesar de los avances obtenidos hasta la fecha, aún queda gran camino que recorrer para liberarnos de los pensamientos eurocentristas que dominan nuestra sociedad, cuyas consecuencias negativas hemos tenido que vivir y superar. Es así como empiezan a surgir nuevas estrategias que permiten alcanzar este ideal, puesto que:

[...] son estos momentos complejos de hoy que provocan movimientos de teorización y reflexión, movimientos no lineales sino serpentinos, no anclados en la búsqueda o proyecto de una nueva teoría crítica o de cambio social, sino en la construcción de caminos —de estar, ser, pensar, mirar, escuchar, sentir y vivir con sentido o horizonte de(s)colonial— (Welsh, 2013. p. 24)

¹ Programa de admisión diseñado para las Sedes de presencia nacional de la UNAL, es decir, Arauca, Leticia, San Andrés y Tumaco.

² Programa de admisión diseñado para aspirantes pertenecientes a grupos vulnerables, por ejemplo, mejores bachilleres de diversas poblaciones y víctimas del conflicto armado en Colombia.

Estos pensamientos coloniales que permanecen en nuestra sociedad se manifiestan dentro de diferentes ámbitos, entre ellos, la comunicación humana. Esta imposición de un sistema de comunicación que excluía a grandes sectores de la población creó fracturas en las sociedades latinoamericanas, en las que grupos mayoritarios de la población vieron marginados sus propios sistemas de comunicación, valores y culturas (Zavala et al., 2004, p. 11).

Si tenemos en cuenta esto, podemos ver cómo adoptar un enfoque sociocultural en las literaturas puede responder a la necesidad de renovar no solo este campo de estudio, sino también de renovar las estrategias pedagógicas para acompañar los procesos de lectura y escritura. Ahora bien, aun cuando este enfoque podría aplicarse a cualquier población en general, dar lugar a su práctica dentro de poblaciones minorizadas puede generar mejores efectos; de esta forma, Mora (2021) acierta al informar sobre su aplicación dentro de las comunidades PEAMA y PAES de la Universidad Nacional, comunidades provenientes de regiones periféricas que poseen diversas limitaciones económicas, sociales y educativas, por nombrar algunas.

El papel del docente en las prácticas letradas: algunas reflexiones pedagógicas

Tras presentar una breve caracterización de algunos estudiantes pertenecientes a las comunidades PEAMA y PAES, la autora trae a la discusión con mayor fuerza el ámbito pedagógico. Manifiesta la necesidad de generar motivación al momento de escribir, ya que las autopercepciones de competencia o eficacia al escribir mejoran como resultado de las intervenciones que les proveen a los estudiantes las herramientas para mejorar sus habilidades de escritura (Mora Monroy, 2021, p. 141). Esto supone la aplicación de una retroalimentación constante que reconozca posibles errores, pero también los avances en este proceso que supone aprender a escribir.

Como mencioné anteriormente, los actos comunicativos se enmarcan en contextos determinados, y cuando hablamos de escritura estamos conversando sobre uno de estos actos, puesto que escribir es dialogar. Esto supone diversos retos para el docente que acompaña estos procesos, teniendo en cuenta que:

[...] el docente dentro de esta perspectiva teórica debe, por una parte, comprender que la escritura es un proceso dialéctico, ya que el avance en la adquisición de la escritura implicaría el avance en la adquisición de la lectura, en el lenguaje oral y por ende el enriquecimiento del lenguaje interior; lo que significaría, en definitiva, un avance en el desarrollo de la consciencia del ser humano (Valery, 2000, p. 42).

Por otro lado, el docente se enfrenta a otro reto en su labor pedagógica: la dicotomía entre literaturas dominantes y vernáculas. Es común que dentro de los ámbitos escolares exista una validación

solamente de determinadas formas de escribir y de determinados géneros discursivos (literacidades dominantes). La visibilidad solo de estas formas de escribir deja de lado a un gran espectro donde convergen otro tipo de prácticas sociales (literacidades vernáculas). Esto resulta problemático debido a que invisibiliza muchos factores culturales propios de los estudiantes, para, al final, institucionalizarse con la ayuda de un discurso prescriptivista. De esta forma, hay estudiantes que llegan a la universidad y sufren un choque debido a la coacción por parte de docentes que asumen un mismo nivel para todos, y que, además, se trata de un nivel requerido para llevar un ritmo demasiado complejo.

Reconocer estas prácticas vernáculas es esencial para el docente, ya que de esta forma puede ponerse en los zapatos del grupo que acompaña y así llevar el ritmo adecuado. Adicionalmente, legitimar estas prácticas es un proceso muy valioso cuando se trata de trabajar en estas prácticas dominantes:

Las conexiones entre la oralidad y la narración nos han permitido plantear propuestas de trabajo inicial con estos estudiantes a partir del texto autobiográfico y experiencial, sobre temas relacionados con su cotidianidad en los lugares de dónde vienen, su vida en comunidad y sus experiencias al llegar a Bogotá. (Grupo de Apoyo a los Cursos Nivelatorios de Lectoescritura, 2012, como se citó en Mora Monroy, 2021, p. 144)

Teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que Mora (2021) trabajó estos ámbitos pedagógicos de una manera acertada, y, en definitiva, se demuestra la gran importancia de la interacción docente-estudiante, aún más al trabajar desde un enfoque sociocultural. Sin embargo, debo reconocer que, si bien las propuestas presentadas son completas y viables, hubiese sido bueno poder revisar estas aplicaciones desde más perspectivas y más poblaciones sin salir del enfoque sociocultural.

¿Y ahora qué sigue?

Estudiar las literacidades es algo muy importante por los aportes que ofrece a la vida cotidiana de todas las personas, además de que las aplicaciones de estos estudios contribuyen al enriquecimiento de la formación escolar y universitaria de los estudiantes. De esta manera, el docente adquiere una función importante e indispensable para con sus estudiantes, un papel que, al no llevarse de la forma apropiada, puede traer consecuencias negativas. La óptima aplicación de lo que los Nuevos Estudios de la Literacidad (NEL) ofrecen genera, indudablemente, alternativas significativas al momento de aprender a leer y escribir, empero, no podemos obviar la pluralidad de universos en los cuales cada estudiante se desenvuelve, pues asumir que todos habitan en uno mismo perjudica el proceso de aprendizaje. El estudiante debe desarrollar su escritura en diferentes contextos paulatinamente, y es aquí cuando adoptar un enfoque sociocultural responde de la mejor forma a esta diversidad, y con su artículo Mora (2021) lo confirma.



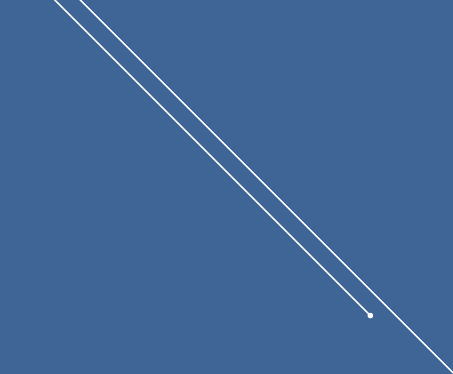
La autora realiza un análisis del enfoque sociocultural de la lectura y escritura de una muy buena forma, empezando por sus bases y sus referentes teóricos para, al finalizar, demostrar la viabilidad de su aplicación. A lo largo de todo esto, presenta diferentes reflexiones que fácilmente conectan con el lector, ya sea experto o inexperto en el tema, porque trata experiencias que todos entendemos, ya que hemos estado en el lugar de quien se enfrenta al proceso de aprender a escribir por primera vez, y en el que, tal vez, algunos aún nos encontramos.

Así, cuando ella expone sus propuestas pedagógicas, es inevitable pensar en cómo estas pueden enriquecer los procedimientos de aprendizaje de muchas personas. De igual forma, conocer más del desarrollo de los procesos que se llevan a cabo dentro de los CNLE es provechoso en tanto que permite estudiar, analizar e, inclusive, guiarse al revisar los procesos lectoescritores, ya sea desde un punto de vista docente o uno más académico. Esto se debe al constante acompañamiento a los nuevos estudiantes partiendo desde sus contextos individuales que se evidencia en los cursos. Considero que quienes nos proyectamos como futuros docentes podemos quedar con la emoción y los deseos de hacer parte de estos.

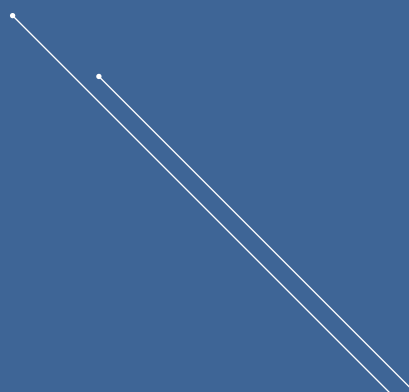
A pesar de los elogios al trabajo y análisis de la autora, considero que es necesario detenerse en diferentes aspectos del texto al momento de analizarlo, ya que, aunque su exposición no podría ser más clara, es posible que se estén obviando detalles que es importante tener en cuenta. Por ejemplo, la autora podría haber recuperado en su texto aportes de enfoques mencionados en la primera parte del artículo para enriquecer aún más este enfoque, y así relacionarse con él de una forma más holística, lo cual resulta más que necesario para quienes deseamos trabajar el campo de las literacidades en un futuro.

Para finalizar, es importante que todos quienes nos interesamos en la enseñanza de estas habilidades y sus derivados revisemos este campo de una forma más profunda, para desmenuzar con mayor cuidado el vasto mundo de la lectura y la escritura, y así plantear nuevas formas de enseñar y acompañar los procesos de nuestros futuros estudiantes de la manera más idónea posible.

Es deber de todos los docentes en ejercicio y en formación buscar renovar una y otra vez los saberes del campo, conociendo los nuevos universos presentes en cada una de las personas a las que llegamos cada día, con el fin de que muchas más personas descubran por su cuenta más universos, y, sobre todo, se descubran a sí mismos. En definitiva, cuando nos enfrentamos a un texto, nos estamos enfrentando a nosotros mismos.



REFERENCIAS

- Anónimo.** (s. f.). *Gloria Esperanza Mora, perfil*. Universidad Nacional de Colombia. <https://www.humanas.unal.edu.co/2017/docentes/gloria-esperanza-mora/perfil>
- Mora Monroy, G. E.** (2021). El enfoque sociocultural de la lectura y la escritura: algunas implicaciones en el apoyo a estudiantes de comunidades minorizadas en la universidad. En M. E. Montes, C. Moya Pardo, I. V. Romero Cruz, P. I. Mejía Rodríguez, G. Dueñas, y Ó. A. Chacón Gómez (Eds.), *Estudiar las lenguas y el lenguaje: Trayectorias y retos en Colombia* (pp. 131-149). Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Valery, O.** (2000). Reflexiones sobre la escritura a partir de Vygotsky. *Educere*, 3(9), 38-43. <https://www.redalyc.org/pdf/356/35630908.pdf>
- Welsh, C.** (Ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (1° ed.). Ediciones Abya-Yala.
- Zavala, V., Niño-Murcia, M. y Ames, P.** (Eds.). (2004). *Escritura y sociedad: nuevas perspectivas teóricas y etnográficas* (1° ed.). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- 

A light blue, stylized graphic of a quill pen and an inkwell. The quill is positioned diagonally, with its tip pointing towards the bottom right. The inkwell is a simple, rounded shape with a small opening at the top, located at the bottom center of the image. The background is a solid light blue color.

Scripta Manent

Revista de la Licenciatura en Español y Filología Clásica



N O R M A S D E **P U B L I C A C I Ó N**

El Comité editorial de la Revista *Scripta Manent* invita a toda la comunidad académica a participar en la convocatoria para su próxima edición. Quienes estén interesados pueden enviar sus propuestas inéditas al correo electrónico scripta_fchbog@unal.edu.co. Por favor, considerar los siguientes criterios para la presentación de escritos e imágenes:

CRITERIOS DE CONTENIDO:

La revista *Scripta Manent* se enfoca en la difusión de contenidos relacionados con las siguientes áreas temáticas:

- Lenguas clásicas (gramática, evolución o descripción de aspectos de la lengua latina, griega o del indoeuropeo).
- Pedagogía de las lenguas clásicas.
- Literatura grecolatina.
- Literatura griega y latina de la Edad Media y del Renacimiento.
- Filosofía antigua de Grecia y Roma.
- Historia antigua de Grecia y Roma, o relacionada con estas dos culturas.
- Recepción e impacto de la cultura clásica en la actualidad: arte, filosofía, educación, ideas políticas y sociedad.
- Historia, gramática y literatura de la lengua española.
- Pedagogía del español (como lengua materna o extranjera).
- Humanismo y cultura escrita en Colombia.

CRITERIOS DE PRESENTACIÓN DE CONTRIBUCIONES:

- Documento en formato Word, Pages u otro editor de texto¹.
- Extensión máxima de 3500 palabras, sin contar las referencias bibliográficas.
- Incluir un resumen de máximo 100 palabras y 5 palabras clave.
- Fuente Arial, tamaño 12, interlineado 1,5, espaciado en 0,0.
- Para los textos en alfabeto griego u otros sistemas de escritura, revisar la fuente de acuerdo con los tipos de Unicode.
- Incluir traducciones al español de textos escritos en otras lenguas, entre comillas o a pie de página dependiendo de su extensión:
- Si es propia, use un pie de página donde lo especifique.
- Si es de otro autor, use la forma de referencia que corresponda.

¹ Scripta Manent está abierta a valorar distintas tipologías de escritos: reseñas, traducciones, entrevistas, investigaciones, textos de escritura creativa, etcétera.

CRITERIOS DE PRESENTACIÓN PARA IMÁGENES

- Resolución igual o superior a 300 ppp.
- Incluir una introducción o descripción de la imagen en un texto que no supere las ciento cincuenta (150) palabras. En este debe describirse la escena de la fotografía: participantes, lugar, actividad cultural o didáctica específica.

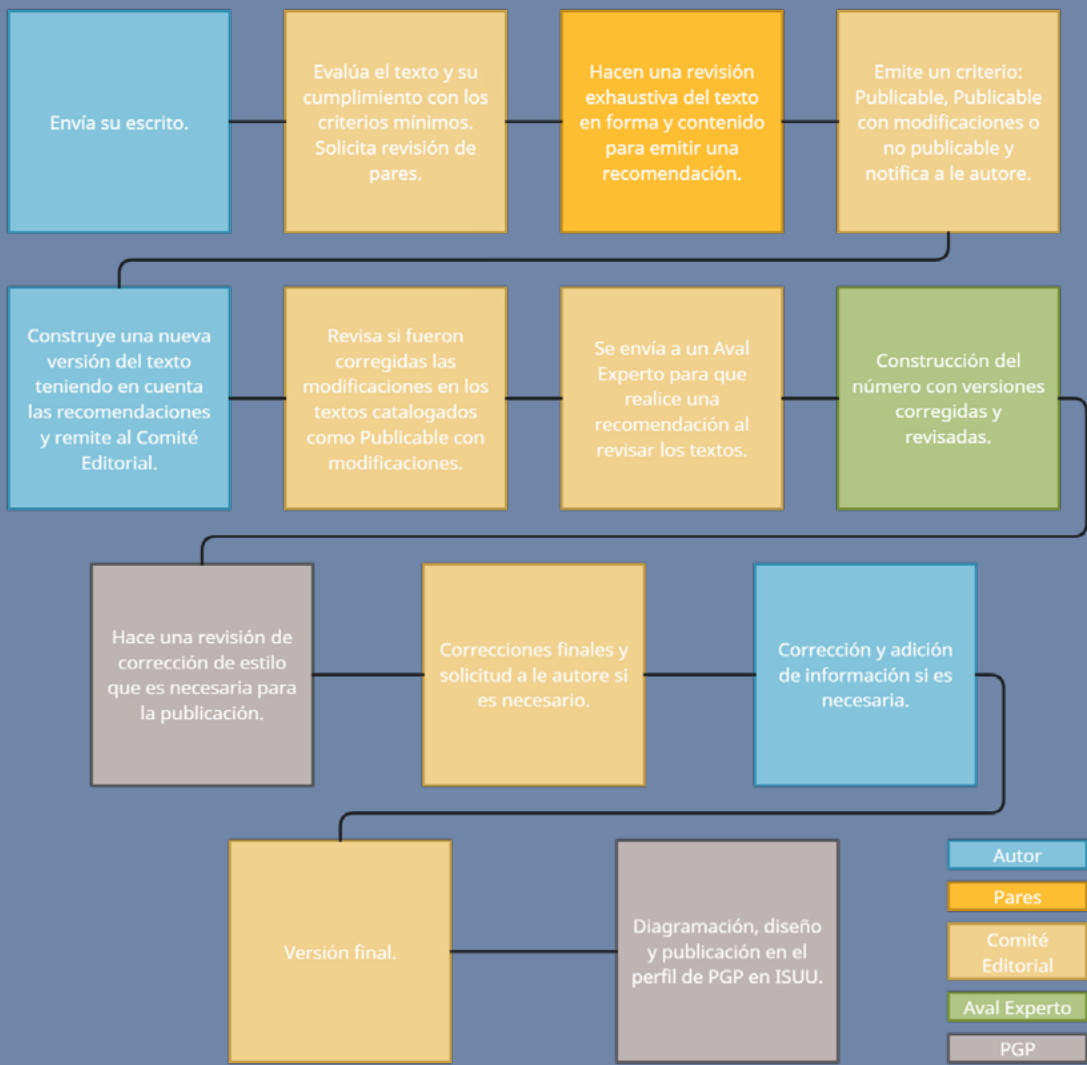
SISTEMA DE REFERENCIACIÓN

Debido a las características que presenta la revista *Scripta Manent*, se hace necesario especificar los pormenores de la citación y la referenciación. Al leer este código QR, se abrirá un archivo que tiene los lineamientos que deben seguir los textos que se postulen.



PROCESO DE SELECCIÓN

Cada documento recibido por *Scripta Manent* entra en un proceso de revisión y selección, llevado a cabo por el Comité Editorial. Este proceso se puede resumir de la siguiente manera:



La revista SCRIPTA MANENT se
terminó de diagramar en las instalaciones
del Programa de Gestión Proyectos de
la Universidad Nacional de Colombia
en el mes de Diciembre de 2023

Las familias tipográficas Usadas fueron:
Minion Pro y Open Sans
en sus diferentes pesos

Scripta Manent

Archival Information on Researcher Patrick O'Brien