

Φυή, φύσις y φυά en la poesía arcaica: estudio lexicográfico para su elucidación filosófica

Autor:

Bustos Fierro, Facundo

Tutor:

Costa, Ivana

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

Φυή, φύσις y φυά en la poesía arcaica

Estudio lexicográfico
para su elucidación filosófica

Facundo Bustos Fierro

Tesis de Licenciatura presentada al Departamento de Filosofía
(FFyL UBA)

Directora: Dra. Ivana Costa
Co-Director: Dr. Alejandro Abritta

Noviembre 2020

Prólogo

Este texto está muerto.

A los fines de la exhaustividad, los receptores disponen de una lista con todos los pasajes estudiados, así como ilustraciones suplementarias, en el [Apéndice](#). A través del estudio están destacadas las citas necesarias en la consecución del argumento que articula cada capítulo: todos los usos de φύη, φύσις y φύά en cada *corpus* y los integrantes de su familia de palabras para comprobar hipótesis auxiliares.

Agradezco a Ivana Costa, quien, entre sus entrañables enseñanzas sobre el *Timeo* de Platón y la *Física* de Aristóteles, sembró un profundo afán por el tema φύσις.

A Alejandro Abritta, por su rigurosa complicidad y las críticas tan atinadas que afilaron las líneas legibles en este estudio.

A Marisa Divenosa, porque su atenta lectura y observaciones fueron muy favorables para complementar el trabajo desde el criterio filosófico.

A Liliana Pégolo, por las horas laboriosas con Lucrecio.

A Daniel Torres, mentor y guía en etapas sucesivas, y al resto de los integrantes del grupo de investigadores que él encabeza, círculo de constante aprendizaje: Gastón Prada, Luisina Abrach, Pablo Cardozo, Caterina Stripeikis y Santiago Sorter.

A mi familia: mi papá Matías, mi mamá Carolina, mi hermano Agustín y mi hermana Julieta.

Este texto, como tal cosa, carece de sentido. Depende enteramente de Usted, intérprete fiel, qué sea de su destino: si texto muerto o si signo o símbolo vivo.

Al igual que las fuentes antiguas, la crítica contemporánea concedió especial atención al lexema φύσις y a buena parte de su vastísima familia de palabras, enriqueciendo nuestra comprensión desde múltiples lecturas muchas veces antagónicas. Al contrario, φύή fue apenas comentado entre los especialistas de los últimos siglos, razón que, además de habilitar un área para su indagación, amerita revisar la recepción por parte de fuentes antiguas y medievales, subyacentes por haber determinado los lineamientos fundamentales para la convalidada lexicografía moderna, tanto por su metodología (etimología y contextualización del lema) como por ciertas definiciones que los diccionarios traducen y reproducen.

Este estudio enfatiza el potencial filosófico implícito en las nociones de φύή, φύσις y φύά, cuyos usos arcaicos anticipan temas y argumentos posteriormente apropiados por la especulación filosófica:

- I. Asimilación de contrarios
- II. Integración de género próximo y diferencias específicas
- III. Naturalismo lingüístico
- IV. Comprensión genética
- V. Apelación a la naturaleza como criterio común

Partiendo de presupuestos lingüísticos específicos, cada uno de los abordajes constituye un auténtico modelo de pensamiento regular, consistente y sistemático, propiedades verificadas mediante la exégesis de cinco modelos de elucidación.

Además, la noción de φύή, φύσις y φύά revela la capacidad reflexiva de la σοφία, porque sus portadores suelen ser protagonistas e, incluso, ostentar capacidades poéticas de manera que, desde φύή, la σοφία fue tematizada como su propio objeto.

Así, el análisis de cantos arcaicos según la metodología lexicográfica clarifica una pre-historia para el nacimiento de la φιλοσοφία, reconocida desde sus inicios como reflexión περὶ φύσεως.

Índice

0. Φύσις	1
0.i.1. Origen y circulación de la noción de φύσις [Historia de la cuestión]	1
0.i.1.a. Φύσις entre los presocráticos (Heráclito, Parménides y Empédocles)	1
0.i.1.b. Siglo V	4
0.i.1.c. Siglo IV	7
0.i.1.d. Roma Tardorrepública y Antigüedad Tardía	11
0.i.1.e. Edad Media	14
0.i.2. Estado de la cuestión	16
0.i.2.a. Origen de la disputa (1892-1920)	16
0.i.2.b. Derivas de la disputa en el Siglo XX (1921-1999)	20
0.i.2.c. Estado de la disputa en Siglo XXI (2000-2019)	24
0.ii.1. Método lexicográfico [Historia de la cuestión]	30
0.ii.1.a. Origen de la lexicografía y la etimología	30
0.ii.1.b. φυή y φυά en la lexicografía etimológica medieval	33
0.ii.1.c. Modernidad y Siglo XX (estudio contextual y estudio de formas derivadas)	36
0.ii.2. Estado de la cuestión en la lexicografía etimológica	40
0.iii. Este estudio	43
I. Más allá de la muerte [<i>corpus homericum: Iliada</i>]	46
I.1. Estudio contextualizado de φυή	48
I.1.a. El lexema φυή y su recepción	48
I.1.b. Relaciones intratextuales del lexema φυή	55
I.2. Estudio de la familia de palabras	57
I.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (Φυλεΐδης, Φυλεύς, Φυλομέδουσα, Φύλας, φύλον y καταφυλαδόν)	57
I.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φυταλιή y φυτόν)	60
I.2.c. Adjetivos (εὐφυής y φυσίζοος)	62
I.2.d. Participios ([ἐμ-/ἐκ-]πεφυυῖα y προσφῦσα)	64
I.2.e. Verbos ([ἐμ-]φύω y [περι-]φυτεύω)	65
I.3. Conclusiones	71
II. Múltiples comparaciones [<i>corpus homericum: Odisea</i>]	76
II.1. Estudio contextualizado de φυή y φύσις	77
II.1.a. El lexema φυή y su recepción [comparaciones]	77
II.1.a.' El lexema φυή y su recepción [definiciones]	86
II.1.b. El lexema φύσις y su recepción	90
II.1.c. Relaciones intratextuales de los lexemas φυή y φύσις	95
II.2. Estudio de la familia de palabras	100
II.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (Φυλώ, Ἐριφύλη y φύλον)	100
II.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φυτόν)	100
II.2.c. Adjetivos (ἔμφυλον, εὐρυφυής y φυσίζοος)	101
II.2.d. Participios (ἐν...φύντες, πεφυῶτες, [περι-/προσ-]φύς y φυτεύων)	101
II.2.e. Verbos ([ἐμ-/περι-]φύω y φυτεύω)	102
II.3. Conclusiones	105

III. Naturaleza divina [<i>corpus de Himnos Homéricos</i>]	110
III.1. Estudio contextualizado de φυή	111
III.1.a. El lexema φυή	111
III.1.b. Relaciones intra e intertextuales del lexema φυή	120
III.2. Estudio de la familia de palabras	122
III.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (φῦλον)	122
III.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φυτόν)	123
III.2.c. Adjetivos (φυσίζοος)	124
III.2.d. Participios (-)	124
III.2.e. Verbos ([ἐκ-]φύω y φυτεύω)	124
III.3. Conclusiones	130
IV. Genealogías [<i>corpus hesiodeum: Obras y Fragmentos</i>]	135
IV.1. Estudio contextualizado de φυή	136
IV.1.a. El lexema φυή y su recepción	136
IV.1.b. Relaciones intra e intertextuales del lexema φυή	141
IV.2. Estudio de la familia de palabras	143
IV.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (Φυλο[νότην], Φύλας, Φυλεύς, Πάμφυλος y φῦλον)	143
IV.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φυτόν)	145
IV.2.c. Adjetivos (αὐτοφυής y [ἐ]μφύλιος)	146
IV.2.d. Participios (πεφυκώς)	146
IV.2.e. Verbos (φυτεύω y φύω)	147
IV.3. Conclusiones	149
V. El giro humanístico [<i>corpus pindaricum: Odas y Fragmentos</i>]	153
V.1. Estudio contextualizado de φύσις y φυά	154
V.1.a. El lexema φύσις y su recepción	155
V.1.b. El lexema φυά y su recepción (φυάν y φυᾶς [descripciones])	159
V.1.b.'El lexema φυά y su recepción (φυᾶ [definiciones])	164
V.1.c. Relaciones intertextuales de los lexemas φύσις y φυά	171
V.2. Estudio de la familia de palabras	174
V.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (Ἐριφύλα, Πάμφυλος y φῦλον)	174
V.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φύτευμα, φύτλα y φυτόν)	174
V.2.c. Adjetivos (αὐτόφυτος, ἐμφυής, ἐμφύλιος y σύμφυτος)	175
V.2.d. Participios (πεφυτευμένον, φυτευθείς, φυτεύων y φύντ[α])	176
V.2.e. Verbos (φυτεύω y φύω)	177
V.3. Conclusiones	179
VI. Conclusión de la Tesis	184
VII. Bibliografía	191
VIII. Apéndice	201

Y dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen,
conforme a nuestra semejanza”

Génesis I.26

0. Φύσις

0.i.1. Origen y circulación de la noción de φύσις [Historia de la cuestión]

0.i.1.a. Φύσις entre los presocráticos (Heráclito, Parménides y Empédocles)

Aun en la Antigüedad, las autoridades no consensuaban quién -si alguien- fue el primero en hablar *περὶ φύσεως*. Actualmente, a partir de Anaximandro, a los fragmentos de los filósofos presocráticos más reputados se los conoce citados en compilaciones que aplican ese mismo mote a distintos libros o tratados, asignados a cada autor por obra de una variada transmisión manuscrita de elaboración tardía, aunque la existencia efectiva de títulos en textos tempranos ha sido materia de discusión filológica.¹ Además, la misma locución se asignaba a anteriores labores poéticas: Hipólito (s. II-III) atribuye a Hesíodo haber dicho que oyó de las Musas “acerca de la naturaleza”,² y Lucrecio (s. I a.C.), quien había latinizado y asumido para sí el tema *de rerum natura*, retrotrae el comienzo de este género de discursos hasta Homero.³

Desde la época arcaica se preserva el lexema ‘φύσις’, que designa un fármaco conocido gracias al favor de Hermes ([Od. 10.303](#)), pero no se presenta en los *Himnos Homéricos* ni en los versos conservados de Hesíodo. En la elucidación de φύσις, los presocráticos mayoritariamente citados por la crítica son Heráclito, Parménides y Empédocles ([0.i.2](#), Estado de la cuestión).

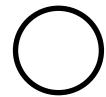
Aforísticamente, pero no por ello ajena a la influencia homérica,⁴ φύσις se reencuentra cuasi personificada en la filosofía jónica entre los siglos VI y V a.C.: “la φύσις -según Heráclito- quiere esconderse” (Fr. 123, <φύσις> δὲ καθ' Ἡράκλειτον

¹ A propósito de la autenticidad del título *περὶ φύσεως* entre los propios presocráticos, los argumentos a favor y en contra fueron sistematizados por Schmalzriedt (1970:15-7).

² Diels, *Dox.* 574.14 [= *Ref. omn. haer. (Philos.)* 1.26.1.1-2]: Ἡσίοδος δὲ ὁ ποιητὴς καὶ αὐτὸς περὶ φύσεως οὕτω λέγει ἀκηκοέναι παρὰ Μουσῶν.

³ *DRN* I.124-6, *sibi exortam semper florentis Homeri / commemorat speciem [...] / coepisse et rerum naturam expandere dictis*.

⁴ Véase Calvo Martínez (2000:32-3) y Hülsz Piccone (2013:181-5).



<κρύπτεσθαι φιλεῖ>). Aunque haya antiguas discrepancias en torno a la posibilidad de que el efesio hubiese escrito un libro περὶ φύσεως,⁵ su filosofía concibe la φύσις de los opuestos (Fr. 10.1, τῶν ἐναντίων ἢ φύσις) y habría atribuido a Hesíodo, por distinguir días buenos y malos, la comprensión de que la φύσις de todo día es única (Fr. 106, ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν). Pero también presenta instancias de φύσις utilizada de manera independiente, sin complemento en genitivo (Fr. 123 y Fr. 10.6) y, además, la perífrasis κατὰ φύσιν. Tras la autorreferencia “según el *lógos* este” (κατὰ τὸν λόγον τόνδε), en el primer fragmento alude a su propia personalidad comprometida con la φύσις, aunque los hombres parecen inexpertos experimentando “palabras y trabajos tales como yo detallo, dividiendo según la φύσις cada cosa y diciéndola tal como es.” (Fr. 1.5-7, καὶ ἐπέων καὶ ἔργων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει.). La naturaleza es el criterio para la sabiduría (σοφίη): “Ser prudente [es] la virtud mayor, y la sabiduría, decir verdades y obrar percibiendo según la φύσις” (Fr. 112, σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας).⁶

Parménides (s. VI-V a.C.) empleó el hexámetro y vocabulario homérico, en principio cuestionando que ‘lo que es’ pueda nacer (φῦν),⁷ pero también para narrar, con notables paralelismos respecto de la *Teogonía* hesiódica, una cosmogonía de estilo arcaizante donde la divinidad incita al iniciado a vislumbrar la φύσις (Fr. 10.1-7):

⁵ Diógenes Laercio comenta que su libro περὶ φύσεως habría estado compuesto de tres tratados: uno sobre la totalidad, uno político y uno teológico [IX.5.8-6.1 = Te. I.29-31 D-K], pero también transmite la versión disidente del gramático Diodoto, “quien no dijo que la compilación fue περὶ φύσεως sino περὶ πολιτείας [sobre la ciudadanía], pero éstas se basan en la idea del paradigma περὶ φύσεως.” (IX.15.9-11 = Te. I.94-6 D-K, ὃς οὐ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματός εἶδει κείσθαι.).

⁶ Hülsz Piccone (2013:191.n36), a partir de la construcción ἀπὸ κοινοῦ, advierte tres *lectiones* según el alcance de κατὰ φύσιν: i. ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν | ii. καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν | iii. κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

⁷ Par. Fr. 8.9-10: “[...] ἵQué necesidad lo habría incitado / después o antes, de la nada comenzando, a **nacer**?” ([...] τί δ’ ἂν μιν καὶ χρέος ὥρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;).

0. Φύσις

εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαῶς εὐαγέος ἡελίοιο
λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφϋ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πεῖρατ' ἔχειν ἄστρον.

Verás la etérea **naturaleza**, en el éter todos
los signos y, de la pura llama del sol
brillante, trabajos inobservables y de dónde se engendran,
los trabajos rotantes aprenderás de la luna de rostro redondo
y su **naturaleza**, y también verás el cielo que por ambos lados [los] retiene,
desde dónde **nació** y también cómo, portándolo, lo encadenó la Necesidad
para retener los límites de los astros.

Acerca del sentido de φύσις en este pasaje, aun cuando se traduzca por “naturaleza”, se ha debatido si debe entenderse como génesis y nacimiento, o bien si tal lectura no es segura.⁸ Parménides también empleó la forma en nominativo (Fr. 16.1-4):

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Pues como cada uno tiene una combinación de miembros muy errantes,
así el intelecto para los hombres se dispone. Pues lo mismo
es aquello en lo cual piensa la **naturaleza** de los miembros, para los hombres
todos y para todo. Pues lo pleno es lo inteligible.

También Empédocles recurrió al hexámetro dactílico y su filosofía se presenta como una auténtica teogonía, que sintetiza el esquema esférico y eterno parmenídeo, la heraclíteica interacción de los opuestos y una común concepción negativa de la naturaleza, definida según el uso habitual entre los hombres (Fr. 8.1-4):

⁸ Coxon (2009:353). Sobre el desarrollo de la discusión, véase [0.i.2](#).



ἄλλο δέ τοι ἐρέω **φύσις** οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων
 θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
 ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων
 ἔστι, **φύσις** δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Otra cosa te diré: no existe **naturaleza** de absolutamente ninguno
 de los mortales, ni término alguno de la funesta muerte,
 sino que solo la mezcla y separación de mezclados
 existe, y sobre estos la **naturaleza** es denominada por los hombres.

La interpretación de φύσις propició una discusión análoga a la abierta ante el poema de Parménides, a saber, si corresponde al proceso genético de nacimiento o a la naturaleza permanente. Al igual que el eléata, Empédocles empleó la frase “naturaleza de los miembros” (Fr. 63, μελέων φύσις).

0.i.1.b. Siglo V

El período clásico se distinguió por el giro antropocéntrico de sus intereses e indagaciones.⁹ En la literatura del siglo V a.C., la colección de tratados hipocráticos computa la máxima frecuencia en el empleo de φύσις, con un sentido relativamente homogéneo en su mayoría restringido al funcionamiento del cuerpo completo o sus órganos, explicando tanto características corporales como cualidades morales e intelectuales. El tratado *Acerca de la Antigua Medicina* evidencia que, desde fines del siglo V o comienzos del IV a.C. dependiendo de la datación aceptada, ciertos escritos de presocráticos que “tienden” a la filosofía eran reconocidos como περὶ φύσιος, con genitivo jónico. En especial, menciona a Empédocles,¹⁰ quien había definido φύσις mediante la terminología médica al desglosarla en los dos procesos

⁹ La reflexión es recurrente en la literatura médica, a punto tal que un tratado del yerno de Hipócrates, Polibio, lleva el título περὶ φύσεως ἀνθρώπου. También se conserva un tratado acerca de naturaleza de la mujer (περὶ φύσεως γυναικείης), otro de los huesos (περὶ ὀστέων φύσιος) y otro del niño (περὶ φύσεως παιδίου, subtítulo para περὶ γονῆς). La naturaleza del cuerpo es el principio del discurso en medicina general (*De loc. in hom.*, 2.1, **Φύσις** δὲ τοῦ σώματος, ἀρχὴ τοῦ ἐν ἡτρικῇ λόγου), su conocimiento y diagnosis se deben a la dietética (*De diae.* i-iv.2.2-3, παντὸς **φύσιν** ἀνθρώπου γινῶναι καὶ διαγινῶναι).

¹⁰ *De prisca med.* 20.3-6: “El discurso tiende a la filosofía para estos mismos, como Empédocles u otros que περὶ **φύσιος** han escrito qué es el hombre desde el comienzo y cuándo [o cómo] se generó lo primero y cuándo [o cómo] se consolidó.” (Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ **φύσιος** γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστιν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ζυνεπάγη.).

0. Φύσις

fisiológicos de mezcla (μίξις) y separación (διάλλαξις). El autor manifiesta una diferencia metodológica ante otras tradiciones criticadas y, en la recepción de estos estudios, se ha demarcado una distinción protoepistémica entre quienes asumían la experiencia inmediata como punto de partida, los empíricos (ἐμπειρικοί), y quienes elaboraban explicaciones concordantes con los postulados de la especulación presocrática, los físicos (φυσικοί).¹¹

Si bien, con Heródoto (s. V a.C.), la historiografía se valió del par φύσις-νόμος,¹² del uso adverbial (en acusativo, I.89.5, φύσιν) y por otra parte del empleo de ‘περὶ’ como indicador de diversos temas, la atestiguación segura más antigua según la cual ‘περὶ φύσεως’ fue el título estipulado por un filósofo presocrático proviene del peripatético Demetrio (s. IV-III a.C.) y corresponde al trabajo del pitagórico Filolao (s. V-IV a.C.).¹³ Además de desarrollar una cosmología comenzando con “ἅ φύσις” (Fr. 1), Filolao reformuló la relación ‘φύσις-νόμος’ como una antinomia (en dativo adverbial, Fr. 9, φύσει καὶ οὐ νόμῳ),¹⁴ extensible hasta el fin de la fisiología presocrática, pues según Diógenes Laercio (s. II-III) el último de los fisiólogos fue un discípulo de Anaxágoras, Arquelaos (s. V a.C.), cuyo primer testimonio es exponente del uso adverbial en dativo: “lo justo y lo inmoral no lo son **por naturaleza** [φύσει], sino por norma [νόμῳ]”.¹⁵

¹¹ Al menos tan pronto como Platón, desde *Gor.* 500e y *Leg.* 720b, motivo también aludido en *Phdr.* 270a, *Gor.* 465a y 857d. A partir de estos y otros pasajes, Beardslee (1918:41) sugiere que en el *corpus hippocraticum* hay un prototipo del conflicto entre los principios de la ciencia inductiva y los de la deductiva.

¹² Comenzando la descripción de Egipto, se refiere a la φύσις del país (II.5.9, Αἰγύπτου γὰρ φύσις...) para describir su geografía y más adelante denuncia que algunos griegos ignoraron la naturaleza de los egipcios y sus normas (II.45.7-8, τῆς Αἰγυπτίων φύσιος καὶ τῶν νόμων), que les impedían realizar sacrificios.

¹³ Zhmud (2018:53-7).

¹⁴ La distinción, a veces sin suponer una contradicción, se encuentra en los textos hipocráticos, los históricos y los trágicos.

¹⁵ Te. 1.8-9 D-K, transmitido por Diógenes Laercio II.16.17, τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ. La traducción de τὸ αἰσχρὸν como “lo inmoral” -no “vergonzoso” ni “impúdico”- pretende enfatizar el generalizado alcance ético de la discusión. Antifonte (s. V a.C.), sofista de Atenas, otorgaba fundamental importancia a esta distinción en el plano de la justicia, y consideraba que contra la naturaleza polemizan las normas (Fr. 4.15-6), las cuales funcionan como cadenas coercitivas en detrimento de las acciones naturalmente libres (Fr. 4.28-30). Ambos criterios están en conflicto para Antifonte, pero no necesariamente resultan antitéticos, según muestra Bieda (2008:23-42).



La misma antinomia fue empleada para presentar concepciones del conocimiento. Demócrito (s. V-IV a.C.) teorizó acerca de cualidades perceptibles como los colores, que según los testimonios no subsisten por naturaleza (φύσει),¹⁶ sino por norma e hipótesis (Simpl., *Phys.* 512.28-30, νόμῳ καὶ θέσει). Además, rechaza el naturalismo respecto de los nombres (Fr. 26.14-5 y 21) y en lo moral adscribe su preferencia por la ejercitación antes que la naturaleza (Fr. 242, ἐξ ἀσκήσιος... ἢ ἀπὸ φύσιος).¹⁷ En la sofística, φύσις era uno de tres requisitos para la educación, junto al aprendizaje (μάθησις) y la ejercitación (ἄσκησις), cuya cooperación fue parcialmente preservada en palabras de Protágoras (s. V a.C.): “**de naturaleza** y de ejercitación la enseñanza precisa” (Fr. 3, φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται).

La presencia de φύσις en los escenarios atenienses fue aumentando a lo largo del período.¹⁸ Muy empleada en las obras de Sófocles,¹⁹ la palabra aparece casi personificada poéticamente: “Aquello, pues, que la **naturaleza** al hombre le da, / eso nunca lo podrías tomar”.²⁰ Recién desde Eurípides es dedicataria de una plegaria,²¹ también invocada como un gran mal entre los hombres (*Or.* 126, ὦ φύσις, ἐν ἀνθρώποισιν ὡς μέγ' εἶ κακόν) y por primera vez representada como objeto de un estudio duradero o aprendizaje (μάθησις) en la pieza perdida *Antíope*, fechada entre 412 y 408 a.C.: “dichoso aquel que de la historia / obtiene un aprendizaje, [...] contemplando el orden de la **naturaleza** inmortal / de las cosas que no envejecen, cómo se compusieron / y de qué manera y cuándo”.²²

¹⁶ Te. 49.4-10, 59.2, 125.1 y 135.113-5.

¹⁷ Sobre la relación entre naturaleza (φύσις) y didáctica (διδασχί) en Demócrito, véase Peixoto (2010:83-100).

¹⁸ Acerca del uso de φύω y φύσις en la tragedia, véase Buccheri (2012:137-65).

¹⁹ Además de las variadas citas disponibles, el imaginario sofócleo evidencia cierta comprensión de la naturaleza como entidad compuesta. Áyax, antes de arrojarle sobre su espada, dedica una plegaria a divinidades y fuerzas naturales (*Ai.* 823-65). Según Segal (1963:38-9), Sófocles esboza una concepción del mundo natural cuando, al retirarse Filoctetes de la isla donde había sido abandonado, entra en una suerte de comunicación con la misma (*Phil.* 936-9); sin embargo, el sentido de φύσις en *Filoctetes* refiere más bien a cualidades hereditarias, como comprueba Blundell (1988:137-48) con el ejemplo de Neoptólemo.

²⁰ Fr. 808.1-2, ὅ τι γὰρ φύσις ἀνέρι δῶ, / τόδ' οὐποτ' ἂν ἐξέλαις. Véase Beardslee (1918:23.n1).

²¹ *Tr.* 886-7: “¡Zeus, o bien necesidad de la **naturaleza** o bien intelecto de mortales, / te imploro!” (Ζεῦς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως εἴτε νοῦς βροτῶν, / προσηυξάμην σε’).

²² Fr. 910.1-7, ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας / ἔσχε μάθησιν, [...] ἀθανάτου καθορῶν φύσεως / κόσμον ἀγήρων, πῇ τε συνέστη / καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως. Véase Beardslee (1918:29). *Cfr.* Fr. 759.1-4 y Fr. 812.4-6.

0. Φύσις

0.i.1.c. Siglo IV

El creciente holismo físico se halla perfectamente consumado hacia el siglo IV a.C., cuando Jenofonte recapitula diversas tesis sobre el ser, el devenir y el no ser bajo la rúbrica “acerca de la **naturaleza** de todo” (*Mem.* I.1.14.7-15.1, *περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως*), empleada por el autor de las *Dialexeis* (8.1-2, *περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων*) y expresada como holismo por un pitagórico discípulo de Filolao, Arquitas de Tarento (Fr. 1.14-5, *περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος*). Por su parte, los diálogos platónicos prueban la plena vigencia del sintagma para denotar la práctica presocrática.²³

Pero Platón marcó una ruptura respecto de la tradición fisiológica, al trazar una suerte de biografía intelectual de Sócrates, revelando que su primer interés había sido aquel saber que llaman “*περὶ φύσεως ἱστορίαν*” (*Phd.* 96a7-8) y que luego, desencantado por el sesgo materialista existente en las explicaciones de los anteriores -aun de Anaxágoras-, decidió refugiarse en los λόγοι.²⁴

Platón fue también el primer comentarista de los presocráticos,²⁵ cuyas tesis recapitula suscintamente en las *Leyes* (891c1-4):

²³ Platón parodia un médico especulativo en exceso que, ante un paciente, próximo al filosofar diserta *περὶ φύσεως πάσης* de los cuerpos (*Leg.* 857d2-4, *περὶ φύσεως πάσης ἐπανιόντα τῆς τῶν σωμάτων*). Propone un discurso sobre la φύσις que aloja todos los cuerpos (*Tim.* 50b5-6, *λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως*) y ofrece lineamientos para quienes “teorizan el devenir de hechos futuros *περὶ φύσεως*” (*Tim.* 57d5-6, *θεωροὺς γίγνεσθαι τοὺς μέλλοντας περὶ φύσεως*). Platón también se refiere a “los que *περὶ φύσεως* y la totalidad dialogan y escriben” (*Lys.* 214b4-5, *οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες*). Así aparece Hippias hablando de astronomía (*Pro.* 315c5-6) o Anaxágoras, que alcanzó la φύσις del intelecto y la inteligencia (*Phdr.* 270a5-6, *ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος*). Platón adjudica a la aproximación *περὶ φύσεως* el objetivo de determinar el origen y proceder del cosmos (*Phi.* 59a2-5). El tópico suscita una pasión del filósofo, el asombro, único comienzo de la filosofía (*Tht.* 155d1-4, *Θεόδωρος γάρ, ὃ φίλε, φαίνεται οὐ κακῶς τοπάζειν περὶ τῆς φύσεώς σου. μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη...*).

²⁴ Cordero (2008:101) considera aquí presente la distinción entre lo que después se llamará “ciencia natural” y la filosofía. Por otra parte, este apartamiento temático constituye un lugar común en noticias sobre Sócrates. Véase Jenofonte *Mem.* 1.1.11.3-4, Aristóteles *Met.* 987b1-2, *De part. an.* 642a28-9, Diógenes Laercio en *Vit. Phil.* 2.21 que remite a Demetrio de Bizancio y, finalmente, Sexto Empírico que lo hace extensivo a los miembros del círculo socrático en *Pyrr. Hyp.* 7.8-21.

²⁵ Welch (1987:198).



...κινδυνεύει γὰρ ὁ λέγων ταῦτα πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄερα
 πρῶτα ἡγεῖσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτά,
 ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον.

...se arriesga, pues, el que dice que estos, fuego y agua y tierra y aire
 como primeros preceden en ser entre todas las cosas, y que estos mismos se denominan
 'la **naturaleza**' y el alma [existe] después, a partir de estos.

Los pensadores que hablaron περὶ φύσεως (891c8-9) son refutados por el
 ateniense (892c2-5):

{AΘ.} Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα· εἰ δὲ
 φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρώτοις
 γεγεννημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως
 φύσει.

At.: – Quieren decir que **la naturaleza** es la génesis, la de las primeras cosas. Si
 apareciera el alma como lo primero, no fuego ni aire, sino el alma en los primeros
 generada, junto a las máximas rectitudes se diría que existe especialmente
por naturaleza.

Los elementos propuestos por los fisiólogos no son fuente de existencia del alma,
 sino a la inversa; este giro evidencia una concepción psicológica de φύσις,
 portada por la propia alma según la elucubración etimológica del *Crátilo*: φύσιν
 ἔχειν > φύσέχη > ψυχή.²⁶ Por otra parte, en la medida en que φύσις refiere con
 frecuencia a las Ideas,²⁷ refleja la afinidad connatural entre las mismas y el alma.²⁸

²⁶ *Cra.* 400b (Liddell-Scott-Jones, 1996:1963 φύσέχη < φύσιν ἔχειν / ὀχεῖν). Esta etimología platónica
 también admite la lectura más vulgar, una burla al alma como “portadora de gases” [φῦσαν ἔχειν]
 (Mársico, 2006:117.n183) y no es considerada actualmente (Chantraine, 1999:1294-5).

El otro diálogo platónico que tematiza el lenguaje, *Fedro*, tiene un carácter itinerante, donde cada paso
 efectuado funciona como premisa de aquel argumento que demuestra la inmortalidad del alma, concebida
 como principio de movimiento (*Phdr.* 245cs). Este argumento platónico, entre los que prueban la esencia
 imperecedera del alma, es el mejor construido lógicamente, comenzando al estilo de los filósofos jónicos y
 refinado a partir de Alcmeón de Crotona (Santa Cruz y Crespo, 2007:112.n287), de cuya doctrina -conservada
 en escasísimas líneas- un testimonio transmitido por Aecio informa que concebía al alma con una naturaleza
 semoviente (Te. 12.9-10, φύσιν αὐτοκίνητον), por lo cual es semejante a astros inmortales y tendiente a la
 divinidad (*De anima* 405a29-b1), de modo tal que la trayectoria circumforme no es lograda por el alma
 moribunda. También Tales de Mileto parece haber concebido al alma como principio motor (*De an.* I.405a19-
 21 y Diog. L. I.24). Estos lineamientos pueden haber sido retomados en la teoría del movimiento circular del
 alma (*Leg.* 897c-898b), especialmente en el *Timeo* (Kirk-Raven, 1957:235). Sobre el problema ontolingüístico
 acerca de cómo llamar a la realidad física siempre deviniente y los cuatro elementos naturales en
Tim. 49c7-50a4, véase Costa (2011:176-85).

²⁷ Hölscher (1998:11).

²⁸ Platón adoptó la noción de φύσις en toda la variedad (y variabilidad) del vocabulario corriente, pero en los
 últimos diálogos la naturaleza tiende a identificarse con ‘ιδέα’, ‘εἶδος’ y ‘γένος’ (Heinemann, 2015:68-76).
 Véase Mannsperger (1969) para un tratamiento pormenorizado de los sentidos de φύσις en Platón.

0. Φύσις

Aristóteles aborda el tema de la naturaleza y hace alusiones a sus propios estudios físicos, que revisten el carácter de ciencia sistémica restringida al movimiento operante en el mundo sublunar, la así clasificada *Física* [“φυσικὴ θεωρία”, o meramente “φυσική”; el rótulo aplicado por Apolonio de Rodas (s. III a.C.) fue “φυσικὴ ἀκρόασις”]. A las variadas referencias al tema,²⁹ y las apelaciones a la filosofía previa de “οἱ φυσικοί”, hay que agregar la platonizante revisión de concepciones en la línea materialista: “unos dicen que el fuego, otros la tierra, otros el aire, otros el agua, otros algunos de estos, y otros que todos estos son la φύσις, la de los entes”.³⁰ En este contexto, el Estagirita precisa que φύσις se dice de dos maneras, forma (εἶδος) y materia (ὕλη), argumentando en beneficio de la primera.³¹ En el protodiccionario de *Metafísica* desglosa siete definiciones, destacando la última por ser “la primera φύσις y dicha de modo apropiado” (1015a13-5, ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη).³²

²⁹ Mediante las expresiones: ἐν τοῖς περὶ φύσεως (*Met.* 983a33-b1, 985a12, 986b30, 988a21-2, 1086a23-4), ἐν τοῖς φυσικοῖς (*Met.* 993a11, 1042b8, 1059a34, 1062b31, 1073a32, *Phys.* 251a8-9, 253b8, 267b21-2) y ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν (*Met.* 1076a9).

³⁰ *Phys.* 193a21-3, οἱ μὲν πῦρ, οἱ δὲ γῆν, οἱ δ' ἀέρα φασίν, οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ' ἔνια τούτων, οἱ δὲ πάντα ταῦτα τὴν φύσιν εἶναι τὴν τῶν ὄντων. Muy similar, *Met.* 1014b32-5.

³¹ *Phys.* 193b18-9 y 194a12-3. Los argumentos están en 2.193b.7-18. Previamente, la había presentado como “siendo un principio y causa del moverse y del reposar, en aquello a lo cual subyace primariamente por sí mismo y no por accidente” (192b21-3, οὗσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός).

³² **Definiciones aristotélicas:** en el contexto de *Met.* 1014b16-1015a19.

- i. La génesis de los nacidos, como si alguno pronunciara alargando la υ (ἡ τῶν φουομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ).
- ii. Lo primero de donde nace lo nacido, subyaciéndole (ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φυτόμενον ἐνυπάρχοντος).
- iii. Aquello desde donde el movimiento [es] el primero en cada uno de los entes por naturaleza, al cual este subyace (ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει).
- iv. Lo primero a partir de lo cual o es o se genera alguno de los entes por naturaleza, siendo desorganizado e inmutable a partir de la potencia del mismo (ἐξ οὗ πρῶτον ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ).
- v. La esencia de los entes por naturaleza, [...] la primera composición (ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία, [...] τὴν πρῶτην σύνθεσιν [cita una variante de *Emp.* Fr. 8]).
- vi. Completamente toda esencia [...] porque también la naturaleza es alguna esencia (ὅλως πᾶσα οὐσία [...] ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν).
- vii. La esencia, la de las cosas que tienen principio de movimiento en sí mismas en cuanto es la misma (ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά). Es la predilecta, similar a la de la nota anterior.



De acuerdo con el fundador del Liceo, los primeros que filosofaron advirtieron que en las cosas permanece “la misma φύσις siempre preservada” (*Met.* 983b13, τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης). También rememora a quienes sostienen que hubo ideas similares acerca de la naturaleza incluso entre los primeros en teologizar (*Met.* 983b29).³³

Teofrasto fue su discípulo y sucesor al frente del Liceo, autor de una περὶ φυτῶν ἱστορίας (*Historia plantarum*) y del principal compendio sobre las teorías de los físicos, περὶ τῶν φυσικῶν δοξῶν (*Physicorum opiniones*), que transmitió los epítomes inaugurales para la tradición textual denominada “doxografía” por Diels en 1879, aunque en la Antigüedad su relevancia llegó a ser secundaria, superado por Ario Dídimo de Alejandría (s. I a.C. - I d.C.).³⁴ El peripatético comunica, resumiendo las diversas posturas, que para Hipaso y Heráclito la φύσις es el fuego, para Anaximandro hay una φύσις indeterminada y para Diógenes de Apolonia el aire es la φύσις de todo. Por otra parte, en *De sensu et sensibilibus* (63), tratado también atribuido a Teofrasto, φύσις es sinónimo de οὐσία y se opone a πάθος.

Entre los escritos estoicos, la Física era una disciplina consagrada, y Zenón de Citio (s. IV-III a.C.) distinguió dos expresiones de la naturaleza entre los hipónimos de ‘algo’: “...algo es la **naturaleza** sobre las partes y algo es la **naturaleza** de todas las cosas” (Fr. 182 SVF, ...τί ἐστι φύσις ἢ ἐπὶ μέρους καὶ τί ἐστι φύσις ἢ τῶν ὅλων). Exponiendo el tercer tropo de sus antecedentes escépticos, Sexto Empírico (s. II) registra el avance de la duda sobre la φύσις y denuncia al respecto una discrepancia

³³ Al igual que los Magos, Empédocles y Anaxágoras entre otros, el teogonista Ferécides de Siro se expresó de modo mixto entre lo filosófico y lo teológico, ya que no dice todo míticamente (*Met.* 1091b8-14), motivo por el cual Ferécides de Siro habría sido el primero en escribir ‘περὶ φύσεως καὶ θεῶν’ según Diógenes Laercio (I.116.1-4), quien se remite a Teopompo (*FGrH* 115 F 71) (Jaeger, 1948[1947]:220.n65). El mismo Diógenes Laercio distingue a un discípulo de Anaxágoras y uno de los comentadores de los poemas homéricos según Platón (*Ion*, 530c7-d3), el alegorista Metrodoro de Lámpsaco (s. VI-V a.C.): “él, además, fue el primero en estudiar acerca del poeta [Homero] la cuestión física” (II.11.7-8, ὃν καὶ πρῶτον σπουδᾶσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν).

³⁴ Lebedev (2016:578): “the real hero of the ancient doxographical epos was neither Theophrastus, nor an unknown «Aëtius», but one of the giants of the Post-Hellenistic philosophy, the teacher and friend of the emperor Augustus, Arius Didymus from Alexandria”. Véase pp. 594-9.

0. Φύσις

irresoluble entre los dogmáticos (*Pyrr.* I.98). En epístolas de Epicuro (s. IV-III a.C.) -quien escribió un tratado περὶ φύσεως hoy perdido, pero parcialmente recuperado entre los papiros carbonizados de Herculano- los esbozos visibles de φύσις refieren a la naturaleza humana,³⁵ pero también se conceptualiza la naturaleza holística (*Ep. ad Her.* 82).

0.i.1.d. Roma Tardorrepublicana y Antigüedad Tardía

El máximo exponente del epicureísmo superviviente no es griego, sino el poeta latino Tito Lucrecio Caro (s. I a.C.). No hay evidencia de que la Antigüedad haya reconocido su poema bajo el título tradicional *de rerum natura*, excepto por rasuras en los códices *Oblongus* y *Quadratus*. De hecho, el título empleado por la escolástica era *de physica rerum origine vel effectu*.³⁶ El título actual se sustenta en las palabras del poeta: “yo intento componer acerca de la naturaleza de las cosas” (*DRN* I.25, *ego de rerum natura pangere conor*). Lucrecio retoma el hexámetro dactílico alineándose con la tradición fisiológica griega en clave poética, pero más explícitamente con Homero, que tematizó la *rerum natura* (*DRN* I.124-6), lo que también reconoce a Epicuro (*DRN* III.15 y V.54, donde incluso le asigna exhaustividad) y a nadie más.³⁷

La labor lucreciana es aludida con el ablativo de tema por parte del apologista cristiano Lactancio (s. III-IV) (*Div. inst.* 2.12.4) y, aún en la era precristiana, por el arquitecto preimperial Marco Vitruvio Polio (s. I a.C.),³⁸ quien había fijado la

³⁵ *Cfr.* Clay (1969:35.n14), quien menciona *Ad Men.* 129.9, 133.3; *Rat. Sen.* 15.1, 25.2; *Gnom. Vat.* 21.1, 25.1 y 37.1.

³⁶ *Ibid.* pp. 31-2.n7.

³⁷ Para la recepción de la poesía y la filosofía griegas en *De rerum natura*, véase Pégolo (2020:26-48).

³⁸ *De arch.* IX, *praef.* 17.19-20: “Asimismo, muchos después de nuestra memoria naciente parecerán con Lucrecio disputar como en persona acerca de la naturaleza de las cosas” (*item plures post nostram memoriam nascentem cum Lucretio videbuntur velut coram de rerum natura disputare*). La etimología común a ‘nascentem’ y ‘natura’ [< nascor] refuerza la atribución, especialmente dada la proximidad entre el participio y el autor -media *cum*, que sugiere unión-, habilitando un zeugma: la época deviene “naciente con Lucrecio” (*nascentem cum Lucretio*) en la oración principal y los adversarios se verán “con[tra] Lucrecio...disputar acerca de la naturaleza de las cosas” (*cum Lucretio... de rerum natura disputare*) en la subordinada. Reservando para su época el participio de presente *nascentem*, se entiende que Vitruvio, debido al origen departicipial de ‘na-tura’, proyecte el tema etimológico hacia el futuro efectuando una *variatio* participial. La interpuesta figura de Lucrecio concatena, ambigüedad sintáctica mediante, presente y porvenir.



cláusula *de rerum natura* como traducción de ‘φυσιολογία’ y ocupación de la filosofía.³⁹ Bajo el mote ‘*de rerum natura*’ se conocen los trabajos de tres contemporáneos o casi contemporáneos: Cacio, Egnacio y Varrón de Reate. El calco exacto para ‘περὶ φύσεως’ sería ‘*de natura*’, pero el agregado de ‘*rerum*’ como genitivo especificativo evoca el poema físico de Empédocles, no ya ‘ἐν τοῖς φυσικοῖς’ como lo había llamado Aristóteles (*Mete.* 382a1), sino tal y como consta en la Suda: ‘περὶ φύσεως τῶν ὄντων’,⁴⁰ titulación incierta que, para este poema, se remonta hasta Lobón de Argos (s. III a.C.).⁴¹

El sentido de φύσις en el citado [Fr. 8](#) de Empédocles fue reinterpretado como génesis (γένεσις) por Plutarco (s. I-II) en su escrito polémico *Contra Colotes* (*Adv. Col.* 1111F-1113E), discípulo epicúreo que habría entendido φύσις solo como nacimiento, criticando al agrigentino por negar todo nacimiento y eliminar, por ende, la vida misma.

Reivindicando la tradición fisiológica médica, Galeno (s. II-III) extiende la atribución de περὶ φύσεως a varios presocráticos,⁴² pero según él se denomina φύσις a la combinación a partir de los primeros elementos (*In Hipp. aph.* 17b529.17-530.1, τὴν ἐκ τῶν πρώτων στοιχείων κρᾶσιν ὀνομάζει **φύσιν**) y este, que adjudica a Hipócrates, es el sentido “más apropiado y primero” -giro aristotélico- porque expresa mejor la esencia de la φύσις (17b565.8-10, κατὰ τὸ κυριώτατόν τε καὶ πρῶτον σημαίνομενον, ὃ καθ’ αὐτὴν μάλιστα τὴν οὐσίαν ἐστὶ τῆς **φύσεως**).

El Neoplatonismo temprano, tradición que confirió a la cosmovisión medieval el soporte metafísico en la henología de Plotino (s. III), presenta para la naturaleza un rol específico en la procesión ontológica a partir de lo Uno. Porfirio (s. III-IV),

³⁹ *De arch.* 1.7.28-9, *de rerum natura*, quae graece φυσιολογια dicitur, philosophia explicat. Por su parte, Cicerón traduce φυσιολογία por *naturae ratio* (*de Div.* I.90.4-5 y *de Nat. Deo.* I.20.3-6).

⁴⁰ Garani (2007:7-8).

⁴¹ Jaeger (1948[1947]:226.n36) juzga que la frase ‘ἡ φύσις τῶν ὄντων’ tiene que remontar a la escuela milesia.

⁴² Galeno extiende la atribución sobre los trabajos de Meliso, Parménides, Empédocles, Alcmeón, Gorgias y Pródico (*de Elem. Sec. Hipp.* I.9, p. 487 Kühn). El mote ‘περὶ φύσεως’ y el rótulo ‘φυσικοί’ provienen, según Galeno, del empleo homérico ([Od. 10.303](#)), que considera el primero (*in Hipp. de Nat. hom.* 15. p. 2.13-3.15).

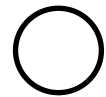
0. Φύσις

discípulo de Plotino, transmite que el octavo libro de la tercera *Enéada* trata “Περὶ φύσεως y de la contemplación, y de lo Uno” (VdP. 24.75, Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός). Uno, Inteligencia y Alma son las hipóstasis. A partir de la segunda hipóstasis y su contemplación (θεωρία) se obtiene como imagen el Alma que, para autoconocerse, se desdobla en dos funciones: la superior, que es lógica (τὸ λογιστικόν), y la inferior, imagen de esta, la Naturaleza (φύσις). Concordante con una metafísica de raigambre platónica, pero también con la física (y la metafísica) aristotélica, en un gesto conciliador Plotino recupera y defiende una comprensión eidética de la naturaleza, es εἶδος y no un compuesto (III.8.2.22-3, εἶδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους). Sin embargo, a pesar de su condición distinguible de la materia, también cumple una función constitutiva con ella.

Tras la segunda hipóstasis y a partir del Alma contemplada en su límite extremo, su función inferior que es la φύσις, deriva la materia sensible; subsiguientemente, una segunda contemplación efectuada por la φύσις da forma a la materia, que deviene realidad física. La φύσις es una razón que engendra otra razón que da forma (μορφή) al sustrato sin vida, pero ella misma es permanente (III.8.2.27-30) y de ahí que la φύσις, propiamente, no es ni ὕλη ni πρᾶξις, sino λόγος y contemplación o θεωρία (III.8.3.6).⁴³ Dado que en todo λόγος lo último que existe a partir de la contemplación es la contemplación como contemplado (III.8.3.7-8, ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία οὕτως ὡς τεθεωρημένος), con la segunda contemplación, dos momentos quedan respectivamente determinados: uno no como φύσις sino como Alma, el otro en la φύσις y como φύσις (III.8.3.9-10, ὁ μὴ ὡς φύσις ἀλλὰ ψυχὴ, ὁ δ' ἐν τῇ φύσει καὶ ἡ φύσις).⁴⁴

⁴³ Sobre la relación entre φύσις, λόγος y μορφή en Plotino, véase Semeraro (2016:82).

⁴⁴ De Blazzi (2015:192): “la potencia natural es una razón intermedia entre la de la naturaleza inferior contemplada pero no contemplativa y la del Alma superior contemplativa [...], la naturaleza es el resultado de una contemplación y de alguien que contempló (III.8.3.11-2, ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος), al par que ella misma posee contemplación”. Véase también Mattei (2009:361-72) y, sobre el proceso de materialización de la realidad natural, Wagner (1996:130-70).



0.i.1.e. Edad Media

En el Medioevo, la influencia del conocimiento antiguo sobre φύσις es generalizada, pero también variada. Una de sus derivaciones está dada por la vasta difusión del compendio *Physiologus*, el cual extrae del mundo natural ciertas enseñanzas moralizantes atribuidas a la labor de un fisiólogo.⁴⁵ Además, la distinción entre “dos mundos”, que no es de puño platónico sino neoplatónica, fue retomada en la Edad Media bajo la metáfora de dos Reinos, uno de los cuales va a ser identificado con la naturaleza por algunos autores. Por su parte, el antologista neoplatónico Estobeo (s. V-VI) transmite, entre otras obras, partes del *corpus hermeticum* (s. II-III), cuyo Fr. 15 precisa: “la **naturaleza** de todo produce movimientos en todo, por una parte la que [es] según su propia potencia, por otra la que [es] según su actividad. [...] Y la **naturaleza** de todas las cosas, **haciendo nacer** a los generados, produce una **naturaleza física para los que nacen**, sembrando las semillas de sí misma, reteniendo los orígenes a través de la materia móvil”.⁴⁶ La misma *Antología* informa que en una epístola a Soparto, el neoplatónico Jámblico (s. III-IV) entiende por φύσις “la causa indivisible del orden y la que abarca indivisiblemente las causas completas de la generación, cuantas cosas las esencias superiores y los ordenamientos comprenden divisiblemente en sí mismos”.⁴⁷

Por otra parte, Gregorio de Nisa (s. IV), considerado uno de los Padres de la Iglesia, en ocasiones menciona la θεϊα φύσις, distinguida de la ἀνθρωπίνη φύσις (*Hom. In cant. Cant.*).⁴⁸ Los temas tratados por los antiguos físicos correspondían a la *theologia naturalis* para la época de San Agustín (s. IV-V) (*De civ. Dei* IV cap.27 y

⁴⁵ Dunshirn (2019:5) destaca su difusión: “*Physiologus*, a collection of texts dating back to late antiquity, largely comprises fables about animals (along with fables concerning plants and stones) handed down in a range of languages and becoming one of the most widely read and influential texts of the Middle Ages”.

⁴⁶ Stob. I.41.7.3-10, Ἡ γὰρ φύσις τοῦ παντός τῷ παντί παρέχει κινήσεις, μίαν μὲν τὴν κατὰ δύναμιν αὐτῆς, ἑτέραν δὲ τὴν κατ' ἐνέργειαν· [...] Καὶ ἡ φύσις πάντων, φύουσα τὰ γινόμενα, φυὴν παρέχει τοῖς φυομένοις, σπείρουσα μὲν τὰ ἐαυτῆς σπέρματα, γενέσεις <δ> ἔχουσα δι' ὕλην κινήτην.

⁴⁷ Stob. I.5.18.3-6, φύσιν δὲ λέγω τὴν ἀχώριστον αἰτίαν τοῦ κόσμου καὶ ἀχωρίστως περιέχουσαν τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως, ὅσα χωριστῶς αἱ κρείττονες οὐσίαι καὶ διακοσμήσεις συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς.

⁴⁸ Para una discusión sobre φύσις en autores cristianos, Zachhuber (2016:756-81).

0. Φύσις

VI cap.2-5), quien reseña el previo consenso en la traducción de *physicon* por *naturale*, siendo aquella teología natural uno de los tres *genera theologiae* heredados de Varrón (s. II-I a.C.) y basados en una fuente estoica, a juzgar por los adjetivos *mythicon*, *politicon* y *physicon* empleados en sus *Antiq. rer. hum. et div.*⁴⁹ Con el correr de los siglos y el avance del credo creacionista, la teología cristiana devino reticente a asimilar al Dios creador con la naturaleza creada.⁵⁰ En el Renacimiento Carolingio, Juan Escoto Eriúgena (s. IX) es el exponente de una renovada aproximación a la filosofía naturalista o *Physiologia* (así mencionada en su *Periphyseon*, IV.741C, 750A), término quizá sugerido por el título correspondiente al primer capítulo del *De imagine -o De opificio hominis-* de Gregorio de Nisa, *in quo particularis est de mundo ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ*.⁵¹

⁴⁹ Jaeger (1948[1947]:1-4).

⁵⁰ La naturaleza física está deificada desde Nausícaa, cuya *φύη* es asimilada a Ártemis (*Od.* 6.16 y 152); la lira de los dioses es una *φύη* (*HHHer.* 31) y *φύη* pertenece a diosas hesiódicas (*Th.* 259 y 355). Píndaro parece asimilar a dioses y hombres en su *φύσις* (*N.* 6.5) y según Epicarmo, la *φύσις* conoce lo sabido (*Fr.* 172.1-7). Heráclito también hizo de *φύσις* el sujeto (*Fr.* 123). Empédocles usó *Φυσώ* (*Fr.* 123.7). Eurípides compuso una plegaria a “Zeus o necesidad de la *φύσις*...” (*Tr.* 886-7) y otra invocación a *φύσις* como “gran mal” (*Or.* 126), además de asignarle el epíteto “inmortal” (*Fr.* 910). Aristóteles considera que: “Dios y la *φύσις* no hacen nada sin razón” (*De cae.* 271a33). *Φύσις* es una niña entre otros dioses en la *Apoteosis de Homero* [ca. 150 a.C.] atribuida a Arquelao. Lucrecio personificó a *Natura* otorgándole voz con una prosopopeya (*DRN* 3.931-49). *Φύσις* es la dedicataria del 10° entre los *Himnos Órficos* (manuscrito del s. II d.C., preexistente en la oralidad), y del 4° de Mesómedes de Creta (s. II). De extensa herencia griega, la representación de *Natura* figura en la literatura medieval (Knowlton, 1920), luego hacia el s. XV y en adelante se vuelve relevante el modelo de representaciones literarias y extraliterarias -iconografía, escultura, etc.- de Ártemis, así como también de Isis (Hadot, 2006[2004]:233-7 y *passim*). Los tópicos de genitalidad, flor y leche ya en *Od.* 10.303 y, fundamental, el epíteto *φυσίζοος* (*Il.* 3.243, *Od.* 11.301 y *HHAph.* 125, αῖα; *Il.* 21.63, γῆ).

El arquetipo masculino tiende al dios sembrador de la naturaleza. La *φύη* de Néstor se asemeja al divino Sueño (*Il.* 2.58), se destaca la *φύη* de Odiseo (*Od.* 7.210 y 168) y de dioses (*HHApo.* 465, *HHHer.* 331). La etiología de Zeus sembrador de *φύη* se reitera (*HHHer.* 160, ἐφύτευσε y 331, *φύη*; *cfr.* [pseudo]Hesíodo *Sc.* 29 y 88; Píndaro *I.* 6.12 y 42-50; *N.* 7.54 y 84; dios es aquel que planta en [*Inc.*] *Fr.* 141, φυτεύει). Más adelante, un epíteto de Zeus y de Poseidón es *φυτάλ(μ)ιος* (Beekes, 2010:1598). El modelo reproductivo de Aristóteles abreva en una concepción masculinizada de *φύσις*: hembra, causa material, macho, causa de movimiento, y “principio de movimiento” (ἀρχὴ κινήσεως) es la acepción más apropiada para *φύσις* (Bianchi, 2012:10-31).

⁵¹ Véase Jeaneau (1996:v-xi). El título del trabajo, transliterado *Periphyseon* [< περὶ φύσεων], era así reconocido por él mismo en *Expositiones in Hierarchiam caelestem* de Denys (II.1038, IV.100, XI.102-3, “in libris ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΝ”), pero denominado con ligeras variaciones por los manuscritos y bibliotecas que oscilan entre: *Liber Physiologiae Iohannis Scottigenae*; *Libri perifision*; <P>*erifeson Ioannis Scoti*; *Perifeseon*; *Perifision*; *Liber peryphison*; *Lege periphyseon*; *Liber...qui intitlatur perifision, quasi de omnibus creaturis uel de physica omnium...*; *scripsit...librum Periphyseon, id est de natura omnium rerum*; *Periphision*; *Perifisis*; *Periphision, id est de natura*; *Peri phiseon*; *Periphyson, id est de natura*; *De divisione naturae*; *Physica*; *Phisica*; *Liber Iohannis Scoti de natura*; *Iohannes Scottus de naturis*; *peri fiseon merismou*; *περὶ φύσεων μερισμοῦ*, *De divisione naturae* [“*naturarum*” hubiera sido literal]. Es difícil precisar el conocimiento de los presocráticos por parte de Escoto, pero el título *Periphyseon* asumido por él mismo quizá estuvo inspirado en el *περὶ ἀρχῶν* (*De principiis*) de Orígenes, texto que conocía y admiraba.



0.i.2. Estado de la cuestión

La edición canónica de los filósofos presocráticos, elaborada por Diels y Kranz, en su *Wortindex* [= *Dox. Gr.* Vol.III (1959[1879]:464-7)] determina tres significados genéricos para φύσις: nacimiento [Entstehung], fuerza o lugar natural [Naturkraft, Naturanlage, *natura creatrix*] y esencia [Wesen, *rerum natura*, οὐσία]. Hardy (1884) entituló con la noción de φύσις su estudio extendido desde los filósofos presocráticos comenzando con Tales, pero sin explorar la palabra φύσις en sí;⁵² fue en los albores del siglo XX cuando el plexo de significatividad que expresa φύσις, problemático por su polisemia, suscitó una confrontación entre interpretaciones tradicionalmente clasificadas en dos corrientes: la estaticista y la genetista.⁵³

Los estaticistas priorizan la permanencia física de la naturaleza (como sustancia material, cualidades perdurables o esencia) mientras que los genetistas enfatizan que φύσις entraña la noción de proceso (origen y/o crecimiento). Con predominio alternante de las partes, el debate adquirió una dinámica acumulativa a partir de las elaboraciones más influyentes de la tradición angloparlante, cuyas posturas y argumentos fundacionales (partiendo de los textos presentados en [0.i.1](#)) evidencian plena vigencia en artículos, libros y comentarios contemporáneos.⁵⁴

0.i.2.a. Origen de la disputa (1892-1920)

Burnet (1892:9-13), precisando la noción de φύσις en la introducción a su célebre edición de los presocráticos, dispuso una serie de razones en favor del materialismo. *Ex nihilo nihil* es el gran principio subyacente desde el pensamiento milesio: los filósofos advirtieron que lo único persistente a través de los cambios es

⁵² Mannsperger (1969:8).

⁵³ Afirma Cornford (1912:73): “The term ‘Nature’ (*physis*, *natura*) has had a long and varied history, which we cannot here attempt to trace even in outline. No philosophical term is more dangerously ambiguous”. Su caracterización de ambas corrientes se encuentra en [p. 19](#).

⁵⁴ Zhmud (2018:53): “in English speaking countries Burnet’s authority [1892 y 1920] still stood in the background and, one should add, no noteworthy general studies on the meaning of φύσις appeared since Beardslee [1918]”.

0. Φύσις

la materia originaria, y así lo usan Platón ([Leg. 892c2](#)) y Aristóteles ([Phys. 193a.9-31](#), [Met. 1014b.32](#)) discutiendo la filosofía previa. Para el autor, en el lenguaje filosófico φύσις siempre significa aquello que es primario, fundamental y persistente, como opuesto a lo que es secundario, derivativo y transitorio. Aquello que los filósofos jónicos buscaban era la sustancia primaria, pues si sus tratados hubiesen tenido el objetivo principal de explicar fenómenos celestiales y meteorológicos, habrían sido entitulados Περί κόσμου o Περί οὐρανοῦ. Por estos motivos, el título Περί φύσεως significaría *Concerning the Primary Substance*.

Woodbridge (1901:366-73), defendiendo la hipótesis según la cual φύσις fue la noción dominante en la filosofía temprana, esgrimió en contrario la interpretación genetista. Conforme con los sentidos del cognado φύειν, φύσις significa ‘nacimiento’ u ‘origen’ en Heráclito, Empédocles,⁵⁵ Parménides⁵⁶ y Anaxágoras. Además, Platón lo asoció al conocimiento de las causas (*Phd.* 96a9-10). Libre de ambigüedad, φύσις solo puede significar ‘origen’ y ser sinónimo de γένεσις, mientras que en casos ambiguos la misma traducción o una similar provee un sentido claro y consistente. El autor juzga que, al analizar según su esquema de causalidad material, Aristóteles erra en *Met.* I considerando que los pensadores griegos buscaban una causa material o una sustancia permanente, porque buscaban el principio al cual debían su nacimiento, crecimiento y alimentación, y a cuya ausencia debían su muerte. Por estos motivos alternativos, el título Περί φύσεως significaría *On Origin, On Birth, On Coming into Being, On Growth*.

⁵⁵ Woodbridge (1901:366-7): como nacimiento, φύσις se corresponde con μίξις en [Fr. 8](#), mientras que θανάτοιο τελευτή se corresponde con διάλλαξις. También hay que considerar *Fr.* 110.17-8 (...αὐτὰ γὰρ αὖξει / ταῦτ' εἰς ἦθος ἑκάστων, ὅπη φύσις ἐστὶν ἐκάστωι. [...los mismos, pues, aumentarán / estas cosas hacia cada hábito, como sea la naturaleza para cada uno.])), donde φύσις como nacimiento contrasta con el ἦθος preestablecido. Por otra parte, previo a citar el pasaje de Empédocles, en [Met. 1014b37](#) dice ‘πρώτην σύνθεσιν’ y la síntesis aristotélica suele significar “proceso de composición”, por ejemplo de los cuatro elementos (*De Part. An.* II.1.646a12-4).

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 368-9: en [Fr. 10](#) hay un paralelismo entre φύσιν y ἐξεγένοντο. Las líneas siguientes, que incluyen un aoristo ἔφθ, ofrecen la clave para traducir φύσις. En la otra ocurrencia ([Fr. 16.3](#)), es sinónimo de κρᾶσις y en los otros dos pasajes que conjugan φύειν, significa ‘llegar a ser’, ‘generarse’ ([Fr. 8.9-10](#) y *Fr.* 19.1-3).



Lovejoy (1909:369-83) reivindicó a Burnet, contestando puntualmente los pasajes donde Woodbridge interpretó φύσις como “proceso” en Empédocles⁵⁷ y Parménides.⁵⁸ En cuanto al uso extrafilosófico, el autor enumera pasajes que implican un contraste entre el carácter intrínseco, real o subyacente frente a la apariencia superficial o transitoria.⁵⁹ Además de las citadas explicaciones de los físicos por parte de Platón y Aristóteles, incorpora el trabajo de Teofrasto. También advierte que, desde los fisiólogos y la sofística moralista, se utiliza en dativo con valor adverbial para señalar la diferencia entre validez objetiva (φύσει) y apariencia subjetiva (νόμῳ), un uso solo inteligible a partir de la acepción técnica de φύσις como ‘naturaleza intrínseca’. De esta manera, la filosofía griega habría ido delineando una progresiva distinción entre realidad y apariencia, quienes escribieron sobre φύσις [physiographers] buscaban una concepción consistente de la realidad “en sí”, de donde se extraen dos conclusiones: los predicados de una realidad tal deben ser permanentes e inmutables y también deben ser inherentes e innatos, sin depender de circunstancias ni relaciones externas.

⁵⁷ Lovejoy (1909:371-4): en el [Fr. 8](#) se concede la etimología y que φύσις está emparejado con θανάτοιο τελευτή, ambos en contraste con μίξις y διάλλαξις, pero si φύσις significase “nacimiento”, violaría la distinción fundamental de su filosofía, ya que no se predica de los cuatro elementos eternos sino de todos los entes mortales [ἀπάντων θνητῶν] y entonces la formulación resulta paradójica: no hay nacimiento [φύσις] ni muerte [θανάτοιο τελευτή] de todo aquello que es mortal [ἀπάντων θνητῶν]. En cambio, si φύσις significa “naturaleza permanente”, el sentido es paralelo a Teofrasto [De sens. 63](#) (Dox. 517), quizá tomado directamente de Demócrito, según el cual las cosas tal como las percibimos no tienen una naturaleza permanente [οὐδενὸς εἶναι φύσιν]. En el desglose de [Met. 1014b35](#), una definición para φύσις es “la esencia de los entes por naturaleza” [ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία], sentido atribuido al pasaje de Empédocles y según el Estagirita equivalente a ‘εἶδος’ y ‘οὐσία’, que no mientan procesos. El pasaje empedócleo también se cita en *De Gen. et Corr.* 1.1.314b7, donde γένεσις difiere de ἀλλοίωσις. Por contra, aparece en *De Xen., Zen. et Gor.* 2.975b7, con γένεσις como sinónimo de φύσις, pero muy certeramente el autor no era Aristóteles. En cuanto a [Fr. 110.17-18](#), el texto no ofrece un indicio de contraste entre φύσις y ἦθος, sino que sugiere equivalencia entre ambos.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 375: en el [Fr. 10](#) no hay fundamento para vincular a φύσις, antes que σήματα ο ἔργα, con ἐξεγένοντο y, entre otros, el sentido de “naturaleza” es admisible en este pasaje. Además, no hay inferencia segura desde el sentido de φύομαι al de φύσις, ya que el verbo prevaleció apegado al sentido original de “nacer”, mientras que el uso de φύσις difundido en diversos períodos y autores deriva de una acepción secundaria de φύομαι: ser por naturaleza o de manera innata. Más aún, la asociación de φύσις con la raíz φῦ de aoristo no era tan evidente para el oído griego, pues la diferencia era tal que, al definir φύσις como “τῶν φυομένων γένεσις”, Aristóteles debió explicitar la etimología apelando a la fonética: “como si uno pronunciara la υ alargándola” ([Met. 1014b.17](#)). Por último, el otro fragmento parmenídeo que incluye la palabra ([Fr. 16](#)) es renuente a significar nacimiento, incluso Woodbridge traduce “composition” y Diels, “*Beschaffenheit*”.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 376-9: se refiere a Homero ([Od. 10.303](#)), Heródoto ([II.5.9](#)), Píndaro ([N. 6.5](#) y [I. 3/4.67](#)) y los trágicos, especialmente Sófocles.

0. Φύσις

Heidel (1910), en una compilación ampliamente documentada que incorpora los textos hipocráticos, refuerza la lectura genética de φύσις (es γένεσις en [Leg. 892c2](#), citado por Burnet; su interpretación materialista se adecúa mejor a [891c1-7](#)) e instala una solución tripartita: es proceso, comienzo de proceso o resultado de proceso.⁶⁰

Cornford (1912:73) distingue las dos principales interpretaciones entre los sentidos variantes de φύσις: según la concepción estática, Naturaleza es el sistema de todos los fenómenos en el tiempo y el espacio, la totalidad de todas las cosas existentes, y la naturaleza de una cosa es su constitución, estructura o esencia; según la concepción dinámica, φύσις conlleva la connotación de fuerza, de la energía primordial, activa y que hace brotar [upspringing], lo cual considera su sentido original de acuerdo con la derivación y el empleo escolástico.

Beardslee (1918) hizo extensiva la investigación a toda la literatura griega del siglo V a.C. y también detectó dos definiciones fundamentales de φύσις: origen o comienzo, y característica o cualidad. La segunda, estaticista, predomina en los textos conservados (p. 2). También discutió acerca del [Fr. 8](#) de Empédocles,⁶¹ e impugnó enérgicamente las pretensiones monistas para definir φύσις (pp. 62-7).

⁶⁰ Heidel (1910:97) esquematiza con precisión las tres fases de proceso:

- I Proceso {I.A. concreto: fenómeno o hecho (= γένεσις); I.B. abstracto: ley, principio o fuerza de la naturaleza}.

- II Comienzo de proceso {II.A. impersonal: elemento físico, condición original o lugar de origen (causa material aristotélica); II.B. persona u originador, *natura creatrix* (causa eficiente aristotélica)}.

- III Resultado de proceso (causa final aristotélica) {III.A. desde fuera, capa externa o constitución: 1. individual (= φύς); 2. específica o genérica (= ἰδέα, γένος); 3. universal (= κόσμος); III.B. desde dentro, carácter o constitución: 1. física, analizada en elementos constitutivos; 2. mental a. positivamente: poder, talento, instinto; b. negativamente: limitación natural}.

⁶¹ Beardslee (1918:11-2): nadie supuso que φύσις signifique devenir [becoming] como opuesto a ser [being]. Según *MXG* y Plutarco, si φύσις significa aquí nacimiento [birth], se trata del origen primario, frente al origen aparente que resulta de la mezcla. Por lo demás, existe un riesgo en mantener la misma traducción para todos los pasajes o hablar del “uso presocrático” de la palabra.



En el apéndice añadido a ediciones posteriores a la apertura de la polémica, Burnet (1920) manifiesta nunca haber cuestionado el hecho de que la palabra φύσις tiene una historia y que desarrolló sentidos diferentes del jónico. A continuación, refuerza su propuesta inicial agregando algunos argumentos.⁶²

Esta etapa de la disputa resultó enriquecida por los argumentos etimológicos esgrimidos y una cantidad creciente de *corpora* a comparar. Como consecuencia, fue cada vez más explícita la aceptación del sentido variable de φύσις con arreglo al contexto próximo y, por lo tanto, la renuncia a cualquier proyecto monista respecto de su elucidación. Si acaso alguna de las dos posturas prevaleciera, permanecía como cuestión inconclusa.

0.i.2.b. Derivas de la disputa en el Siglo XX (1921-1999)

Durante las décadas siguientes, los estudiosos tendieron a privilegiar la interpretación genetista, preponderante hasta mediados de siglo. Veazie (1921), en un trabajo muy variado en cuanto a autores y textos, observa que en 34 citas de los siglos VIII a III a.C., φύσις solo designa seres animados (plantas inclusive) y es traducible por distintos poderes nativos y vivos. Brindó una nueva serie de argumentos genetistas ahondando en la recepción por parte de Platón y Aristóteles.⁶³ Burger (1925) abordó el tema desde el estudio etimológico y, analizando las palabras de la familia de φύω, determinó que la relación entre φύσις

⁶² Burnet (1930[1920]:363-4): la raíz φν-, equivalente al latín *fu-* y al inglés ‘be’, no necesariamente tiene el sentido derivativo de φύομαι como “crecer”. Eurípides ([Fr. 910](#)), mediante los epítetos ‘ἄθανατος καὶ ἀγήρος’ relacionados con φύσις, evidencia que en el s. V a.C. se daba el nombre de φύσις a aquello eterno [p. 10, everlasting something] a partir de la cual se había hecho el mundo. Además de los pasajes relevados en 1892, esta lectura se sustenta en [Leg. 891c1-7](#), *Phys.* 189b2-3 y 203a16. La fraseología de la Academia circulaba también en una obra popular (*Protrépticos*, Fr. 36).

⁶³ Veazie (1921:3-22): entre los escritos, los correspondientes a “los más antiguos”, quienes hablan sobre los dioses (los teogonistas), dicen que se originó un primer nacimiento (γέγονεν ἡ πρώτη φύσις) que fue el de Urano u otros (*Leg.* 886c), y, si se dice que lo primero es por arte y no por naturaleza, es un uso incorrecto (*Leg.* 892b-c). La definición que Aristóteles destaca en *Metafísica* es la última, a saber la esencia, la de las cosas que tienen principio de movimiento en sí mismas en cuanto es la misma. Consecuentemente, en los textos aristotélicos φύσις es sinónimo de οὐσία más que de ὕλη. Según el Estagirita, los presocráticos pensaron sobre generación, corrupción y movimiento (*Met.* 989b21-4) y propusieron los elementos como cinéticos o generadores de movimiento (*De An.* 405a4-7 y *Met.* 984b4-8).

0. Φύσις

y φύομαι (conservando la frescura del sentido) es distinta a la relación de φύσις y πέφυκα (subordina la acción de φύσις sin rehacerse). El sentido originario es dinámico: “force de croissance” y “principe de la création” (p. 47).

Por su parte, Patzer (1939), un trabajo muy influyente para la crítica alemana,⁶⁴ recurrió a la noción de un dominio original de significación [Urbereich], con la expresión más neta de la distinción de dominios originales de significación para las raíces φυτόν y φῦναι en Diógenes de Apolonia (Fr. 2.9-11) (p. 222). Fuera del dominio original de significación, φυή y φύσις no implican una *actio verbi* (activa o media) referida al proceso de φύειν ni de φύεσθαι, sino que el sufijo -σις implica una *actio verbi* terminada en Empédocles o solidificada para la época de Aristóteles, pero estos usos son relativamente tardíos (p. 249). Dentro del dominio original de significación, en [Od. 10.303](#) φύσις incluye el proceso de crecimiento y su resultado (emparentados con φύειν y φύεσθαι), que posibilitan el reconocimiento de la planta. Patzer planteó por vía negativa que en Homero φυή y φύσις no deberían corresponder a una regla general (p. 252),⁶⁵ aunque reconoce que el sentido dinámico de φύειν junto con la dimensión de resultado también es ostensible en la forma φυ-ή (p. 275). Jaeger (1947) contribuyó al predominio de la concepción genetista con otra serie de argumentos,⁶⁶ y Pohlenz (1953) incorporó dos consideraciones de orden geográfico a su análisis de la antinomia νόμος-φύσις.⁶⁷

⁶⁴ El genetismo con el matiz originario de crecimiento permanece vigente también en Thimme (1935), Diller (1939), Heidegger (1939) privilegiando la *Física* de Aristóteles, y Heinemann (1945:89-92), quien distingue tres partes de la significación analizando la antinomia νόμος-φύσις: 1. norma, estado normal; 2. lo no influido, autónomo; 3. esencia verdadera, naturaleza real de las cosas que históricamente se asigna a la ciencia natural jónica (Heródoto, Hipócrates), a la poesía pindárica y la sofística y, por otra parte, a Jenófanes y Heráclito.

⁶⁵ Esta convicción es recuperada por Holwerda (1955:3s y 104ss), Manssperger (1969) y Heinemann (2015). Cfr. [II.1.c](#).

⁶⁶ Jaeger (1948[1947]:26 y 198n.5): entraña un proceso, esta es la razón de que los griegos la usaran a menudo con genitivo, como en φύσις τῶν ὄντων. Todos los φυσικοί se interesaron por la cosmogénesis. Es evidente en Empédocles ([Fr. 8](#), φύσις = γένεσις ; τελευτή = φθορία). Véase también *Phys.* 193b12, con ambas significaciones distinguidas: origen y naturaleza de una cosa.

⁶⁷ Pohlenz (1953:424-6): primero, que para la perspectiva etnográfica presente en textos hipocráticos e historiográficos, φύσις refiere al territorio (χώρη) y νόμοι a las normas. Segundo, que el concepto de φύσις es creación de la ciencia jónica, la cual concebía al resultado del crecimiento como la parte que lo completa.



Las argumentaciones genetistas fueron contrarrestadas por Kirk (1954:227-9), exponente del esencialismo en el sentido de φύσις. Advierte que los autores y traductores antiguos entendieron la φύσις del heraclíteo [Fr. 123](#) como naturaleza (*natura*) colectiva. Aunque no siempre excluido, ‘crecer’ debe ser un sentido derivado de φύομαι pero no el original, según sus afirmaciones, ya que durante la etapa ‘primitiva’ del lenguaje no hay distinción firme entre ‘llegar a ser’ [become] y ‘ser’ [be]. Luego, la raíz φν simplemente implica existencia y el sentido general de φύσις es ‘esencia’ o ‘naturaleza’. Así también Holwerda (1955:12 y 108-16), sobre la evidencia de 1500 pasajes, concluye que el sentido fundamental y etimológico de φύσις es τὸ εἶναι (copulativo y existencial).

A diferencia de las lecturas esencialistas de Kirk y Holwerda, Kahn (1960) operó un retorno al genetismo con múltiples argumentos que van desde los presocráticos hasta Aristóteles.⁶⁸ También defienden el genetismo Lasso de la Vega (1964)⁶⁹ y Clay (1969), quien añade varios argumentos en torno a la filosofía empedóclea.⁷⁰

⁶⁸ Kahn (1960:201-3) nota que tras la promesa de la diosa parmenídea, la φύσις de todo es explicada a partir de la combinación entre Fuego y Oscuridad (Frs. 11-19). También el [Fr. 1](#) heraclíteo sugiere que en la prosa contemporánea φύσις era ‘carácter esencial’ de una cosa tanto como el proceso de su surgimiento. El autor asevera que, si bien muchos derivados de la raíz indoeuropea significan “existencia, ser” más que “crecimiento, desarrollo biológico”, este no es el caso del griego, en donde el sentido concreto de ‘crecimiento’ es más antiguo y fundamental que el uso para ‘llegar-a-ser’ o ‘existencia’ en general (ej. Melliet). Por otra parte, la preferencia de ‘φύσις’ antes que ‘εἶδος’ o ‘μορφή’ refleja la importancia asociada al proceso de desarrollo. Además, Eurípides, en [Fr. 910.6-7](#) dice, sobre el estudio de la naturaleza, que consiste en saber “...cómo se compone / y de qué manera y cuándo. (...πῇ τε συνέστη / καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως.)”. Incluso el interés embriológico se encuentra con la cosmogonía (Alcm. Te. 13-7; Par. Frs. 17-8; Ana. Te. 107-11; Emp. Te. 81-4), y el estudio médico del físico (φύσις) humano implica conocer de qué cosas fue compuesto desde el comienzo (*De diae.* i-iv.2.3, ἀπὸ τίνων συνέστηκεν ἐξ ἀρχῆς...), para conocer las cosas generadas por aquellas (...τὰ ὑπ’ ἐκείνων γυγνόμενα). Finalmente, argumenta que naturaleza y origen se combinan en una idea, un principio respetado por Platón en el motivo de la creación del *Timeo*, pero esta aproximación es abandonada a partir de Aristóteles.

⁶⁹ Lasso de la Vega (1964:179-81) aclara que un sentido de φύσις es δύναμις, siendo el primer significado crecimiento y poder, identificando también a φύσις con la *natura naturans*. Originariamente tiene valor concreto y de existencia, solo más adelante significa “ser desrealizado”. El sentido primordial es origen de las cosas en sentido temporal y como principio esencial de las mismas.

⁷⁰ Clay (1969:33-5): en *Purificaciones*, Φυσώ se opone a Φθιμένη (Fr. 123.7), mientras que en los escritos físicos φύσις y θάνατος son *eponómata* para μίξις y διάλλαξις ([Fr. 8](#)). En otras partes, Empédocles habla de compuestos creciendo juntos (συμφύεσθαι, Te. 72, Fr. 26.9 y, con tmesis, Fr. 95) y creciendo apartados (διαφύεσθαι, Fr. 17). Además, Anaxágoras Fr. 17 parece una versión del pensamiento de Empédocles. También φύσις se evidencia como γένεσις en Jenófanes (Fr. 29), Platón ([Leg. 892c](#)) y Aristóteles ([Met. 1014b16](#); *Phys.* 193b12, *cfr.* Zenón, SVF I Fr. 171 [= DL 7.I56]). Habida cuenta de la evidente herencia empedóclea, Lucrecio considera que Venus es *genetrix* (DRN I.1) y gobierna la *rerum naturam* (DRN I.21). En

0. Φύσις

Mannsperger (1969) asume ambos sentidos, estático y genético, porque el significado de la raíz indoeuropea **bheu* conlleva un doble aspecto desde el principio y, por ende, ninguno de los dos puede ser considerado prioritario (p. 51). Por caso, Platón emplea verbos derivados de φύ con aspecto estático (pp. 111-29) y con aspecto dinámico (pp. 129-43), pero en su obra φύσις comienza a designar un orden fundado en la actividad divina (pp. 264-72); considerada la φύσις como norma ideal para la creación de artefactos, el Dios es “artesano de naturalezas” (*Rep.* 597d, φυτουργός) (p. 128). Schmalzriedt (1970), interesado en determinar la datación del título περὶ φύσεως, remarca el carácter individualizado de φύσις.⁷¹

En el último cuarto de siglo, hubo investigaciones que reflejan un cambio de enfoque teniendo en cuenta la relevancia de φύσις en el ámbito del conocimiento. López Ferez (1975) analizó la relación epistemológica entre el mecanicismo democríteo y la comprensión normada de φύσις en los textos hipocráticos. Según Glidden (1975), en la sofística existen indicios de índole gnoseológica respecto del rol de φύσις.⁷² Gómez-Lobo (1985:182-3), para elucidar el [Fr. 10](#) de Parménides, apela al sentido homérico según el cual conocer la naturaleza de algo implica conocer de dónde ha surgido. Welch (1987) efectúa una aproximación desde los estudios retóricos, en beneficio de las convicciones genetistas, partiendo del hecho de que la mera controversia en torno al sentido de φύσις revela la fluidez de las palabras-clave [keywords] griegas (p. 195) y que, ya en el s. V a.C., “φύσις” tenía

Contra Colotes, quien habría interpretado que φύσις era nacimiento en el [Fr. 8](#), Plutarco entiende φύσις como γένεσις (*Adv. Col.* 1112a), considerando el pasaje comparable a Fr. 9.4, 11.2 y 15 (*cfr.* la explicación del mismo pasaje en *MXG* 975b7).

⁷¹ Schmalzriedt (1970:113-9): en Heráclito, Parménides, Empédocles y Epicarmo (Fr. 4) siempre es la naturaleza de algo individual, no la naturaleza total, e incluso la naturaleza totalizada se revela como naturaleza individual (Eur. [Fr. 910.1-6](#) y [Tr. 886-7](#), Gor. *Pal.*, Fr. 11a2-3).

⁷² Glidden (1975:209-27): el estudio protagórico de la verdad era estudio de la φύσις y no solo del νόμος. El *homo mensura* es subjetivista pero no completamente relativista: las percepciones de cada sujeto son causadas por experiencias fisiológicas provenientes de la φύσις [= nature of the world]. El sofista no niega la φύσις ni la φυσιολογία, sino que se vinculan en virtud de la analogía platónica entre el σοφός y el médico que cura con φυτά (*Tht.* 167a4-d4). La epistemología del empirismo fisiológico es compatible con la interpretación de la ‘doctrina secreta de Protágoras’ por parte de Platón, Aristóteles y Sexto Empírico.



una proliferación de sentidos tal como “naturaleza” hoy en día (p. 198). Ambas premisas habilitan novedosas relecturas de la antigua discusión sobre las concepciones presocráticas.⁷³

Bremer (1989:242) ofrece una solución conciliadora: etimológicamente el doble aspecto de devenir [werden] y ser [sein] se integran en el proceso de crecimiento e igualmente en el origen.⁷⁴ En este sentido, según Buchheim (1999:22), ser y devenir se articulan en el concepto de regeneración que expresa φύσις.

Hasta sus postrimerías, el siglo XX asistió al afianzamiento de las dos tradiciones interpretativas, que incorporaron una mayor variedad de pasajes y de autores escrutados, relejeron los pasajes previamente citados y amplificaron el recurso a la lingüística comparada. Si bien existieron ciertas posiciones más radicalizadas y otras más conciliadoras, el desarrollo de la discusión contribuyó a matizar los límites más lineales de comienzos de siglo, pero también a consolidar el predominio de posiciones genetistas que, al menos estadísticamente, prevalecían.

0.i.2.c. Estado de la disputa en Siglo XXI (2000-2019)

La crítica reciente recuperó y enriqueció la tradición, asumiendo la validez de ambas lecturas de acuerdo con el contexto, pero evidenciando una preferencia por la acepción genética. Calvo Martínez (2000:21-38) consideró que en φύσις el sentido “focal” -que también puede estar desactivado- supone un proceso o génesis, y que

⁷³ Welch (1987:199-204): en base a los pasajes de [Leg. 891c1-4](#) y [Phys. 193a21-23](#), Platón y Aristóteles parecen concordar en que, para los cosmologistas, φύσις era sustancia primaria -no proceso-, pero sus referencias a perspectivas y pasajes previos pretendían persuadir sobre sus propios puntos de vista, comprensibles a la luz de sus diversos usos (p. 199). Aceptando que los presocráticos pensaron en materialismo estricto, no habrían podido concebir φύσις como proceso, algo próximo a una interpretación internalizada del mundo, ya que la noción de proceso remite al desarrollo personal, luego no se explica la emergencia de intereses éticos en la sofística y el círculo socrático. El argumento según el cual φύσις supone un proceso es más convincente porque se basa en una continuidad de pensamiento a través de variados contextos (p. 201). Por último, debemos observar la φύσις de las palabras: la φύσις de ‘φύσις’ se manifiesta como una palabra-clave [keyword] con sentido relacional y no con un sentido primario.

⁷⁴ Bremer (1989:255): ambos sentidos están comprometidos desde el punto de vista lingüístico e histórico, ya que φύσις es ‘ser’ y ‘estructura’ en Homero y Heráclito, ‘devenir’ y ‘origen’ en Parménides y Empédocles.

0. Φύσις

la relación entre φύσις, γένεσις y κόσμος se verifica en Eurípides ([Fr. 910.1-9](#)), Jenófanes (*Mem.* I.1.11) y Platón, cuando reserva *περὶ φύσεως* al ámbito de las cosas generadas frente a las que son “siempre” (*Phil.* 58e-59a). El autor entiende que en la investigación sobre la naturaleza la idea fundamental es la de génesis o proceso desde el origen (ἀρχή) hasta el resultado final (κόσμος) (pp. 36-8). Apunta, además, que en la *Física* Aristóteles concibe a los φύσει ὄντα como dotados de φύσις, siendo su principio interno de movimiento y reposo. Segura Peraita (2001:143-60) siguió la misma línea.⁷⁵ Hadot (2006[2004]:17-28) ha notado un progresivo pasaje del uso relativo al absoluto, antes de la representación personificada de la naturaleza.⁷⁶

Heinemann (2005:18-21) diseñó una estrategia muy abarcativa integrando lexemas derivados: hay más de 4000 casos de usos prearistotélicos de derivados de φύ. Observa que, en la literatura arcaica, la φύσις/φύη de un ser viviente es su figura [Gestalt] visible, pero su uso es muy variado en el vocabulario de los siglos V y IV a.C.⁷⁷ Además, en la época arcaica φύω se usaba para brotes,⁷⁸ y recién en el siglo V se usa para engendrar [zeugen] y hacer nacer [gebären],⁷⁹ tempranamente para engendrar se usaba φυτεύω.⁸⁰ Si bien de este uso temprano resulta una φύή, el trabajo colige que el resultado de φύω o φυτεύω es, más propiamente, φυτόν,

⁷⁵ Segura Peraita (2001:143-60): por su etimología, φύσις se aplica a todo ser capaz de generación, entendida tanto en sentido activo como pasivo (p. 146). Es *natura naturans* y *natura naturata* simultáneamente, y principio en el sentido concreto de fundamento que acompaña lo fundado; ἀρχή es algo que precede, en el sentido filosófico de ser lo primero, lo originario como primordial (pp. 153-8). La potencia de obrar y padecer aparece como una caracterización de la φύσις (*Phdr.* 270d). El ser propio de φύσις es “llegar a ser”.

⁷⁶ Si bien el tránsito en la generalización de φύσις consta desde las explicaciones de inicios del siglo XX (Lovejoy, Heidel y Beardslee), Hadot se restringe al acompañamiento de φύσις con un genitivo y su posterior abandono, asumiendo que el uso independiente de Heráclito ([Fr. 123](#)) no es claro.

⁷⁷ Por los filósofos interesados en el origen [Ursprung], por Píndaro y personajes sofócleos como fundamento del talento natural, por los médicos implicando conocimiento causal de una naturaleza relevante y para Platón identificable con las Ideas.

⁷⁸ Usos de φύω: follajes ([Il. 6.148](#)), hierbas y flores ([Il. 14.347](#)), dientes (Sol. Fr. 27.2), plantas ([Od. 7.119](#)), pelos a partir de una poción ([Od. 10.393](#)), metafóricamente un dolo ([HHDem. 8](#)) [también para plantar metafóricamente, φυτεύω en [Il. 15.134](#) y [Od. 2.165](#)].

⁷⁹ Theog., 429, Esq., Fr. 273.2, Soph. Tr. 31, Oed. Tyr. 458, etc.

⁸⁰ [HHHer. 160](#); Hes. [Sc. 29](#) [= [Fr. 195.29](#)], con mayor frecuencia desde Píndaro.



mientras que φύομαι implica crecimiento [Wachsen],⁸¹ siendo φύσις y φύή sus resultados naturales.⁸²

Naddaf (2005) distingue cuatro vertientes en la crítica, según cómo se concibe φύσις: sustancia primordial; proceso; ambas dos; origen, proceso y resultado. Adhiere a la cuarta, una variante de genetismo.⁸³ Couloubaritsis (2010) estudió la noción de φύσις atendiendo a su desarrollo histórico, entendiendo que el sentido dinámico corresponde al punto de vista diacrónico, y el sentido estático, al sincrónico. Desde la literatura arcaica, el devenir -que incluye φυ- ocurre como desplazamiento en mitos de viajes (*Il.* 14.226-91) y en el orden genealógico (*Il.* 6.118ss), propios del discurso catalogal de la época (pp. 5-6). Según Simplicio e Hipólito, lo ἄπειρον de Anaximandro era una φύσις; en adelante, el sentido de φύσις se resignificó en cinco transfiguraciones que van desde Heráclito hasta Aristóteles, y que están desarrolladas en su trabajo.⁸⁴ Hülsz Piccone (2013) se posiciona en favor del genetismo estableciendo relaciones entre la filosofía heraclítica y la platónica.⁸⁵

⁸¹ El verbo φύομαι es crecimiento de vides (*Od.* 9.109) pero también de ἄτη (*Sol.* Fr. 4.35). En perfecto, se predica de árboles (*Il.* 4.483, etc., *Od.* 5.63, etc.), cuernos (*Il.* 4.109) y cabezas (*Th.* 152) y, en aoristo, de árboles (*Od.* 5.481, 23.190) y flores (*HHDem.* 428).

⁸² En Homero y Hesíodo, φύή es lo crecido [Wuchs] de un ser viviente (en composición, la pierna de Menelao es “bien crecida” [εὐφυής < εὐφύεες, *Il.* 4.147]), el mismo sentido de φύσις en Esquilo, de φύσις y φύά en Píndaro y del fragmento de *Sísifo* (de Eurípides o Critias, Fr. 25.19). El sentido estático de φύή como carácter está en Arquíloco (Fr. 25) y Semónides (Fr. 7.42), pero los antecedentes homéricos de estatismo suponen una vinculación y provienen de los compuestos προσφύς (*Il.* 24.213, *Od.* 12.433), προσφυής (*Od.* 19.58) y ἐμφύομαι (*Il.* 1.513, 6.253, etc.; *Od.* 2.302, etc.). El sujeto en tanto portador de una propiedad en sí se encuentra en Solón (Fr. 33.1) y Alceo (Fr. 298a.5).

⁸³ Naddaff (2005:1-35). La posición es heredada de Heidel (1910).

⁸⁴ Couloubaritsis (2010:8-18): Heráclito (*Fr.* 1) opera la primera transfiguración [φύσις = λόγος] (pp. 8-9). Parménides (*Fr.* 16) opera la segunda transfiguración [φύσις = κρᾶσις = constitución] y Empédocles (*Fr.* 8) niega φύσις pero la recupera en el sentido transfigurado de mezcla y separación (*cfr.* *Fr.* 63). Anaxágoras opera la tercera transfiguración, sofisticada por los textos hipocráticos [φύσις = composición consecuente a mezcla]. Platón (*Leg.* 892c) opera la cuarta transfiguración [siendo anterior, el alma difiere naturalmente/esencialmente del cuerpo y es principio de movimiento (*Phdr.* 245c, *cfr.* *Leg.* 896a), aunque alma y φύσις no se identifiquen] y Aristóteles (*Phys.* 193b11-12), la quinta transfiguración [μορφή φύσις], φύσις como fin [φύσις = τέλος].

⁸⁵ Hülsz Piccone (2013:186-8): en el contexto de *Phd.* 96a, Sócrates opina que la investigación acerca de la naturaleza (96a8, ἡ περὶ φύσεως ἱστορία; *cfr.* *de caelo* 298b2) es conocer las causas de cada cosa, por qué se genera y por qué perece y por qué existe (96a9-10, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. [*cfr.* el conocimiento κατὰ φύσιν de Heráclito en *Fr.* 1]). En 96c1-2, Sócrates dice que su opinión es antinatural (ἄφυσής) para aquella perspectiva física que abandona (*cfr.* *Met.* 987b).

0. Φύσις

Macé (2013) estima que, lejos de ser un colectivo, la φύσις arcaica es distributiva (pertenece a particulares), y que la epistemología de lo universal resulta de una historia de totalización, ordenamiento y distribución. Junto con el esquema de distribución (aplicado a φύς en [Od. 8.167-8](#) y ss), el esquema exterior-interior (visible-invisible, de donde también apariencia-potencia) permite comprender a φύς y φύσις desde Homero. Este especialista recupera la lectura según la cual el esquema de crecimiento vegetal, muy difundido en el uso de derivados de φυ, también es válido porque resguarda la convertibilidad de proceso y resultado.

Heinemann, desde 2015, difundió sus investigaciones en condición de *work in progress*, ampliando los argumentos y pasajes analizados. Distingue una variedad de usos en la literatura griega (pp. 21-41): uso determinado [= Natur],⁸⁶ uso adverbial proveniente del uso copulativo de πέφυκα,⁸⁷ uso indeterminado,⁸⁸ uso absoluto,⁸⁹ naturaleza referida a un rasgo de su portador,⁹⁰ y naturaleza omniabarcadora [allumfassenden].⁹¹ Las formas φύω, φύομαι y ἔφυν comparten la semántica de crecer [wachsen]; solo como cópula φύω y ἔφυν significan ‘ser’.

Dunshirn (2019), en la *Online Encyclopedia Philosophy of Nature*, señala que φύσις implica crecimiento (desde *bhu-*) y origen de un desarrollo en Platón y Aristóteles (*Mene.* 237a; [Met. 1014b16-17](#)), pero, como término contrastante, el empleo más marcado en Platón es la yuxtaposición entre φύσις y θέσις en la apertura del *Crátilo* acerca del origen de los nombres. Por último, hay que agregar las conclusiones genetistas en un punto clave de la cosmovisión de Aristóteles (*De cae.* 271a33), que evoca el Principio de Razón Suficiente: “Dios y la φύσις no hacen nada sin razón”.⁹²

⁸⁶ [Od. 10.303](#); Esq. *Ch.* 281; Gor. *Pal.* [Fr. 11a]c.1.

⁸⁷ Esq. *Prom.* 489; Eur. *Med.* 285; Her. II.5.2 *cfr.* II.9.1.

⁸⁸ Her. Fr. 123; [Hip.] *De arte*, c. 8.3.

⁸⁹ Dem., Fr. 267; Thuc. 5.105.2; *Phys.* 192b34.

⁹⁰ Soph. *Oed. Tyr.* 674-5; [Hip.] *Aer.* 4, etc.; *V.M.* 12,1; *Vict.* 32, etc.; Fr. 590 (y Dem. Fr. 297; Plat., *Symp.* 207d1, *Tht.* 176a7-8), Eur. [Fr. 910](#), Esq. *Ag.* 633 y Soph. *Ant.* 345.

⁹¹ *Men.* 81c5-d5; *Met.* 1005a31/a32-b1, *Met.* 984b16; *De an.* 430a10; *Pol.* 1254a31.

⁹² Dunshirn (2019:3-4): “It can also be inferred from this text that the movement found in physis has a telos, a ‘goal’ and an ‘end’, that it does not extend into the infinite (apeiron) (277a28) and that physis always achieves the best of what is possible(288a4)”. *Cfr.* *De an.* 432b21, etc.; *De part. an.* 658a8; *De gen. an.* 739b20, etc.



La revolución informática, el “renacimiento” de la lexicografía debido al auxilio de motores de búsqueda aplicados al rastreo textual y la creciente conectividad que aceleró la interacción entre los especialistas del mundo permitieron procesar mayor cantidad y variedad de textos,⁹³ sin abandonar los argumentos brindados por las dos tradiciones surgidas a principios del siglo XX. La proliferación en el estudio de formas derivadas de $\varphi\upsilon$ condujo al reconocimiento de que el dualismo estado-proceso se remonta a la poesía arcaica, además de acompañar al asentamiento de la mayoría genetista.

La convicción genetista derivó en interpretaciones vitalistas, que entienden a la naturaleza como una entidad viviente.⁹⁴ Preservada la etimología, se optará por traducir $\varphi\upsilon\eta$ como “físico”. En cambio, $\varphi\acute{\upsilon}\varsigma$ fue traducida como “naturaleza” en las páginas precedentes y en [Od. 10.303](#). Sobre el supuesto semántico según el cual $\varphi\acute{\upsilon}\omega = nascor$, por mor de la transición grecolatina efectuada mediante el calco $\varphi\acute{\upsilon}\varsigma = natura$, en lenguas modernas $\varphi\acute{\upsilon}\varsigma$ es traducida habitualmente por “naturaleza” o cualquiera de sus equivalentes (italiano ‘natura’, francés o inglés ‘nature’, portugués ‘natureza’, alemán ‘Natur’).⁹⁵ No obstante, la traducción generalizada de $\varphi\acute{\upsilon}\varsigma$ como ‘naturaleza’ fue cuestionada desde ciertos sectores de la crítica.⁹⁶ Pero precisamente como el griego, el vocablo moderno también resulta sumamente multívoco, a punto tal que fue posible desglosar 45 significados modernos para ‘naturaleza’ como norma estética según Lovejoy (1960[1948]:70-5),

⁹³ Radica en la Universidad de Chicago la Red $\Phi\Upsilon\varsigma\iota\varsigma$ KAI $\Phi\Upsilon\tau\alpha$, reuniendo investigadores de diversos países que desde 2019 comparten sus exploraciones vía web: <https://voices.uchicago.edu/phusiskaiphuta/>

⁹⁴ Algunos exponentes son Woodbridge (1901:359-74), Joël (1906:71-2), Cornford (1912:123), Welch (1987:194), Segura Peraita (2001:151-2), Cordero (2008:40-1; 2011:10-1) y Röck (2016).

⁹⁵ Cornford (1912), Knowlton (1920:224), Collingwood (1945:43-8), Bolzán (1967:14-5), Torretti (1998[1971]:161-2), Calvo Martínez (2000:21-38) y Dunshirn (2019).

⁹⁶ Beardslee (1918:5), Jaeger (1948[1947]:20), Benveniste (1948:79), señalando que *natura* se correspondería más exactamente con una forma agentiva del tipo $\ast\varphi\upsilon\tau\acute{\upsilon}\varsigma$, y Welch (1987:201), por una razón metodológica centrada en el abandono del enfoque prescriptivista: “Context and variant meanings have often, in the rhetorical literature of the last twenty years, been brushed aside. The effect has been to impose a gridlock on part of classical rhetoric. This approach prefers prescriptive paradigm (physis always means ‘nature’) to exploratory energy”.

0. Φύσις

cifra que en un apéndice asciende a 66 sentidos distinguibles (Lovejoy y Boas, 1973:447-56), entre los cuales al menos 44 eran corrientes tanto en la Antigüedad como lo son hoy en día.⁹⁷

⁹⁷ Coates (2005[1998]:23).



0.ii.1. Método lexicográfico [Historia de la cuestión]

0.ii.1.a. Origen de la lexicografía y la etimología

La poesía es el punto de partida de la lexicografía occidental.⁹⁸ El primer gramático griego, Teágenes de Región, fue también el primer alegorista etimológico de Homero, en la medida en que para superar sus aparentes contradicciones consideraba necesario desentrañar el sentido oculto, las verdades (τὰ ἔτυμα). La recepción de los versos homéricos ha sido explícitamente contestataria, al menos, desde el siglo VI a.C. por parte de Jenófanes: todos aprendimos de Homero (Fr. 9), pero este blasfema como Hesíodo (Fr. 10.1-3), porque cantan injusticias de los dioses (Fr. 11). Heráclito consideró que Homero había devenido más sabio (σοφώτερος) que todos los helenos (Fr. 56.2-3, ...Ὀμήρῳι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων.). Por su parte, Píndaro efectúa en reiteradas oportunidades una rectificación (ὀρθωσις) de los mitos en función de resaltar la verdad y recuperar ciertos miramientos éticos, un gesto poético que reconoce efectuado por el propio Homero (*I.* 3/4.55), al que por otra parte somete a crítica junto con toda la σοφία (*N.* 7.20-30).⁹⁹ Los pitagóricos realizaban ejercicios memorísticos basados en pasajes selectos de Homero y Hesíodo para la rectificación del alma (πρὸς ἐπανόρθωσις ψυχῆς) contrarrestando la naturaleza propensa al exceso de todo ser viviente (ὕβριστικὸν... φύσει τὸ ζῶιον ἔφασαν εἶναι).¹⁰⁰ De Demócrito conservamos el título “acerca de Homero o de la palabra correcta y de las glosas” (Fr. 20a, περὶ Ὀμήρου ἢ ὀρθοεπειῆς καὶ γλωσσέων). Entre los sofistas, Protágoras esgrimía críticas estilísticas y gramaticales contra los poemas homéricos, mientras que Pródico

⁹⁸ Cfr. Gangutia EliceGUI (1977:11): “Los predecesores de la ciencia filosófica y lingüística griega son los propios poetas arcaicos, que [...] parafrasean y etimologizan sobre sus propias palabras procedentes de una tradición oral a veces mal entendida”. De hecho, Homero hace hablar a Odiseo acerca de la φύσις del φάρμακον que Hermes le enseñó (*Od.* 10.302-6), siguiendo la estructura de una definición analítica también ostensible para φύή (*Od.* 8.134-7 y 167-8). Véase [II.1.c.](#)

⁹⁹ Hesíodo (*Th.* 24-8) y Solón (Fr. 21) reconocían falsedad en la poesía. Para un tratamiento detallado del pasaje pindárico en su función crítica, véase Torres (2007:91-127).

¹⁰⁰ Respectivamente, Aristóxeno *apud* Iambl. *V. P.* 164-6 (= *VS* 58 D1) y *V. P.* 174 (= *VS* 58 D3).

0. Φύσις

predicaba acerca de la corrección de las palabras (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος), es decir, la rectitud lingüística como criterio para la moral. Antístenes, condiscípulo socrático e inspirador del cinismo, ante malentendidos verbales prescribió proceder a la revisión de las palabras (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, S.S.R. V.A.160 G. = Epicteto, *Dis.*, 1.17.), tal como habían sido difundidas por la poesía homérica.¹⁰¹

Con ecos antisténicos, la noción de ὀρθότης es adaptada como “adecuación” o “correspondencia” entre palabras y entidades en el *Crátilo*, relación que, según el naturalismo, fue fijada por naturaleza (φύσει). A propósito de otra polémica, los personajes de *Leyes* (892b-c) disertan sobre φύσις en términos de hablar “correctamente” (ὀρθῶς) o no, y la concepción psicológica allí defendida se dice junto a las máximas rectitudes (σχεδὸν ὀρθότατα). Ante ambigüedades y otros modos de homonimia, Aristóteles procede a partir del (semi)impersonal “dícese” (λέγεται) y en el protodiccionario de *Metafísica* (1014b16-1015a19) recopila múltiples usos de φύσις con la sola cita del [Fr. 8](#) de Empédocles, un pasaje con estructura de definición hexamétrica -presenta un vocablo desglosado desde el verso siguiente- y que en circunloquio repite el *definiendum* (φύσις), remitiendo la nominación a los mortales. Al igual que Platón lo había hecho en el *Crátilo*, pero despojado del matiz irónico, Aristóteles en la primera definición de su primera aproximación lexicográfica efectúa un razonamiento etimológico sobre φύσις.¹⁰²

¹⁰¹ Frente al abordaje de la realidad centrado en la pregunta sustancial “qué es” (τὸ τί ἔστιν), cuya respuesta se corresponde con la primera categoría aristotélica, Antístenes instala como estrategia filosófica otra pregunta que puede ser parcialmente respondida por las nueve categorías subsiguientes: “cómo es” (ποῖον τί ἔστιν, Fr. 44a.14-6). La impredicabilidad del sujeto sustantivado presupone la posibilidad de conocerlo mediante la detección de sus cualidades. En efecto, Antístenes entiende su objeto de indagación como “lo cualificado” (τὸ ποιόν, véase Simplicio, *Comentario a Categorías* 8b25 [p. 211.15]). El contenido semántico se desentraña a partir del uso (χρησις) de las palabras y de su análisis etimológico, por ejemplo del epíteto de Odiseo, πολύτροπος (*Od.* 1.1), o la caracterización de Polifemo (*Od.* 9.106). Véase Mársico (2006:30-3).

¹⁰² Cfr. [n.26](#) (Platón) y [n.32](#) (Aristóteles). De acuerdo con Jaeger (1948[1947]:68-9), el procedimiento tiene raigambre teológica: “Etymologizing is an old method that we have already found used rather extensively in the *Theogony* of Hesiod, and indeed it is one that has always played an important role in Greek theology. It rests on the assumption that the names of mysterious divine powers, when rightly interpreted, give the key to their nature”. Más aún (220n.64): “Etymology is one of the most important and most frequent methods of early Greek theology”.



La metodología empleada por la poesía y la filosofía se sistematiza en la tradición filológica desde sus albores. Aristarco de Samotracia (III-II a.C.), prominente homerista en Alejandría, aplicó criterios organizativos con fines epistémicos que contribuían a elucidar los términos homéricos. Apreciando relaciones intratextuales y cancelando apreciaciones extraliterarias, sus principios metodológicos instaban al conocimiento contextual de cada término, así como al conocimiento integral de las epopeyas homéricas, salvaguardando la consistencia entre *Iliada* y *Odisea* mediante la atetización de los versos que narrasen versiones contradictorias.¹⁰³

En la Roma tardorrepública, Lucrecio efectúa una reflexión metaliteraria al determinar programáticamente su tema *de rerum natura* (DRN I.25). Tal como están dadas, las abundantes autorreferencias de su poema prueban un proceso de textualización de la naturaleza,¹⁰⁴ habida cuenta de que Lucrecio expresa su concepción del lenguaje como reflejo de la naturaleza en una analogía alfabética (DRN I.196-8, 823-9 y 907-14; II.688-99 y 1013-22), según la cual las letras, tal como los *elementa* primordiales de las cosas, son indivisibles e intersustituibles (igual que ‘στοιχεῖα’ en el griego clásico, ‘*elementa*’ tiene una acepción lingüística: para la gramática son letras). Tratándose de un modelo atomista aplicable incluso a la estructura del lenguaje, la ciencia acerca del origen y evolución de las palabras, la etimología, deviene una “atomología”.¹⁰⁵

En elaboraciones medievales tales como los artículos escolásticos, el empleo del (semi)impersonal *dicitur*, homólogo al aristotélico λέγεται, también asume una perspectiva reflexiva sobre el vocabulario corriente, lo que conduce a enlistar las acepciones vigentes para la terminología de las distintas disciplinas en desarrollo. A través del Medioevo, los trabajos de glosógrafos, literatos y escoliastas evolucionaron progresivamente hacia la confección de diccionarios.¹⁰⁶

¹⁰³ Schironi (2019:77-85).

¹⁰⁴ Kennedy (2007[2000]:376-96).

¹⁰⁵ Friedländer (2007[1941]:352-3).

¹⁰⁶ Serrano Aybar (1977:61-106) y Boned Colera (2002:5-12).

0. Φύσις

0.ii.1.b. φυή y φυά en la lexicografía etimológica medieval

Habida cuenta de la vastísima multivocidad de φύσις y su versión latinizada, así como de su labrada tradición en las definiciones antiguas y medievales,¹⁰⁷ con una marcada impronta de la autoridad aristotélica hacia la Baja Edad Media,¹⁰⁸ resulta pertinente examinar los lexemas habitualmente empleados en la poesía griega arcaica, a saber: el jónico-épico φυή y el dórico φυά. Estos lexemas siempre fueron explicados entre los derivados de φυ, el primero con un significado equivalente a “naturaleza física” de un cuerpo con cierto crecimiento consumado, como hasta ahora. Al respecto, hay pruebas provenientes de los escolios, glosas, gramáticas, comentarios y diccionarios de la Antigüedad y el Medioevo.

Desde la Antigüedad, los *Escolios a Ilíada y Odisea* ofician diversas paráfrasis -que se analizarán en cada cita *ad loc.*- y remiten al desglose de ‘φυήν’ en [Od. 8.134-5](#).¹⁰⁹ El *Escolio a Trabajos y días* aclara el sentido de ‘φυή’ apelando a la “grandeza” (μέγεθος) y “juventud” (ήλικίαν). Juan Tzetzes (s. XII) agrega la etimología (< φύω), advirtiendo además la metáfora con árboles y vegetaciones nacidos (φυομένων).¹¹⁰ En un *Escolio a Opiano* se manifiestan múltiples definiciones: además de la recién menciona ‘ήλικίαν’, ofrece “cuerpo” (σῶμα) o “extensión” (ἐκτασιν),

¹⁰⁷ Ejemplos de definiciones medievales: *Liber de Pers. et Duab. Nat.* (antes atribuida a Boecio *Cons. Phil.*) *Contra Eyt. et Nest.*, cap. I; Atanasio de Alejandría (s. IV), *Patrologia Graeca* XXVIII, en su espúreo *Liber de definitionibus*; Isidoro de Sevilla (s. VI-VII), *Isidori... Etym.*, XI, i; Anastasio Sinaíta (s. VII), P. G. LXXXIX, *Viae Dux*, cols. 55, 57; Rábano Mauro (s. VIII-IX), *De Univ.*, P. L. CXI, Lib. VI, col. 137; Alain de Lille (s. XII), P. L., CCX, *Liber in Dist. Dict. Theol.*, col. 871 y *Sermo de Spiritu Sancto*, col. 22ID; *cfr. Contra Haer.*, I, xl, col. 345D; Hugo de San Víctor (s. XI-XII), CLXXVI, *De Bestiis et Aliis Rebus*, III, lix (col. 119); CLXXVII, *Eruditio didasculi*, I, xi (cols. 748-9); Vincent de Beauvais (ca. s. XII-XIII), *Speculum Naturale*, 1473, II, xviii; Alberto Magno (s. XIII), en sus paráfrasis a Aristóteles, *Phys.*, II, i-iii; Giovanni Boccaccio (s. XIV), *Περὶ γενεαλογίας θεῶν*, pp. 2-4. Véase Knowlton (1920:227.n6), con las respectivas ediciones.

¹⁰⁸ Las definiciones aristotélicas de Met. Δ[5], incluidas las de φύσις ([1014b16-1015a19](#)), fueron muy influyentes en la Baja Edad Media. Tomás de Aquino (s. XIII) apela a la multivocidad de φύσις / *natura* en *S. Theo.* I-II, q.10, a.1, co y III, q.ii, a.1, co, y en *Script. in 4 lbr. a Sent. Mag. P. Lombardi*, II, dist.xxxvii, q.i, a.1, co y III, dist.v, q.i, a.2, co.

¹⁰⁹ *Sch. vet. in Il.* 1.115.5-6: ὥς τὸ “φυήν γε μὲν οὐ κακός ἐστι / μηρούς τε κνήμας τε καὶ ἄμφω χεῖρας” (θ 134-5). Se encuentra en códices pertenecientes a la familia b y en el *Codex Townleianus* (s. XI). Véase también *Sch. vet. in Od.* 6.152.3-4.

¹¹⁰ *Sch. in Op. et dies*, 128: ΦΥΗ*ν, τὴν ήλικίαν, παρὰ τὸ φύω, ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν φυομένων δένδρων καὶ βοτανῶν.



“composición de miembros” (μελοθεσίαν),¹¹¹ “crecimiento” (αὔξησις) y “configuración” (διάπλασις).¹¹² En un *Escolio a Esquilo* se recurre a metodología de índole gramatical, estableciendo una analogía entre dos paradigmas de derivación deverbal: πύθω, πύσω > πύστις, tal como φύω, φύσω > φύστις, φυή, φύσις.¹¹³

Atendiendo a cuestiones acentuales, el gramático Elio Herodiano (s. II-III) transmite el lexema entre los sustantivos deverbales (ῥηματικοί): φύω > φυή, tal como ἀκούω > ἀκοή.¹¹⁴ La misma explicación ortográfica se reencuentra en los diccionarios etimológicos a propósito de la ‘ο’ predesinencial en ‘ἀκοή’, diferente del diptongo ‘ου’ propio del tema verbal en presente.¹¹⁵ En un apartado de las *Partitiones*, ‘φυή’ figura parafraseada como “brote” (βλάστησις).¹¹⁶ Ejemplos paralelos de acentuación oxítone pueden leerse en Arcadio (s. V).¹¹⁷ Inversamente, “brote” (βλάστην) es definido como ‘φυήν’ por Hesiquio de Alejandría (s. V/VI),¹¹⁸ quien por otra parte ofrece equivalencias entre ‘φυήν’ y ‘φύσιν’ a juzgar por:

- i. la comparación de Agamenón ([II. 1.115](#));
- ii. la forma de dativo plural;
- iii. la definición de ‘φυή’ (“φύσις σώματος, ἡλικία”);
- iv. la forma de genitivo singular.¹¹⁹

¹¹¹ *Sch. (vet. et rec.) et gl. in Hal.*, Hyp. 1.147.7-9: **φυήν** ἡλικίαν, κατὰ τὴν ἑκτασιν τοῦ σώματος. **φυήν** μελοθεσίαν, τὸ σῶμα λέγει. 156.2: **φυήν** κατὰ τὸ σῶμα. 214.3: **φυή** μελοθεσία, ἡ ἡλικία. Hyp. 3, 493.2: **φυήν** τὴν ἡλικίαν.

¹¹² *Ibid.* Hyp. 767.5-6: [...] καὶ τοῦ **φυή** ἢ τοῦ σώματος διάπλασις· **κακοφυής** γὰρ ἀληθῶς ἢ **ἀφύη**. 639.1: **Φυή** τὸ σῶμα, ἡ αὔξησις, ἡ διάπλασις.

¹¹³ *Sch. rec. in Aesch., Pers.* 926.9-11 [P]. Al igual que los escolios más vetustos, entiende ‘φύστις’ como ‘ἔκφυσις’ y ‘γονή’. La otra definición, en *Arg. in marg. et gl. int.* 928.1, es ‘ἡλικία’. Puesto que no vuelve a ocurrir, la forma ‘φύστις’ probablemente sea errónea y fue rechazada por la mayoría de los editores modernos (Beardslee, 1918:08.n2), quienes segmentan ‘ταρφύς τις’.

¹¹⁴ Herodiano / Pseudo-Herodiano, *Περὶ ῥηματικῶν ὀνομάτων*, Vol. 3, 2, p. 902.2.

¹¹⁵ *Etym. Gen.* α, 343.3-4; también en *Etym. Mag.*, K p. 50.13 y *Etym. Sym.* (α - ἀμωσγέπως), Vol. 1, 222.32.

¹¹⁶ Herodiano / Pseudo-Herodiano, *Partitiones*, (Ἐπιμερισμοί), p. 147.1. Teognosto explica la misma regla ortográfica repitiendo algunos de los ejemplos en *Canones sive De orthographia*, sec. 138.2.

¹¹⁷ Arcadio, *De acc.* [Sp.], *Ἐπιτομή τῆς καθολικῆς προσφῶδιας Ἡρωδιανοῦ*: ...τὰ δὲ ὀξύνεται <φυή> καὶ <Φλυή> [...].

¹¹⁸ Hesiquio, *Lex.*, β, 677.1.

¹¹⁹ *Ibid.* i) ο, 1577; ii) φ, 945 <φυσῆς> φύσεσι; iii) 956 <φυή> φύσις σώματος, ἡλικία; iv) 958 <φυῆς> φύσεως.

En el diccionario de la Suda (s. X), la forma plural *φυαί* se halla bajo la entrada “Paulo”, explicando la naturaleza dual de Cristo. En la entrada para ‘*φυήν*’, también documentada en acusativo, recupera la definición de “Brote. Crecimiento de la juventud”, sin explicitar la relación etimológica con el verbo, pero agregando una frase conjugada con un perfecto cognado (*πέφυκε... ή φυή*): “Y para ti curvada **nació la naturaleza física** de los dedos que esperaban ser rectos”.¹²⁰ No contamos con información directa de la entrada <*φυή*> en las elaboraciones del etimólogo Orión de Tebas (s. V), aunque sí constan otros cognados. Tampoco en el diccionario de Focio (s. IX), puesto que después de ‘*Φορητῶς*’ comienza una laguna prolongada hasta la entrada de ‘*Ψιλεύς*’, ni en el *Etymologicum Genuinum* ni en el *Symeonis*, que, aún perdidos en su mayoría, remiten a *φυή* a partir de ciertos derivados, del mismo modo que el *Etymologicum Magnum*, único diccionario del período bizantino en el cual permanece registrada *φυά*.¹²¹

El *Etymologicum Genuinum* (s. IX), bajo la entrada <*Ἀφύη*>, un pececito (*ἰχθύδιον*) que recibe su nombre porque no crece mucho (*φύω* > *φυή* καὶ *ἀφύη*), remite a Dídimο indicando que la alfa privativa no apunta a calificar “lo feo”,¹²² apoyándose en el pasaje de una comedia precisada en el *Etymologicum Symeonis* (s. XII).¹²³ Sumando un pasaje de Opiano, en términos similares se define en el *Etymologicum Magnum* (s. XII),¹²⁴ que agrega la entrada <*Ἀφυής*> (oxítono), también formada por alfa privativa ante ‘*φυή*’, consignando un pasaje de la *teichhoskopía* ([Il. 3.208](#)).¹²⁵ Así también lo había transmitido el *Etymologicum Gudianum* (s. XI-II), con el agregado

¹²⁰ Suda, *Lex.*, φ, 816.1-2: <**Φυήν**> βλάστησιν, αὔξησιν ἡλικίας. κυρτὴ δέ σοι **πέφυκε** καὶ τῶν ὀρθίων εἶναι δοκούντων ἢ **φυή** τῶν δακτύλων.

¹²¹ *Etym. Mag.*, K p. 397.5: <**Εὐρυφυές**> ὄνομα παρὰ τὸ εὐρὸν καὶ τὸ **φύω**· ἐξ οὗ **φυά** τὸ **φυτόν**.

¹²² *Etym. Gen.* α, 1495.4-7: εἴρηται δὲ παρὰ τὸ μὴ εἰς μέγεθος ἀεὶ **φύεσθαι**· **φύω** **φυή** καὶ **ἀφύη**. ὁ δὲ τὴν κωμικὴν λέξιν συναγαγὼν (Didym. fr. novum) φησιν, ὅτι **ἀφύη** εἴρηται ἢ μὴ **πεφυκυῖα** τοῦ <α> τὸ κακὸν σημαίνοντος AB, / Sym. 1646, EM 2194. *Orio.

¹²³ *Etym. Sym.* (ἀνακωχῆς - βώτορες) Vol. I, p. 348.19-22. El pasaje de Aristófanes es *Eq.* 645.

¹²⁴ *Etym. Mag.*, K p. 179.36-42.

¹²⁵ *Ibid.*, K p. 179.34-5.



εὐφυῆς δὲ ὁ πανοῦργος καὶ σκώπτης;¹²⁶ aunque en esta compilación no figura el pequeño pez (Ἀφύη, paroxítono), sí se conserva el lexema ‘φυή’, en acusativo, acompañado por una explicación de su acento oxítono, excepcional respecto de otros bisílabos con ‘υ’ seguida de ‘η’. Reconocido un eolismo, el término es calificado como “bien puesto” (ἡ εὐθεῖα ἡ φυή) y entendido como “configuración” (ἀνάπλασιν) y también “porte” (ἔξιν) del cuerpo.¹²⁷ El *Zonarae Lexicon* (s. XII-XIII) -erróneamente atribuido a Zonaras- presenta para ‘φυή’ una entrada distinguida de las 18 correspondientes a ‘φύσις’,¹²⁸ articulando algunos de los sentidos ya notados (“El brote. El crecimiento de la juventud”) y la vinculación con φύω.¹²⁹

En resumen, la evidencia disponible en la manualística antigua y la lexicografía medieval ofrece diversas definiciones de φυή en el sentido de “naturaleza física”, es decir, de la corporalidad. Su inclusión en la familia de palabras de φύω conformaba la *communis opinio*.

0.ii.1.c. Modernidad y Siglo XX (estudio contextual y estudio de formas derivadas)

El contenido lexicográfico del *Thesaurus Graecae Linguae* (TGL) compilado por Stephanus Estienne (1572) presenta lexemas acompañados con frases breves sin mayores referencias, eventualmente citas y cierta información etimológica. La metodología no difiere de la exegética judeocristiana empleada por Spinoza durante

¹²⁶ *Etym. Gud.* α, 247.8-11: <Ἀφυῆς> ἐκ τοῦ φυή[ς], ὃ σημαίνει τὸν τρόπον καὶ τὴν θέσιν, <Γ 128> “ἀμφοτέρων δὲ φυῆν ἐδάην,” [καὶ] μετὰ τοῦ στερητικοῦ <α> ἀφυῆς, οἶονεὶ ὁ κακότητος. εὐφυῆς δὲ καὶ εὐμαθῆς διαφέρει· εὐμαθῆς μὲν ὁ καλῶς μανθάνων, εὐφυῆς δὲ ὁ πανοῦργος καὶ σκώπτης. También en *Etym. Par.* α, 57.1.

¹²⁷ *Etym. Gud.* φ, 558.45-50: <Φυῆν> ἡ εὐθεῖα ἡ φυή· διάτι ὀξύνεται; τὰ εἰς ἡ λήγοντα θηλυκὰ δυσύλλαβα, τῷ υ παραληγόμενα βαρύνεται, οἶον, δύη ἡ κακοπάθεια, λύη ἡ ἀπορία, γύη μέρος ἀρότρου, ψύη μέρος σώματος· πλὴν τοῦ φυῆ, σημαίνει δὲ τὴν ἀνάπλασιν καὶ ἔξιν τοῦ σώματος καὶ πλυή, ἔστι δὲ δῆμος Αἰολικόν.

¹²⁸ Pseudo-Zonaras, *Lex.*, φ, pp. 1828.16-1832.4.

¹²⁹ *Ibid.*, φ, 1828.2-3: <Φυή> ἡ βλάστησις. ἡ αὐξησις ἡλικίας. παρὰ τὸ φύω. ≈ *Etym. Mag.* K p. 801.50-1 (sin artículos) = *Lexica Segueriana, coll. (recensio aucta e cod. Coislin. 345)*, φ, 410, 2: <φυήν> βλάστησιν. αὐξησιν ἡλικίας (sin precisar el origen de verbal).

el siglo XVII.¹³⁰ A fines del siglo siguiente, el primer diccionario moderno de griego clásico -con salida a una lengua moderna-, confeccionado por Schneider (1797-8), fue pionero en ofrecer extensas citas ejemplificando el significado, en su mayoría restringidas a la épica arcaica. Passow (1831) amplió el rango temporal de los contextos atestiguados a fin de brindar para cada palabra una historia de vida [*Lebensgeschichte*], metodología seguida por Liddell y Scott (1843),¹³¹ quienes sin embargo en la lista de acepciones anteponen el sentido estimado más literal, en detrimento de la cronología estricta (la entrada para φύσις está encabezada por el [Fr. 8](#) de Empédocles, mientras que el ejemplo homérico, con otra traducción, está ubicado después de las elucidaciones revisadas de Platón y Aristóteles, entre otros pasajes). Con sus respectivos criterios organizativos, los lexicógrafos modernos precisaron la información de sus entradas mediante citas textuales que proveen la principal evidencia para determinar el significado (Fraser, 2008:55).

La tradición hermenéutica del siglo XIX prescribía interpretar parte y todo en su relación recíproca. Con el advenimiento de la tradición semántica contemporánea, a partir de Frege, esta intuición fue filosóficamente formulada como Principio de Contexto: el significado de la parte depende del significado del todo.¹³² Wittgenstein suscribe al Principio de Contexto en el *Tractatus Logicus-philosophicus* (1921: 3.3 y 3.314) y en sus póstumas *Investigaciones Filosóficas* (1953) esgrime argumentos

¹³⁰ Animado por el ímpetu luterano que habilitaba la interpretación personalizada de las Sagradas Escrituras, en el *Tractatus Teologico-politicus* (VII.99-102) Spinoza reglamenta un método exegético que dictamina en resumen: 1° Contener la naturaleza [*naturam*] y propiedades de la lengua en que habían sido escritos los libros; 2° Recoger las sentencias de cada libro y reducirlas a temas capitales; 3° Describir las vicisitudes de los autores y la transmisión de cada libro. Aplicado a la *Biblia* esclarece, entre otras, nociones vinculadas a la naturaleza. La naturaleza se revela como objeto de comprensión filosófica en *TIE* I, v14 [14].

¹³¹ Liddell y Scott (1843:v-vi): “make each article a History of the usage of the word referred to”.

¹³² Frege (1884, sec.60). El Principio de Contexto es un axioma metodológico aplicado a la Matemática. Su reverso complementario es el Principio de Composicionalidad: el significado del todo depende del significado de las partes. El dualismo semántico concibe, como subprincipios, sus aplicaciones restringidas al sentido [Sinn] solo o bien a la referencia [Beziehung] sola. Frege (1892:32-3) ejemplifica, mediante el personaje Odiseo, el estatus correspondiente a entidades ficcionales: tienen sentido pero carecen de referencia. Es el Subprincipio de Contexto del Sentido, estrictamente hablando, el que subyace en el examen de la tradición hexamétrica, mientras que el Subprincipio de Contexto de la Referencia opera en la himnodia y el género lírico, dadas las referencias a la ocasión de performance y las abundantes autorreferencias poéticas.



rivalizando contra el atomismo semántico, es decir, la concepción del significado como entidad simple (tanto contra la variante russelliana como frente a los resabios legibles en el propio texto tractariano).¹³³ Un aforismo de Firth (1957:179) determina el siguiente criterio: “Usted deberá conocer una palabra por la compañía que ella mantiene”. En el marco de discusiones epistemológicas, las concepciones contextualistas del sentido son también conocidas como “holismo semántico”. En la literatura filosófica de las últimas décadas del siglo XX, Lang (1985) compara la *Física* de Aristóteles y su recepción en función de sus respectivos contextos científicos como ejes decisivos y Welch (1987), desde los estudios retóricos, analiza φύσις recurriendo al concepto de palabras-clave [keywords], las cuales cobran sentido primaria o únicamente en relación al uso y otras partes del lenguaje.¹³⁴ Strawson redirigió los intereses de la filosofía analítica hacia la metafísica en su libro *Análisis y Metafísica* (1992:19-28), donde desarrolló la metodología de “análisis conectivo”, esto es, el modelo de elucidación mediante conexiones establecidas en una trama conceptual. Quine (1992:58) consideraba que los diccionarios no tratan palabras aisladas, sino que “enseñan los usos de las oraciones”.

Analizando las relaciones sintáctico-semánticas operantes en torno a una palabra, el examen del contexto oracional es el primer principio metodológico empleado por la tradición lexicográfica, que determina el significado mediante citas textuales (desde Aristóteles, que en la quinta definición de φύσις cita el [Fr. 8](#) empedócleo). El segundo principio metodológico consiste en revisar relaciones paradigmáticas, estudiando términos cognados (también desde Aristóteles, que en la primera definición asocia φύσις a la familia de φῦ). De acuerdo con Chadwick (1996:21), en todos los idiomas “casi todas las palabras pertenecen a familias” y los parecidos

¹³³ Wittgenstein también identifica la profundidad filosófica con la gramatical (§111), particularizada en una comparación de la filosofía con la ortografía (§121), disciplina cuyo nombre proviene de la antigua ὀρθωσις.

¹³⁴ Welch (1987:194): “Keywords have meaning only or primarily in relation to their use and to other parts of language”.

0. Φύσις

de familia contribuyen a determinar el significado; luego, el método de análisis contextual puede ser combinado con el análisis de las formas derivadas para obtener el significado de cada lema (pp. 3-6 y 20-3).

Desde su aplicación como figura poética, el recurso de relacionar una palabra con otra revelando su procedencia etimológica está atestiguado en la literatura arcaica, ya que tanto las sagas homéricas como la poesía rural hesiódica ofrecen ejemplos de términos cognados con $\varphi\upsilon$.¹³⁵ A través de los siglos, el desarrollo científico fue modificando el rango de lexemas derivados de $\varphi\upsilon$, por lo que es menester precisar los parámetros fijados por la crítica reciente para consignar el conjunto de lexemas contemporáneamente identificados como cooriginarios.

¹³⁵ [Il.](#) [2.363](#), [2.628](#), [4.483-4](#) y [15.528-30](#); [Od.](#) [5.477-81](#), [7.114-9](#), [9.108-9](#), [24.227](#), [236](#), [242](#) y [246](#); [HHDem.](#) [8-12](#) y [HHAp.](#) [55](#); Hes. [Op.](#) [781-2](#).



0.ii.2. Estado de la cuestión en la lexicografía etimológica

En el estado actual de la lexicografía etimológica, se acepta que el precedente indoeuropeo para la raíz ‘φῡ’ pertenecía al paradigma del verbo ‘ser’,¹³⁶ y así fue heredado en múltiples idiomas (Pokorny, 1959: Vol.1, 146-50). Sin poderse determinar la coloración de la laringal, la raíz ‘*bhū-’ se analiza teóricamente como *bhew-ə-, *bhūw-eə-, *bhu-ə- (Chantraine, 1999[1968]:1235), *bhuH- (Sihler, 1995:548), *b^heh₂u- (Beekes, 2010:1597) y *b^hh₂u-ie- (Kroonen, 2013:71).

La hipotética raigambre indoeuropea para el tema largo ‘*bhū-’ se sustenta en el sánscrito y el latín; también en griego (aoristo atemático ἔφῡν, pretérito perfecto πέφῡκα) los temas verbales y nominales reposan, en principio, sobre el grado largo ‘φῡ-’ [A]. La abreviatura a ‘φῡ-’ se explica, ante vocal [B], por efecto del hiato, y ante consonante [C], por analogía. El tema de presente no manifiesta el carácter disilábico de la raíz *bheu-/ *bhū-, ni en el presente de grado pleno [sánscrito *bhāvati*] ni de grado cero [φύομαι, factitivo φύω], tampoco en el eolismo -más precisamente, del dialecto lesbio (Pokorny, 1959: Vol.1, 147)- con sufijo iod [*-y^e/o- < φύίω, lat. *fio*].¹³⁷ A partir del sufijo *-tei- provino el griego -σις, que confiere la significación de una “noción abstracta de proceso concebido como realización objetiva”,¹³⁸ y que derivó en sustantivos femeninos.¹³⁹

¹³⁶ Pokorny (Vol.1, 1959:340). Castello (2011:172): “se encuentra una de las dos raíces indoeuropeas que formaban parte del paradigma del verbo *ser*, y que flexionaban ambas como verbos eventivos: mientras que *H₁es- se usaba para la conjugación de los tiempos de presente/imperfecto (griego *es.tí*, latín *es.t*), *bhū- era aorística y es la que encontramos en *phýo*. Se ha destacado la peculiaridad de que un verbo inherentemente estativo (‘ser, existir’) flexione como eventivo, e incluso la emergencia misma de un paradigma aorístico, dado que la noción básica del verbo parecería excluir la idea de un aspecto puntual. La explicación parece radicar en que la significación original del aoristo puntual *bhū- fue la de ‘llegar’, es decir, ‘llegar a la existencia’”.

¹³⁷ Chantraine (1999:1233-5).

¹³⁸ Benveniste (1948:80-1). Si bien en esta clase de sustantivos predomina la rección objetiva desde los poemas homéricos, γένεσις y φύσις acompañados por genitivos subjetivos constituyen excepciones genuinas, puesto que las respectivas raíces indoeuropeas carecían de un valor transitivo y por lo tanto no podían transferirlo a sus derivados abstractos.

¹³⁹ Castello (2011:172) observa que, de entre los dos indoeuropeos, en griego “el sufijo *-tei- ha sido el más fecundo: tomó un desarrollo casi ilimitado para crear, bajo la forma -σις (recuérdese que *t* tiende a devenir *s* delante de las vocales prepalatales, *e*, y sobre todo *i*) nombres de acción femeninos”.

0. Φύσις

En cuanto a criterios etimológicos aplicados al dominio de la Onomástica, la obra sistematizada por Fick a fines del siglo XIX, ampliada por su discípulo Bechtel hace poco más de un siglo, permanece reconocida por la literatura académica reciente (Matthews, 2000:6).

Entre las etimologías inciertas, además de la platónica $\psi\chi\eta < \phi\upsilon\sigma\iota\nu \ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$, Eustacio de Tesalónica ofreció otra derivación inspirada en la dinámica del soplo vital: $\phi\upsilon\sigma\acute{\alpha}\nu > \phi\upsilon\sigma\eta\sigma\iota\varsigma > \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$.¹⁴⁰ La síncope resultaría eufónica para el oído del arzobispo, ya que la pronunciación bizantina iotizaba la ‘η’ generando una repetición cacofónica entre las últimas sílabas [*physisis* > *physis*]. Sin embargo, actualmente no se puede determinar con exactitud la raíz de $\phi\upsilon\sigma\alpha$ (Beekes, 2010:1600). Los diccionarios bizantinos asociaron a la familia de φύσις el lexema φύλοπις (combate), a partir de una metáfora entre el combate y la acumulación de hojas (φύλλα),¹⁴¹ pero refutadas las diversas hipótesis de reconstrucción, su etimología permanece actualmente desconocida.¹⁴² Desde el diccionario de Orión, al menos, se suponía que φύλλον habría derivado de φύω.¹⁴³ Sin embargo, la lingüística comparada advierte en el cognado latino ‘*folium*’ otra vocalización, que se explica a partir de un antecedente indoeuropeo **bh^uliom* / **bh^ulyo-* / **bh^ulio-*.¹⁴⁴ La ‘u’ reducida no hace parte de la raíz, sino que funciona como vocal de apoyo excepcional -la habitual ante líquida es ‘α’-, producida por influjo labiovelar del fricativo ‘φ’.¹⁴⁵ Por su parte, φῑτυ fue previamente comparado con el latino *fit*, pero este probablemente representa el protoindoeuropeo **b^hHu-*ie*/o-* y, además,

¹⁴⁰ *Comm. ad Hom. Il.* III.268.3; 506.22-7; *Comm. ad Hom. Od.* I.30.10-2. Cesaretti (1987:141-3) propone un antecedente estoico para esta etimología y remite a *de communibus notitiis adversus Stoicos*, en *Moralia* de Pseudo-Plutarco, Vol. XIII.2.

¹⁴¹ *Etym. Gud.*, φ, 559.32-4; *Etym. Mag.*, K p. 802.34-5.

¹⁴² Chantraine (1999:1233). Otra etimología antigua lo entendía como un compuesto de φύλον + ὄπα (ὄσσα), pero lo esperable habría sido *φύλωπις (Beekes, 2010:1597).

¹⁴³ *Etym. Or.*, φ, 159.10-1; *Etym. Gud.*, φ, 558.52-3; *Etym. Mag.*, K p. 802.35-8, 802.41-4; *Ps. Zon.*, φ, 1833.6.

¹⁴⁴ Respectivamente, Pokorny (1959:Vol.1,122), Chantraine (1999[1968]:1232) siguiendo a Ernout-Melliet, y, finalmente, Güntert (1916:32).

¹⁴⁵ Lejeune (1987[1972]:206, §211.n1), el fenómeno fonético es comparable con ‘μύλη’.



la alternativa de una disimilación (*φῶτυ > φῖτυ) es incierta (Beekes, 2010:1575). Finalmente, el lexema σταφυλή presenta una etimología oscura (Chantraine, 1999:1045).

0. Φύσις

0.iii. Este estudio

Antiguamente, la metodología lexicográfica analizó cada lexema en su contexto próximo y mediante el estudio etimológico, procedimientos preservados y perfeccionados por la filología alejandrina. Actualmente, la lexicografía -teórica y práctica- del griego clásico asume como matriz epistemológica a la filología, integrando la investigación de naturaleza hermenéutica e histórico-filológica con los fundamentos formales y técnicos que brindan nociones de etimología, semántica y cuestiones morfosintácticas.¹⁴⁶

Atendiendo a la metodología empleada por la tradición lexicográfica, 1º Estudio contextualizado de los lexemas (relaciones sintagmáticas) y 2º Estudio de su familia de palabras (relaciones paradigmáticas), se realiza el relevamiento de los lexemas derivados de φύ en los *corpora* de textos versificados y completos, desde Homero (VIII/VII a.C.) hasta Píndaro (VI-V a.C.). Se estudia especialmente los lexemas φύη, φύσις y φύά, examinando la lexicografía específica correspondiente al autor, además de escolios y glosas, así como comentarios bizantinos y contemporáneos.

Las nociones de φύη, φύσις y φύά son interpretadas en función del sentido específico que ofrece cada *corpus*. Por ejemplo, aplicado al *corpus* de diccionarios (0.ii.b, extensible a φύσις en Historia 0.i.1 y Estado de la cuestión 2), en la medida en que ofrecen definiciones recurriendo a la familia de palabras (φύ pertenece a φύη y su familia) y/o consignando citas (φύη pertenece al contexto de Il. 1.115, etc.),

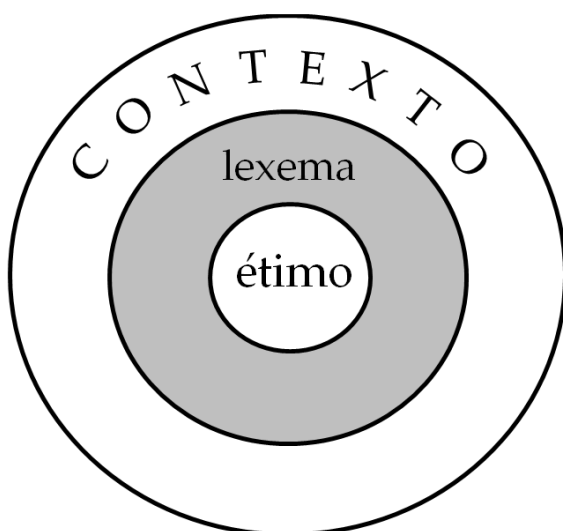
¹⁴⁶ Giannakis, Charalambakis, Montanari y Rengakos (eds., 2018: Pref.): “All studies apply a philological approach in the broad sense of the term, be it on matters of a more general hermeneutical and historico-philological nature or on rather formal and technical ones such as etymology, semantics or morphosyntactic issues”.

Las atribuciones cruzadas al habla de los dioses (*Od.* 10.303-5), al habla humana (Emp. *Fr.* 8), a quienes escribieron *περί φύσεως* (*De prisca med.* 20.3-6) o hablaron de ello (*Leg.* 891c8-9), etc., incluyen al término “φύσις” en una comunidad lingüística más amplia, un registro constitutivo de su sentido. La filosofía, la filología y la lexicografía en sus respectivos esclarecimientos efectuaron el estudio etimológico y el estudio contextualizado de los lexemas, en particular de φύσις. Aunque en la discusión contemporánea hay aproximaciones más etimologistas y otras más contextualistas, independientemente de las distintas interpretaciones asumidas por cada especialista en relación a cada principio (interpretar distintos aspectos a partir de la misma etimología o del mismo contexto), todos validaron ambos principios metodológicos de manera más o menos explícita en la teoría y, en la práctica, de manera unánime.



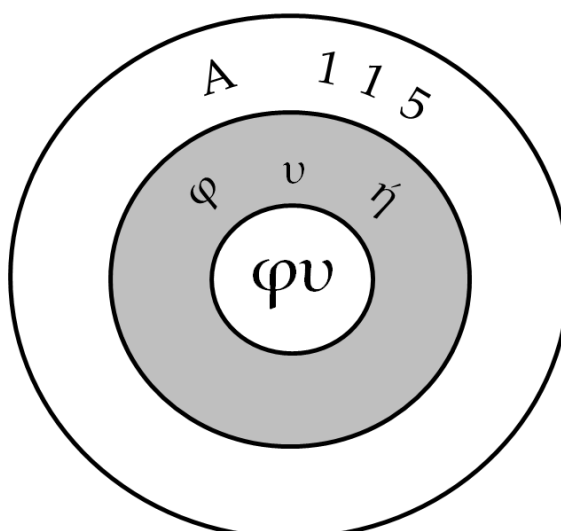
en un modelo de elucidación lexicográfica los dos principios metodológicos, que constituyen el sentido, cooperan en la definición: la etimología, que (por Principio de Composicionalidad) brinda el sentido intrínseco de un lexema, y el Principio de Contexto, que precisa su sentido extrínseco. Para cualquier definición lexicográfica completa (las definiciones parciales no contradicen esto y además pueden ser completadas), esta interpretación es verdadera y por lo tanto constituye una interpretación modelo al interior de la lexicografía.

Modelo de elucidación lexicográfica



El étimo pertenece al lexema, [Ppo. Composicionalidad]
que pertenece al contexto [Ppo. Contexto]

Ejemplo de φυή



El étimo φ υ pertenece al lexema φ υ ή,
que pertenece al contexto de Il. 1.115

Modelo verificado, entre otros, por:

Escolios Antiguos (I a.C. - I d.C.)
Diccionario de Hesiquio de Alejandría (V/VI)
Diccionario de la Suda (X)
Liddell - Scott - Jones (XIX-XX)

0. Φύσις

En cada capítulo se demostrará un modelo de elucidación que expresa una aproximación diversa en el esclarecimiento del mismo lexema, brindando información variada y específica:

I. Antítesis {φυ pertenece a φυή (φῦλον, φυτόν, etc.) en contexto *post mortem*}

Existe un contraste semántico entre etimología y contexto.

II. Análisis {miembros (μηροί, χεῖρες, etc.) pertenecen a φυή, que pertenece a χαρίεντα}

Se recurre a merónimos (o hipónimos) e hiperónimos (u holónimos).

III. Etimología {una propiedad 'x' pertenece a la φυή de un nombre propio 'X'}

Propiedad y nombre propio son cognados, la correlación se funda en su φυή.

IV. Genética {entraña un origen toda φυή, que pertenece a un γένος}

Cada φυή es determinada a partir de su origen.

V. Física {descripción se predica de un *definiendum*, por φυᾶ}

La naturaleza como causa es el criterio de definición por excelencia.

Al final, en las conclusiones de cada capítulo, consta el conjunto de definiciones extraídas de cada *corpus*, verificando el modelo de elucidación correspondiente. Además, se atiende a las connotaciones autorreferenciales involucradas en la noción de φυή o φυά y, por su parte, φύσις con una anáfora como complemento también equivale a un significante vacío ([Od. 10.303](#), φύσιν αὐτοῦ ≈ ∅). Formalmente, el razonamiento lexicológico de cada modelo de elucidación se dispone como un silogismo: si *definiendum* y *definiens* son premisas, *definitio* es su conclusión.

0. φυή, φύσις y φυά	<i>definiendum</i>
1. Estudio contextualizado	<i>definiens</i>
2. Estudio de familia de palabras	<i>definiens</i>
3. Conclusiones = Definiciones	<i>definitio</i>

I. Más allá de la muerte

No existe en la épica homérica un término que designe toda la Naturaleza.¹ No obstante, la trascendencia de φύσις en la recepción de sus versos es reconocible entre los filósofos desde la Antigüedad, tanto griega como romana. Habida cuenta de que la sabiduría (σοφίη) consiste en el conocimiento κατὰ φύσιν, Heráclito consideró que Homero llegó a ser más sabio (σοφώτερος) que todos los helenos. Tras citar un pasaje de *Ilíada*, el ateniense de *Leyes* comenta que Homero había difundido palabras dichas según un dios (κατὰ θεόν) y según la naturaleza (κατὰ φύσιν).² Su talento es distinguido por Aristóteles como el resultado de alguien que parece conocer bellamente (ἔουκεν καλῶς ἰδεῖν) mediante la técnica (διὰ τέχνην) o, lo que es más probable, mediante la naturaleza (διὰ φύσιν),³ la cual por otra parte enseña qué metro utilizar en concordancia con la extensión de una obra.⁴ Metrodoro había sido pionero en interpretarlo según la φυσικὴν πραγματείαν (Diog. L., II.11.7-8). Más aún, en palabras de Lucrecio, Homero fue quien “comenzó a explicar la naturaleza de las cosas con sus dichos” (*coepisse et rerum naturam expandere dictis*).⁵

¹ Véase Vivante (1966:149-50). Excepto una breve lista con la fauna que habitaba los médanos del Banco Caistro (*Il.* 2.459-63) y más allá de epítetos convencionales, Homero prescinde de detalles en la presentación de espacios naturales: despliega entidades indeterminadas, generales, distribuidas solo en función de las acciones que articulan la trama. Sin embargo, subyace en su poesía cierta comprensión holística de la realidad, que está en la base de los frecuentes símiles entre hombres y animales o fenómenos naturales (pp. 155-70), la posibilidad de mensurar distancias o trayectos perceptibles (pp. 170-9), así como también el entramado de epifanías y actividades divinas que dan cuenta de la mutabilidad medioambiental (pp. 179-90).

Bonnafé (1984:6) hace extensible a Hesíodo la carencia de un término que designe la Naturaleza. La tesis de máxima, retomando los lineamientos de Collingwood (1945:43-54), considera que una tal representación universal u holística de la Naturaleza es absolutamente ajena a la literatura arcaica (Macé, 2013:3-7) hasta Píndaro inclusive (Le Meur-Weissman, 2015:13-4).

Contra todo lo antedicho, *cfr.* [VI.n11](#) (Conclusión).

² *Leg.* 681e1-682a2 cita *Il.* 20.216-8, donde Eneas se remonta al estadio anterior a Dárdano y la fundación de Ilión, confrontándolo con *Od.* 9.112-5 [680b5], donde se describe el estilo de vida anómico entre los Cíclopes.

³ *Poet.* VIII.1451a22-4. Sinnott (2006:63.n212) argumenta que la ausencia de una τέχνη pauta en el sentido aristotélico deja en evidencia que la segunda opción es la correcta: “En Homero tiene que haber obrado la naturaleza (*phýsis*) bajo la forma de «capacidad» o «talento» natural”.

⁴ *Poet.* XXIV.1460a2-6. Si bien el Estagirita distingue poesía de fisiología en función de sus respectivos contenidos, contra la costumbre preestablecida de identificarlas por el recurso común al hexámetro (*Poet.* I.1447b13-20 confronta Homero con Empédocles), el mismo tratado matiza esta escisión al asumir que la poesía es filosófica en la medida en que versa acerca de lo universal (*Poet.* IX.1451a36-b11).

⁵ *DRN* I.124-6. Lucrecio había fijado la temática de sus propios versos en estos términos (25, *ego de rerum natura pangere conor*). Sobre antecedentes épicos en Lucrecio, véase West (1969:23-34 ≈ 2007:289-99).

I. Más allá de la muerte

En la *Ilíada* se registran 65 palabras que comparten el étimo $\varphi\upsilon$, al menos una en cada canto.⁶ El tema bélico del poema constituye un contexto de tenor funesto que contrasta con la semántica vitalista de $\varphi\upsilon$. Esta tensión se trasluce en el hecho de que, en el contexto próximo de su última ocurrencia, los derivados de $\varphi\upsilon$ suponen siempre una o más muertes.

A continuación, se procede según la metodología lexicográfica expuesta en [0.iii](#). Haciendo hincapié en $\varphi\upsilon\eta$, el 1º Principio metodológico, Estudio contextualizado de los lexemas, será complementado con la recepción de los pasajes pertinentes por parte de comentaristas y otros literatos comenzando con los antiguos ([I.1.a](#)), para luego revisar en detalle las correspondencias intratextuales del lexema ([I.1.b](#)). En la segunda etapa, el Principio de Contexto se complementa con el 2º Principio metodológico, Estudio de la familia de palabras, en cinco secciones distinguidas por etimología ([I.2.a](#) $\varphi\upsilon\lambda$ - y [b](#) $\varphi\upsilon\tau$ -) y por clase de palabra ([I.2.c](#) adjetivos, [d](#) participios y [e](#) verbos).

El análisis integral permite concluir que, empezando la demostración por $\varphi\upsilon\eta$, la última ocurrencia de cada lexema cognado se encuentra en una circunstancia *post mortem*, extremando el contraste entre el contexto inmediato y el sentido intrínseco del étimo $\varphi\upsilon$. Este modelo de elucidación por antítesis se articula en una concatenación de anillos narrativos, analizados lexema a lexema.

⁶ Tomando como referencia la edición de Allen-Monro (1920, 3º ed.). Las variantes textuales son muy ligeras y no recaen sobre las formas derivadas de $\varphi\upsilon$ (excepto 15.519, reemplazado por otro de la familia) ni afectan en nada la semántica de cada lexema examinado, lo cual se verifica incluso en las variantes más relevantes, señaladas en notas cuando corresponda. Por otra parte, las tres instancias de $\varphi\upsilon$ actualmente relegadas al aparato crítico corresponden a una datación antigua: 11.815 [en $\mathfrak{P}^5$, papiro *Genavensis* (s. II a.C.), siguiendo la fórmula < $\epsilon\nu\ldots\varphi\upsilon$ > (véase [I.2.e](#))], 14.231a [añadida en S T $\mathfrak{P}^{59}$, papiro *Rylands 49* (s. III a.C.): < $\epsilon\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\varphi\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \varphi\upsilon\lambda\alpha\ \beta\rho\omicron\tau\omicron\nu\ \epsilon\pi'\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\iota\alpha\nu$ >, mientras que < $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \varphi\upsilon\lambda\alpha$ > en *Sch.*^T] y la variante de Aristófanes de Bizancio (s. III-II a.C.) para 14.474 [*A*^{imTil}: $\eta\ \pi\acute{\alpha}\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ <\acute{\rho}\alpha\ \varphi\upsilon\eta\nu>\ \acute{\alpha}\gamma\chi\iota\sigma\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\phi\acute{\kappa}\epsilon\iota$]. West (1998 y 2000) presenta sutiles variantes en los vocablos derivados de $\varphi\upsilon$, también relegadas al aparato crítico donde constan, además, alternativas para 9.130 y 15.530. Véase [Apéndice](#).

Visto que las instancias señaladas fueron excluidas del cuerpo del texto en las ediciones examinadas, no recibirán más tratamiento. Sin embargo, aun admitidas todas y cada una de las variantes, las conclusiones de este estudio no resultarían alteradas.



I.1. Estudio contextualizado de φυή

I.1.a. El lexema φυή y su recepción

Siempre en acusativo, se constatan cuatro instancias de ‘φυήν’ distinguibles en dos pares por su función sintáctica: dos veces según el uso más extendido en el resto de la tradición hexamétrica arcaica, el acusativo de relación ([Il. 1.115](#), [2.58](#), “en físico”), y dos veces como objeto directo con complemento genitivo ([Il. 3.208](#), [22.370](#), “conoció/contemplaron el físico de...”).⁷ En la *Iliada*, φυή designa físicos humanos, desde la primera ocurrencia del étimo, contextualizada en una comparación entre Criseida y Clitemnestra, con la preferencia proferida por Agamenón ante la asamblea aquea (1.113-6):

[...] καὶ γάρ ῥα Κλυταιμνήστρης προβέβουλα
κουριδῆς ἀλόχου, ἐπεὶ οὐ ἔθέν ἐστι χερσίων,
οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὐτ' ἄρ φρένας οὐτέ τι ἔργα.
ἀλλὰ καὶ ὥς ἐθέλω δόμεναι πάλιν εἰ τό γ' ἄμεινον·

[...] Y, pues, antes que a Clitemnestra la prefiero,
antes que a mi legítima esposa, porque no es inferior a ella,
no en talla ni **en físico**, tampoco en pensamientos, tampoco en obra alguna.
Pero aun así quiero darla de vuelta, si esto [es] lo mejor.

⁷ Beardslee (1918:7n.1), con la nomenclatura “accusative of specification”, instaló la apreciación según la cual, de entre 9 instancias homéricas de φυήν, apenas 2 no son acusativos de relación. Macé (2013:27) considera que este es un esquema empleado, como otros (δέμας, εἶδος, μέγεθος, etc.), con una formulación estandarizada: “Certains des termes permettant le mieux de décrire les corps des individus, chez Homère, ne sont ainsi utilisés que pour préciser une comparaison, en particulier à l'aide de l'accusatif de spécification, qui permet d'utiliser un substantif pour préciser un adjectif, lui-même souvent employé au comparatif ou au superlatif.”

Sin embargo, los pasajes homéricos que incluyen φυήν no suman 9, sino 10 (excluida la variante aristofánica consignada en la nota anterior). De estos 10 pasajes, el acusativo de relación corresponde a 7 ocurrencias ([Il. 1.115](#), [2.58](#), [Od. 5.212](#), [6.16](#), [6.152](#), [7.210](#) y [8.134](#)), mientras que 3 veces se trata de acusativos objetivos ([Il. 3.208](#), [22.370](#) y [Od. 8.168](#)), y se podría considerar, en cuarto lugar, el significativo caso de φύσιν ([Od. 10.303](#)), tampoco acusativo de relación sino objeto directo con su portador en genitivo. En suma, entre los dos usos la desproporción en favor del acusativo de relación decrece de 7/9 a 7/11, lo que se aproxima a la distribución equitativa que hallamos en *Iliada* (2/4 cada uso). La hipótesis que sostiene una preponderancia del acusativo de relación en el uso de φυήν se ajusta, empezando por la *Odisea*, al resto de la tradición hexamétrica arcaica, en la cual abunda de hecho el acusativo de relación ([HHApoc. 465](#), [HHHer. 31](#), [HHHaph. 201](#); [Th. 259](#), [355](#), [Op. 129](#) y [Sc. 88](#); contra un único acusativo objetivo en [HHHer. 331](#)), pero no aplica para la propia *Iliada*, donde ni siquiera existe diferencia numérica entre ambos pares de usos de φυήν.

I. Más allá de la muerte

La biografía homérica de Pseudo-Plutarco (s. II) no asigna indicios de vitalidad a *φύην*, sino a *δέμας*, que se identifica con el cuerpo animado,⁸ mientras que *σῶμα* corresponde al cuerpo sin alma, sin vida.⁹ Esta distinción *δέμας*-*σῶμα* fue retomada por el antólogo Juan Estobeo (s. V-VI) (*Anth.* I. ch. 41, sec. 10.6) y transmitida por los escolios (*Sch. vet.* D. 1.115.1-16 y *Sch. rec.* 1.115.1-11), constituyendo una tradición conocida hacia la época bizantina,¹⁰ vigente en la lexicografía aún hoy en día.¹¹ A partir de las citas al verso 115, desde los escolios antiguos (*Sch. vet.* D. 1.115.17) hasta el período bizantino (Eustacio, *Comm. ad Hom. Il.* I.98.14-5 y 265.12-3), las frecuentes definiciones de *φύή* mediante *σῶμα* y sus derivados, sin apelar a *δέμας*, sugieren que la coexistencia del alma no está necesariamente implicada en la noción de *φύή*, pero tampoco resulta incompatible según se infiere de esta cita, entre varias más referidas a personas y a divinidades vivas.¹²

Por otra parte, Luciano de Samosata (s. II) cita el verso 115 como corolario de una exposición acerca de la belleza femenina, en su integridad física (*δέμας... φύήν*) y moral (*φρένας... ἔργα*).¹³ Ciertos escolios suscriben el carácter estético de *φύή*,

⁸ *Vit. Hom., De Hom.* II.1368-74, οὐ δέμας οὐδὲ φύην [*Il.* 1.115, *Od.* 5.212 y 7.210]; δέμας δ' ἦϊκτο γυναικί [*Od.* 4.796, 13.288, 16.157, 20.31]; ἦ τοι ἐμὴν ἀρετὴν εἰδὼς τε δέμας τε [*Od.* 18.251 ≈ 19.124].

⁹ *Vit. Hom., De Hom.* II.1375-81, σῶμα δὲ οἶκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν [*Il.* 7.79, 22.342]; σώματ' ἀκηδέα κείται ἐνὶ μεγάροις Ὀδυσῆος [*Od.* 24.187]; σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μεγάρῳ κατελείπομεν ἡμεῖς [*Od.* 11.53].

¹⁰ *Comm. ad Hom. Il.* I.98.18-22. En las líneas subsiguientes, Eustacio advierte un contraejemplo para la distinción *δέμας*-*σῶμα* en función del alma: δέμας denota fuego, aun sin dinamismo psíquico (*Il.* 11.596 y 17.366).

¹¹ Liddell-Scott-Jones (1996:378) δέμας = “*bodily frame... the living body*”, para su aplicación a un cadáver (νεκρὸν δέμας) remite a *Batracomiomaquia* 106. Chantraine (1999:261-2) δέμας = «la forme corporelle, la stature d'un homme vivant parfois joint à εἶδος et φύην». Sobre lexicografía homérica, véase Meier-Brügger (ed.) (2012).

¹² Siempre referido a seres vivientes, ‘οὐ δέμας οὐδὲ φύήν’ ante cesura pentemímera se reitera en *Od.* 5.212 y 7.210; *HHAp.* 465; *Apol. Arg.* 2.37. El pasaje iliádico también fue reelaborado en afirmación por Quinto de Esmirna (s. III-IV) cuando, ante la tumba de Aquiles, Neoptólemo se autopedica parecido respecto a su padre (*Posthomerica* IX.60, σοὶ δέμας ἡδὲ φύην ἐναλίγκιον ἡδὲ καὶ ἔργα). Coricio de Gaza (s. V-VI) recupera los cuatro componentes en el *Epitalamio para Zacarías* (*Dialex.* 4 [V], sec.I, par.20.3, δέμας τε ἡδὲ φύήν ἀτὰρ φρένας ἡδέ τι ἔργα).

¹³ Véase *Retratos (Imagines)*, un diálogo entre Polístrato y Licinio, quien compone artes plásticas verbalizadas, saberes intelectuales y personalidades célebres para retratar con palabras una hermosísima mujer jonia, compatriota de Homero (*Im.* 15.8), la cual encarna el ideal de belleza física y moral (Nausícaa es uno entre muchos estereotipos). Al final, el esfuerzo encomiástico de Licinio se resume en la cita homérica (*Im.* 22.12-5). Aunque la identidad de la mujer jonia no se nombra en la obra, la crítica considera que se trata de Pantea de Esmirna, conocida en la época por su amorío con el emperador Vero (Navarro González, 1988:427).



parafraseada “lo bello a través de la totalidad” (*Sch. vet.* 1.115.4-5, τὸ δι' ὅλου κάλλος *cfr. Sch. rec.* 1.115.12, «φυήν» καλεῖ τὸ κάλλος),¹⁴ contextualizada en aquella fórmula que compila toda virtud femenina (*Sch. vet.* 1.115.1-2 ≈ *Sch. rec.* 1.115.12-3). En base a este pasaje, el diccionario de Hesiquio de Alejandría (s. V/VI) recurre a un cognado, consignando que φυήν equivale a φύσιν (*Lex. o.*, 1577). Por su parte, para esclarecer el sentido de φυή, los *Scholia vetera D* -errónamente atribuidos a Dimitrio- combinan una consideración física, mediante otro derivado de φύω, con la virtud (1.115.16-7, τοῦ σώματος εὐφυΐαν καὶ ἀρετήν). También Eustacio de Tesalónica (s. XII) entiende que el verso reúne toda virtud femenina (*Comm. ad Hom. Il.* I.98.14), pero sintetiza en φυή el atributo físico y ético (*Comm. ad Hom. Il.* I.98.13-6, φυή = τὸ εὐφυές = τὸ δεξιὸν τοῦ ἥθους), condición sin la cual “la belleza es una carnada sumergida sin anzuelo”.¹⁵ Tomás Magistro (s. XIII-XIV) ofrece el ejemplo de [Il. 1.115](#), arguyendo que φυή refiere no solo a la juventud (ήλικία), sino también a la gracia física (ή φυσικὴ χάρις [*cfr. Od. 8.167-8*]).¹⁶

Kirk (1985:65-6) opta por una división tripartita del verso: físico (δέμας... φυήν) -que según los escolios estimula el deseo amoroso (πόθος, *cfr.* 1.61)-, inteligencia o disposición (φρόνας) y, finalmente, habilidades (ἔργα). Agrega que la lista sugiere cualidades del mercado de ganado,¹⁷ lo que se corresponde con el temperamento de Agamenón.

Sintácticamente, φυήν funciona como acusativo de relación, el empleo más extendido en la tradición hexamétrica como ya se ha notado. No hay aquí una relación empírica directa, sino abstracción, discernimiento y cálculo: Agamenón

¹⁴ *Sch. vet.* 1.115.1-7 esclarece el sentido del verso remitiendo a *Il.* 13.432 -viceversa, en el escolio correspondiente, [Il. 1.115](#) es citado- y *Od.* 15.418 -también junto a [Il. 1.115](#) esclarece *Il.* 2.765a.6-7-. Para la palabra φυήν, remite al desglose de [Od. 8.134-5](#).

¹⁵ *Comm. ad Hom. Il.* I.97.19-20ss, esp. 98.13-22. Lo considera reelaborado por Teócrito (*Id.* 22.160, οὔτε φυῆς ἐπιδευέες οὔτε νόοιο), sin embargo el dualismo con νόος se asemeja más al hesiódico con νόημα ([Op. 129](#) y [Sc. 88](#)). En *Comm. ad Hom. Od.* II.147.45-148.1, el pasaje iliádico es citado para esclarecer *Od.* 17.313, donde el boyero Eumeo predica δέμας y ἔργα del perro de Odiseo, aludiendo a las cualidades prácticas del animal.

¹⁶ *Ecloga nom. et ver. Att.*, φ, 378.9-14, complementa con un epitafio para Alejandro.

¹⁷ En beneficio de esta lectura, Hesíodo combina erotismo físico y ganadería en la figura de Evarna, literalmente “de buen ganado” ([Th. 259](#), Εὐάρνη τε φυήν ἐρατὴ).

I. Más allá de la muerte

efectúa una comparación entre dos mujeres *in absentia* y justifica su preferencia por una de ellas con una litote (οὐ θέν ἐστι χερσίων), seguida por un polisíndeton negativo ([1.115](#), οὐ... οὐδὲ... οὐτ'... οὐτέ).¹⁸

En el siguiente canto, el Atrida aplica una comparación con coordinación copulativa (2.58, τε... τε... τ'), sin enfatizar diferencia, sino correspondencia (2.56-8):

κλῦτε φίλοι θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος
ἀμβροσίην διὰ νύκτα· μάλιστα δὲ Νέστορι δῖω
εἶδός τε μέγεθος τε **φύην** τ' ἄγχιστα ἐώκει·

¡Escuchad, amigos! Me llegó en sueños una divina representación onírica durante la inmortal noche. Muchísimo a Néstor divino, en aspecto, en grandeza, **en físico**, cerquísima se ha parecido.

Los escolios antiguos advierten que, “de igual manera, le dice esto: que reconoció el alma [la representación onírica] en relación al físico” (*Sch. vet.* 2.58a1.1-2, ἴσως τῷ ἐξειδέναι ψυχῆς φύην τοῦτό φησιν. ≈ *Sch. vet. et rec.* 2.58.1, ἴσως τὸ ἐξ εἶδους καὶ ψυχῆς φύην καλεῖ.), además de que el pasaje proporciona una mixtura a partir del aspecto somático y psíquico (*Sch. vet.* 2.58a2.1-2, τὸ ἐκ σωματικοῦ καὶ ψυχικοῦ εἶδους σύγκραμα). En este contexto, algunos consideraron a φύη un equivalente de φύσις (y de τρόπον, véase *Sch. vet.* D 2.58.4), como comenta Eustacio.¹⁹

Kirk (1985:121) señala la transferencia del adjetivo ἀμβροσίη desde el sueño de Agamenón (2.19, ἀμβρόσιος... ὕπνος) hacia la noche (2.57, ἀμβροσίην διὰ νύκτα), con la fórmula en un orden atípico, necesario para fijar la cesura trocaica. Contra Zenódoto, quien consideró un acusativo θεῖον concertado con ἐνύπνιον como sustantivo, Kirk respalda la lectura θεῖος... ὄνειρος.

¹⁸ Fórmula que, con su carácter negativo, fue refinada por Calipso en su último discurso ([Od. 5.211-3](#)). En cuanto a ἔθεν, el gramático Querobosco (s. IX) releva el pasaje iliádico como ejemplo (*Epim. in Ps.*, p. 88.6-7).

¹⁹ *Comm. ad Hom. Il.* I.265.9-23, referido a lo exterior (τὰ ἐκτός). En defensa del sentido somático (δεξιότης οὔσα σωματική [...] ἢ κατὰ σῶμα φύη) remite a [Il. 1.115](#) y [Od. 8.134](#), distinguiéndolo del sentido trágico (Eurípides, [Or. 126](#), μέγα κακόν) y del sentido lírico (Píndaro, [O. 2.86](#), σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φύῃ). El pasaje homérico también había sido asociado a un sentido somático por Damascio (s. V/VI) en *Vita Isidori* (Fr.111.1-5, *Suda* I 145, 20 s. v. Ἀμμωνιανός...), al entablar la cooriginariedad entre Amoniano y Siriano resaltando la connatural semejanza del cuerpo (τῇ συμφύτῳ ὁμοιότητι... τοῦ σώματος) precisada en la belleza y grandeza de cada uno (τό τε γὰρ σῶμα καλὸς τε καὶ μέγας ἦν ἐκάτερος.).



La raíz (ε)ῖδ- ([2. 58](#), εἶδος) resulta sumamente productiva en cuanto a la distribución compartida con φυ en la literatura arcaica y establece, especialmente, un vínculo con lo divino.²⁰ Agamenón llama “divino” a Néstor (2.57, Νέστορι δίω) y al sueño (2.56, θεῖός... ὄνειρος), Aquiles había explicado que el sueño existe a partir de Zeus (1.63, ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν) y la representación de Néstor en el sueño declara ser su mensajero (2.63, Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι).

Cuando Helena, tras abandonar el telar y avanzar asimilada a una diosa, desde la muralla troyana precisaba quiénes eran algunos entre los guerreros aqueos, Anténor le contesta (3.204-8):

ὦ γύναι ἦ μάλα τοῦτο ἔπος νημερτὲς ἔειπες·
ἦδη γὰρ καὶ δεῦρό ποτ' ἤλυθε δῖος Ὀδυσσεὺς
σεῦ ἔνεκ' ἀγγελίης σὺν ἀρηϊφίλῳ Μενελάῳ·
τοὺς δ' ἐγὼ ἐξείνισσα καὶ ἐν μεγάροισι φίλησα,
ἀμφοτέρων δὲ **φυήν** ἐδάην καὶ μήδεα πυκνά.

Oh, mujer, muy ciertamente este dicho veraz haz dicho.
Ya, pues, también aquí una vez llegó el divino Odiseo
a causa de tu embajada, con el amante del combate, Menelao.
A estos yo hospedé y en mis palacios los agasajé,
de ambos su **físico** conocí y sus razonamientos punzantes.

El físico de Odiseo es paradigmático ([II.1.a'](#)). Los escolios identifican φυή con εἶδος (*Sch. vet.* 3.208.1) y φύσις (*Sch. vet.* D 3.208.1). De acuerdo con Eustacio (*Comm. ad Hom. Il.* I.639.8-15), aquí φυή no es solo φύσις y εὐφυῖα, sino también prominencia (ὑπεροχή) y majestuosidad (γεραρότης) del cuerpo, remitiendo a *Il.* 3.224. Juan de Sicilia cita 208 entre otros versos del pasaje, en el *Comm. in Hermogenis* (περὶ ἰδεῶν, p. 452.1). La lexicografía etimológica bizantina cita 208 en sus respectivas definiciones de Ἀ-φυής, con alfa privativa afectando la base ‘-φυής’ definida como manera (τρόπον) y postura o posición (θέσιν).²¹

²⁰ [Il.](#) 22.370 con la transferencia a Hermes ([p. 55](#)), y en [Od.](#) 5.212-3, 6.16, [152](#) [*≈ Il.* 2.58], [7.210](#) y [8.167-8](#); [HHAp.](#) 465-7 y [HHaph.](#) 200-1; Hes. [Th.](#) 259, Pind. [O.](#) 2.86 (*cfr.* [*Inc.*] [Fr.](#) 141), [N.](#) 6.5, [I.](#) 3/4.67-8.

²¹ *Et. Gud.* α, p. 247.8-11; *Et. Mag.* K p. 179.34-5; *Et. Par.* α, 57.1-3. Véase [0.ii.1.b](#).

I. Más allá de la muerte

El relato retrospectivo de Anténor pone de manifiesto el principio panhelénico de hospitalidad (3.207, ἐξείνισσα < ξενία), ocasión oportuna para el conocimiento de los héroes aqueos antes de la guerra, un motivo desarrollado por *Il.* 11.138-42 y los *Cypria* posthoméricos (Kirk, 1985:294). Como en el canto 1, el dualismo antropológico ofrece junto al físico individual (3.208, φυήν) otra contraparte intelectual y plural, constituida de razonamientos punzantes ([1.115](#), φρένας... ἔργα, *cfr.* 3.208, μήδεα πυκνά) que caracterizan a Odiseo según Helena (3.200, πολύμητις y 202, εἰδώς... μήδεα πυκνά) y poco después, según Anténor (216, πολύμητις... Ὀδυσσεὺς). En concordancia con el reconocimiento hecho por Helena, Anténor adecua su recuerdo a la observación presente. Este es el primer ejemplo homérico que manifiesta la traslación sintáctica de φυήν hacia la función de objeto directo. El segundo y último se dispone mucho después, tras todas las matanzas en batallas, narratológicamente ubicado hacia el final del poema (22.367-74):

Ἦ ῥα, καὶ ἐκ νεκροῖο ἐρύσσατο χάλκεον ἔγχος,
καὶ τό γ' ἀνέυθεν ἔθηχ', ὃ δ' ἀπ' ὤμων τεύχε' ἐσύλα
αἱματόεντ'· ἄλλοι δὲ περὶ δραμον νῆες Ἀχαιῶν,
οἳ καὶ θηήσαντο φυήν καὶ εἶδος ἀγητὸν
Ἐκτορος· οὐδ' ἄρα οἳ τις ἀνουτητί γε παρέστη.
ᾧ δὲ τις εἵπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον·
ᾧ πόποι, ἦ μάλα δὴ μαλακώτερος ἀμφαφάασθαι
Ἐκτωρ ἦ ὅτε νῆας ἐνέπρησεν πυρὶ κηλέω.

Ciertamente, también del **cadáver** arrancó la bronceada espada,
y la puso lejos, él de los hombros las armaduras despojó,
sangrantes. Otros lo circundaron, hijos de los aqueos,
quienes contemplaron tanto el **físico** como el aspecto admirable
de Héctor. Ninguno a él, sin tocar, se arrimó.
Y alguno decía así, viendo hacia otro camarada:
“¡Oh! ¡Ah! Ciertamente, mucho más muelle para ser palpado
está Héctor que cuando incineró las naves con fuego ardiente.



Dión de Prusa (s. I-II) apela a la parte del pasaje referida al físico (22.370-1) en el cierre de su pieza retórica *Acerca de la belleza*.²² En los escolios, este es uno de los pasajes incluidos para destacar la belleza de los troyanos,²³ a punto tal que la contemplación del cuerpo suscita en la multitud conmoción (οἶκτον, *Sch. vet.* 22.370.1-2). Elia Eudocia (s. V), emperatriz y literata homerista, adapta el verso 370 al clímax de un breve centón acerca de un astro (*Homerocentones*, 292). Eustacio observa que, tras la matanza, la simetría (συμμετρία) de los miembros fue preservada y, con ello, el aspecto de Héctor (*Comm. ad Hom. Il.* IV.633.1-13). Richardson y Kirk (1993:144) destacan el contraste entre la belleza y la deshonra, aún más explícito al final de la escena (22.401-4).

La naturaleza física de Héctor deviene visible después de despojada su armadura, la misma que Aquiles le había transferido a Patroclo. Respecto de φνὴ, este último uso, el único *in praesentia*, fija una referencia ostensible para los guerreros expectantes entre quienes uno, viéndolo (372, ἰδὼν *cfr.* 370, φνὴν καὶ εἶδος), contrapone la condición del cadáver inerte (373, ἧ μάλα δὴ μαλακώτερος) con el vigor vivenciado ante las naves.

En la última escena que retrata un caído en combate y con la única instancia de φνὴ dicha por el narrador, Héctor representa el precedente iliádico de la subsistencia física más allá de la vida o más allá de la muerte. El pasaje culminante del poema, que reúne gemidos fúnebres de troyanas tematizando la muerte de Héctor y la consecuente caída de Troya ante su tumba, es anticipado en el canto 22, que algunos filólogos juzgaron el auténtico final de la *Ilíada*.

²² La pieza parte de la decadencia en la belleza masculina de su época. Al final aparece la única cita directa, para demostrar que la belleza no era ni había sido exclusiva de los griegos, sino también existente entre los bárbaros, notando que al calificar su cabeza, cabello y cuerpo, el poeta describe a Héctor más claramente que a cualquier otro entre los hombres hermosos (*Or.* XXI.16.2-22.2).

²³ Explica la mención al lecho de Titón al inicio del canto decimoprimer (Sch. vet. 11.1.5-6) y se cita a propósito de la asimilación entre Héctor y un caballo desbocado, que había caracterizado a Alejandro (Sch. vet. 15.263-4a.4-6). Desde la perspectiva esteticista, Eustacio (*Comm. ad Hom. Il.* III.135.5-10) enumera troyanos distinguidos por su belleza (διαφέροντας ἐπὶ κάλλει), culminando con el cadáver de Héctor.

I. Más allá de la muerte

El último canto, en su conjunto, gira en torno al cuerpo de Héctor. Luego de varios días (doce 24.31-2, 413-5 o nueve 24.107-8), el cadáver maltratado por Aquiles era, sin embargo, preservado por Afrodita y por Apolo (23.184-91 y 24.18-21). La restitución del cuerpo a Troya se hace posible por la visita de Príamo a Aquiles, escoltado por Hermes (24.221-469 y 679-97), quien reviste la apariencia de un joven con barba reciente (24.347-8), destacando la más agraciada juventud (τοῦ περ χαριεστάτη ἥβη). Entre Hermes y el rey las formas de tratamiento son paterno-filiales,²⁴ y, además, Príamo ante el dios recurre a una fórmula similar a aquella aplicada a Héctor por el narrador, sustituyendo su φυή inerte por un δέμας (22.370, φυὴν καὶ εἶδος ἀγητὸν ≈ 24.376, δέμας καὶ εἶδος ἀγητός). Más allá de estas asimilaciones, el mensaje de Hermes concierne al buen estado de Héctor, debido a la preservación de los dioses (24.418-23).

I.1.b. Relaciones intratextuales del lexema φυή

Las cuatro instancias iliádicas de φυή ponen en evidencia determinados procesos cognitivos que operan comparaciones dispuestas en orden de concreción creciente: ponderación abstracta entre dos físicos *in absentia* (1.114-5), ensoñación de un físico y posterior adecuación (2.56-8), reconocimiento por reminiscencia al ver un físico previamente conocido (3.207-8), observación directa del físico *in praesentia* (22.370-4) incorporando de inmediato una cualidad táctil, ya que el príncipe inerme deviene “más muelle para ser palpado” (22.373, μαλακώτερος ἀμφαφάασθαι).

La estructura geométrica que rige la disposición de los cantos (Whitman, 1958:87-101), confiriéndoles su carácter especular o reflejado, también está instanciada en

²⁴ Formalmente, en sus discursos el empleo de vocabulario paterno-filial constituye una estructura anular replicada. Hermes emplea la invocación “padre” (24.362, πάτερ), explicándola en el cierre de su alocución: “a mi querido padre te asemejo” (371, φίλω δέ σε πατρὶ ἔϊσκω.). Príamo contesta llamándolo “querido hijo” (373, φίλον τέκος) y cerrando la alocución con una valoración de su ascendencia (377, μακάρων δ' ἔξεσσι τοκήων.). Tras enterarse de que Héctor era preservado en buen estado, el rey exclama “oh, hijo” (425, ὦ τέκος), ambiguamente dirigido al difunto y a la divinidad, que aún no ha revelado su identidad verdadera. En relación a las noción de φύσις, su relevancia será reiterada bajo la misma apariencia juvenil (Il. 24.348 = Od. 10.279), y en relación a φυή, a poco de haber nacido (HHHer. 31 y 331).



niveles inferiores, como la vastísima multiplicidad de símiles -la analogía vegetal empleando $\phi\upsilon$ es generalizada- o con el ejemplo de las antedichas comparaciones entre físicos. De estas, las dos primeras comparaciones -una interpersonal, la otra entre una divinidad y un mortal- son establecidas mediante acusativo de relación (en forma negativa distinguiendo ambos *comparanda*, [in]diferencia en físico: [1.114-5](#); en forma positiva asimilando ambos *comparanda*, equiparación en físico: [2.56-8](#)) y las segundas dos comparaciones se aplican a un mismo individuo, funcionando como objeto directo (en forma positiva asimilando ambos momentos del *comparandum*, reconocimiento ante un físico [el de Odiseo] ya conocido: [3.204-8](#); en forma negativa distinguiendo ambos momentos del *comparandum*, diferencia entre un físico muerto [el de Héctor, $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\varsigma$...] y el mismo vivo [...] η $\acute{o}\tau\epsilon$...]: [22.370-4](#)). Las equiparaciones quedan comprendidas en el centro de la progresión.

Distinguidos el físico de Criseida al comienzo y el de Héctor al final, se entablan determinadas correspondencias narrativas: i. tras la asamblea aquea, la devolución de Criseida a Crises motivó la inmediata sustracción de Briseida por parte de Agamenón y la consecuente cólera de Aquiles, consumada en la matanza del último guerrero caído en combate, Héctor; ii. solo estos episodios son acompañados por un peán, canto de carácter apotropaico; iii. Criseida y Héctor son requeridos por sus respectivos padres; iv. la restitución del cadáver de Héctor a Príamo anticipa la instancia de máxima intimidad entre Briseida y Aquiles, cerrando el conflicto estructural en forma anular; v. tanto la asamblea como la contemplación de Héctor adquieren la dinámica de un espectáculo circular. El erotismo que suscita el físico femenino y el tanatismo al que se expone el físico masculino constituyen los dos polos de la existencia física en la *Iliada*, representados alegóricamente por Afrodita y Apolo, causantes de la guerra y copartícipes en la preservación del cuerpo de Héctor. Así se cierra el anillo iniciado desde el canto 1 en torno al lexema $\phi\upsilon\eta$, traspolado al contexto *post mortem* en su instancia final.

I. Más allá de la muerte

I.2. Estudio de la familia de palabras

I.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (Φυλεΐδης, Φυλεύς, Φυλομέδουσα, Φύλας, φῦλον y καταφυλαδόν)

La raíz φυλ- tuvo un profuso desarrollo a través de la onomástica y de la fraseología divulgada por la poesía griega arcaica. Por su parte, el sufijo nominalizador ‘-εύς’, que da nombre a los protagonistas homéricos ‘Ἀχιλλεύς’ y ‘Ὀδυσσεύς’, revela una datación arcaica por su evolución morfológica (< ƒ) y por la distribución dialectal en su mayoría micénica.²⁵ El Catálogo de las Naves menciona que desde Duliquio y las islas Equinas, frente a la costa de Élide, cuarenta naves llegaron comandadas por Megete. Respecto a su linaje, el patronímico y el nombre del padre configuran una epanadiplosis léxica (2.628, Φυλεΐδης... Φυλεύς), seguida de un precedente genealógico: Fileo había emigrado desde su hogar encolerizado contra su padre, razón por la cual resulta irónico que su nombre evoque familiaridad (< φῦλον/-ή).²⁶ Hay siete menciones a Megete como Filida: en 5.72 dentro del campo de batalla tras matar con la lanza al hijo adoptivo de Anténor (otro contraste asociado a la familiaridad), en 13.692 defendiendo las naves de la quema, en 15.519 hay una mención de su nombre anticipada por la de Oto Cilenio, un compañero caído en combate, en 15.528 se relata la protección de una lanza mediante su escudo proveniente de Efira y regalado por su padre, quien es

²⁵ De acuerdo con Morpurgo Davies (2000:35-6), los nombres terminados en -εύς resultan prácticamente inexistentes por fuera del lenguaje épico, sin computar ni el 1% en *LGPN* II (Attica), ni *LGPN* I, ni *LGPN* IIIA. El desciframiento del Lineal B permitió advertir un notorio incremento de estos nombres en el listado de onomástica micénica (7.26%), impugnando la hipótesis de que los nombres terminados en -εύς fuesen invenciones exclusivamente épicas.

²⁶ Véase Fick (1894:283, 312 y 414). Existieron disquisiciones sobre la figura histórica de Fileo. Diodoro Sículo llama Φυλεύς a Φύλας, el rey de los tésprotos en Efira, al narrar su asesinato a manos de Heracles (IV.36.1.3). Este dato locativo no concuerda con la procedencia del escudo que Fileo le regaló a Megete según el texto homérico (15.531), ya que no se trataría de la Efira de Tesprocia sino de la ciudad homónima de Sición, como lo sugiere la presencia del río Seleente (15.532). Bechtel (1899:398) releva la opinión propuesta por Dibbelt, que identifica a Φυλεύς con Φυλεόμαχος, uno de sus aparentes derivados. En su compilación posterior, Bechtel (1917:459) ofrece para los aparentes derivados de Φυλεύς (Φυλεο-) una entrada separada de aquellos nombres vinculados a φῦλον. No así Chantraine (1999:1233), que incluye Φυλεύς como derivado de φῦλον, mientras que Beekes (2010:1596) integra Φυλεύς en la misma subclase, pero encabezada por φῶλη. Sobre esta subclase, véase infra [nota 30](#).



mencionado dos versos después, en 15.530, en 16.313 vuelve a atacar con pica, y finalmente en 19.239 se cuenta entre los integrantes de la embajada hacia la tienda de Agamenón. Estas hazañas son relatadas por el narrador; en boca de Néstor la relación filial se expresa mediante un sintagma con genitivo de origen (Φυλέος... υἱόν 10.110 ≈ 175) y, rememorando victorias de certámenes, se jacta de haber derrotado con la lanza, si no al mismo Fileo, a un tocayo (23.637, Φυλῆά). Megete no muere.

Poco se dice de “la preocupada por su tribu”, Filomedusa (7.10, Φυλομέδουσα),²⁷ calificada con un epíteto recurrente en Hera, “ojos de buey” (βοῶπις), y madre de Menestio, muerto por Alejandro.

Finalmente, el segundo entre los cinco líderes mirmidones escogidos por Aquiles, Eudoro, era hijo de Hermes y Polimela, y nieto materno de Filante (16.181, Φύλαντος).²⁸ Al verla participar del coro de Ártemis, el Argifonte se enamoró y luego se acostó con ella.²⁹ Diez líneas después de la primera mención, Homero cierra el relato -el más extenso de los cinco- con una nueva mención al abuelo materno (v. 191, Φύλας).

El empleo homérico del sustantivo colectivo φῦλον determina los lineamientos fundamentales de la taxonomía, entendida como organización estratégica de individuos en función de su origen común. El catálogo de naves y guerreros aqueos relata que estos se distribuyeron “según sus tribus” (2.668, καταφυλαδόν), mediante el único adverbio fosilizado con esta raíz, y consecuente con las instrucciones previamente brindadas en forma quiástica por Néstor: “Separa los varones según **tribus**, según fratrías, Agamenón, / como la fratría a las fratrías socorre, también **la tribu a las tribus**.” (2.362-3, κῆῖν' ἄνδρας κατὰ φῦλα κατὰ

²⁷ Fick (1894), Φυλο-μέδουσα [< μέδων], bajo las rúbricas de (p. 370): Existencia de los nombres en el período de florecimiento, en A. Nombres completos y de mascotas, en II. Nombres de héroes; (p. 414) B. Nombres completos y de mascotas, en II. Nombres de héroes.

²⁸ Chantraine (1999:1233).

²⁹ El arquetipo del coro de Ártemis es recuperado en el episodio de Nausícaa (véase [II.1.a](#)) y, con la intervención de Hermes, en el engaño de Afrodita a Anquises (véase [III.1.a](#)).

I. Más allá de la muerte

φρήτρας Ἀγάμεμνον, / ὥς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγη, **φῦλα** δὲ **φύλοις**).³⁰

El catálogo de troyanos menciona que Hipótoo lideraba las “**tribus** de Pelasgos lanceros” (2.840, **φῦλα** Πελασγῶν ἐγχεσιμῶρων).

Apolo representa la estricta separación entre el ámbito humano y el divino, dirigiendo a Diomedes una severa admonición: “¡Reflexiona, Tidida, y apártate! A inmortales no / desees pensarte igual, porque ninguna vez [es] similar **la tribu** / de los inmortales dioses y la de quienes por tierra caminan, los hombres.” (5.440-2, φράζεο Τυδεΐδῃ καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν / ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε **φῦλον** ὁμοῖον / ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.). Con la impronta telúrica, durante el canto siguiente Diomedes atestigua otra reflexión acerca de la perentoria condición humana en el discurso de Glauco (6.146-9).

A fin de agasajar Aquiles para que aplaque su cólera y combata, Agamenón le ofrece, además de Briseida, siete doncellas lesbias seleccionadas por él especialmente, las que “por su belleza prevalecían sobre **las tribus** de mujeres” (9.130, κάλλει ἐνίκων **φῦλα** γυναικῶν). En la tienda de Aquiles, el portavoz de la propuesta es Odiseo (9.130 ≈ 272).

Cuando los dioses conversan entre ellos acerca de **φῦλα**, el término funciona como complemento de construcciones locativas (‘ποι’). Luego de hablar con Poseidón, el sueño “se echó sobre **las célebres tribus** de los hombres” (14.361, ὥχετ' ἐπὶ κλυτὰ **φῦλ'** ἀνθρώπων). Zeus ordena a Hera: “vente ahora hacia **las tribus** de dioses” (15.54, ἔρχεο νῦν μετὰ **φῦλα** θεῶν). Zeus también encomienda a Iris brindar a

³⁰ Benveniste (1969:257-9) describe la fratría como un vínculo que oscila entre “frère de sang” y “frère de classe”. Las divisiones sociales dispuestas en orden de importancia creciente eran: γένος, φράτρα y φυλή, “les trois divisions concentriques de la société grecque ancienne”. La variante romana de esta terna social era *gens*, *curia* y *tribus*, de modo que, dado el vínculo etimológico entre γένος y *gens*, también es posible que haya un vínculo etimológico entre φυλή y *tribus* (aunque ciertamente no lo hay entre φράτρα y *curia* < **co-viria*, “colectivo de varones”). Por otra parte, existe evidencia toponímica en “Τριφυλία”, “Tres Tribus”, región helénica situada en tierra habitada por los dorios, quienes reciben en Homero el epíteto “tripartitos” (*Il.* 19.177, τριχάϊκες). En tercer lugar, debido a la correspondencia con el final fricativo -*fu* en el umbro *trífu*, Benveniste considera posible que *tribus* contenga una forma nominal **bhu*-.

Roussel (1976:161-6) asume que φυλή parece posterior y más precisa que φῦλον, pero también proveniente de φύω. En efecto, no se encuentra en el texto homérico, ni en los *Himnos Homéricos*, tampoco en Hesíodo ni Píndaro, pero su relación etimológica con φῦλον es muy estrecha según Chantraine (1999:1233), quien agrega que Frisk compara Τριφυλία con el topónimo “ilirio” *Tribulium* (Dalmacia), siguiendo a Krahe.



Poseidón la siguiente alternativa: “Ir a **las tribus** de dioses o hacia el mar divino” (15.161, ἔρχεσθαι μετὰ **φῦλα** θεῶν ἢ εἰς ἄλα δῖαν. = 177, con Iris como portavoz).

Tras despojar a Patroclo y revestirse con la armadura de Aquiles, Héctor arroja una exhortación al bando troyano, que comienza con una invocación generalizada: “¡Oídmе, miríadas de **tribus** de aledaños aliados!” (17.220, κέκλυτε μυρία **φῦλα** περικτιόνων ἐπικούρων). Por su parte, Aquiles se preocupa por la preservación del cadáver de Patroclo, pero Tetis le asegura mantenerlo inmune de las “silvestres **tribus**, / moscas, que a los **mortales caídos en combate** se devoran.” (19.30-1, ἄγρια **φῦλα** / μυίας, αἳ ῥά τε **φῶτας ἀρηϊφάτους** κατέδουσιν). Transfiriendo el lexema a un contexto *post mortem* mediante una variación léxica sutil que respeta la rima interna (μυρία φῦλα ≈ φῦλα μυίας), esta extensión del colectivo φῦλον al domino animal también remite al Catálogo de las Naves cuando los guerreros aqueos son comparados con moscas (2.469). Así se cierra el anillo iniciado desde el canto 2 en torno al lexema φῦλον, traspollado al contexto *post mortem* en su instancia final.

I.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φυταλιή y φυτόν)

A través del sufijo -τ se derivan lexemas del campo semántico vegetal, como φυταλιή, que se encuentra en el discurso de Glauco a Diomedes: “Y los licios establecieron un recinto prominente entre los otros, / bello **de plantación** y arado, para habitarlo.” (6.194-5, καὶ μέν οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον ἔσοχον ἄλλων / καλὸν **φυταλιῆς** καὶ ἀρούρης, ὄφρα νέμοιτο.). Belerofonte, beneficiario del recinto por una serie de matanzas heroicas, es el abuelo de Glauco y de su primo Sarpedón, quien le consulta sobre este motivo (12.310-4):

I. Más allá de la muerte

Γλαῦκε τί ἦ δὴ νῶϊ τετιμήμεσθα μάλιστα
ἔδρη τε κρέασίν τε ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν
ἐν Λυκίῃ, πάντες δὲ θεοὺς ὥς εἰσορόωσι,
καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ' ὄχθας
καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης πυροφόροιο;

Glauco, ¿por qué ambos fuimos honrados muchísimo
con un sitio, con carnes y con copas llenas
en Licia, todos como a dioses nos contemplan,
y un recinto grande habitamos junto a los bancos del Janto,
bello **de plantación** y arado portador de trigo?

En la última reformulación del primer pasaje, atetizada por Aristarco,³¹ Aquiles inquiere a Eneas por la motivación de su enfrentamiento: “¿O por cierto los troyanos establecieron algún recinto prominente entre los otros, / bello **de plantación** y arado, para que habites / si me **matases**?” (20.184-6, ἦ νύ τί τοι Τρῶες τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων / καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης, ὄφρα νέμῃαι / αἶ κεν ἐμὲ κτείνῃς;). En esta última instancia, el móvil de la matanza para legitimar haciendas frondosas está inmediatamente explicitado, agudizando de manera hiperbólica la tensión semántica que la fórmula presupone.

En el canto 14, habiendo oído acerca de las posesiones de Glauco pero variando al derivado φυτόν, Diomedes expone su propio patrimonio ante los aqueos y, llegado a la generación de su Padre Tideo, comenta que este (14.121-4):

Ἀδρήστοιο δ' ἔγημε θυγατρῶν, ναῖε δὲ δῶμα
ἀφνειὸν βιότοιο, ἅλις δέ οἱ ἦσαν ἄρουραι
πυροφόροι, πολλοὶ δὲ φυτῶν ἔσαν ὄρχατοι ἀμφίς,
πολλὰ δέ οἱ πρόβατ' ἔσκε· [...]

Se casó con las hijas de Adrasto, habitó un hogar
rico de sustento, tenía en abundancia arados
portadores de trigo, muchas filas **de plantas** a ambos lados,
muchos ganados tenía. [...]

³¹ El pasaje 20.180-6 fue atetizado por Aristarco. Es el único ejemplo en el poema con un derivado de φυ atetizado.



Por otra parte, hablando a sus hermanas Nereidas, Tetis se refiere a Aquiles como aquel “Al que yo nutrí como **una planta** en la colina del viñedo, / dentro de naves encorvadas lo envié a Ilión / para que luchara contra los troyanos.” (18.57-9, τὸν μὲν ἐγὼ θρέψασα **φυτὸν** ὥς γουνῶ ἀλωῆς / νηυσὶν ἐπιπροέηκα κορωνίσιν Ἴλιον εἶσω / Τρῳσὶ μαχησόμενον). Tetis repite la frase al llegar a la residencia de Hefesto (18.438-40). Invertida, la analogía agrícola se aplica al río Escamandro sometiendo a Aquiles en agonía: “Como cuando un varón conductor desde una fuente de negra agua / hacia **plantas** y huertos al agua guía en su cauce / teniendo el azadón con las manos, derribando **estorbos** de la zanja.” (21.257-9, ὥς δ' ὅτ' ἀνὴρ ὀχετηγὸς ἀπὸ κρήνης μελανύδρου / ἄμ **φυτὰ** καὶ κήπους ὕδατι ῥόον ἡγεμονεύη / χερσὶ μάκελλαν ἔχων, ἀμάρης ἐξ **ἔχματα** βάλλων). Al interior del símil, Aquiles ya no representa las plantas sino unos desechos orgánicos, removidos por impedir el suministro de agua a las mismas.

Así se cierran ambos anillos, uno iniciado desde el canto 6 en torno al lexema φυταλιή, que exacerba la antítesis por contexto *post mortem* en su instancia final, otro que se desprende desde el canto 14 en la reelaboración con φυτόν, traspolado al contexto *post mortem* en su instancia final.

I.2.c. Adjetivos (εὐφυής y φυσίζοος)

Los adjetivos calificativos, especificados con el prefijo εὐ-, se presentan en situaciones de riesgo vital, padecido por un héroe herido: “de tal manera, por cierto, Menelao, se te tiñeron con sangre los muslos / **de buena naturaleza**, pantorrillas y tobillos bellos debajo.” (4.146-7, τοιοῖ τοι Μενέλαε μίανθην αἵματι μηροὶ / **εὐφυέες** κνήμαί τε ἰδὲ σφυρὰ κάλ' ὑπένεορθε.). Este atributo es aplicable tanto a hombres como a plantas,³² puesto que también el olmo asido por Aquiles, que lo

³² Heinemann (2015:99-100).

I. Más allá de la muerte

salva por un momento de la acometida del Río Escamandro, es “de buena naturaleza”, “bien nacido” y/o “bien crecido”, aunque fue **desde las raíces derribado** (21.243, εὐφυνέα μεγάλην ἢ δ' ἐκ ῥιζῶν ἐριποῦσα). El árbol bloquea al río permitiendo la supervivencia del héroe que, por transitividad, resultará asimilado al obstáculo de un canal acuífero (21.243 *cfr.* [257-9](#), *símil* analizado arriba). A diferencia de Menelao, el olmo no se mantiene en pie.

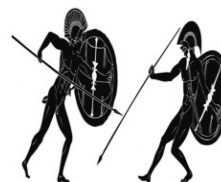
El único epíteto compuesto con este étimo, φυσίζοος,³³ es el precedente léxico para la personificación de la Naturaleza (Φυσώ), nominalizada por Empédocles.³⁴ En 3.243-4 el poeta comenta que la “tierra **que hace nacer vida**” (φυσίζοος αἶα) retenía debajo a Cástor y Pólux, pulverizando el anhelo de supervivencia expresado por su media hermana Helena, al ausentarse de su vista durante la *teichoscopia*;³⁵ en 21.60-3 Aquiles anticipa la suerte de Licaón, caído en sus manos por segunda vez, advirtiendo en una sentencia hiperbólica que la “tierra **que hace nacer vida**” **mantiene abajo** incluso al más fuerte (21.63, γῆ φυσίζοος, ἥ τε κατὰ κρατερόν περ ἐρύκει.).

Así se cierran ambos anillos, uno iniciado desde el canto 4 en torno al lexema εὐφυνής, traspolado al contexto *post mortem* en su instancia final, otro iniciado desde el canto 3 en torno al lexema φυσίζοος, que exacerba la antítesis por contexto *post mortem* en su instancia final.

³³ Chantraine (1999:1233) “seul composé de ce type pour cette racine”.

³⁴ Fick (1894:465) “zu φῦσαι »zeugen«. φυσί-ζοος αἶα Homer. Darnach dichtete Empedokles seine Φυσώ »Natura«”.

³⁵ Según Eggers Lan (1967:55): “Aquí no se está concediendo divinidad alguna a la tierra, pero el epíteto φυσίζοος, que hallamos más de una vez en Homero aplicado a ella, retiene sin duda una característica que es esencial al mundo religioso anterior”.



I.2.d. Participios ([ἐμ-/ἐκ-]πεφυυῖα y προσφῦσα)

Por su máxima proximidad corporal, la plegaria de Tetis abrazada a las rodillas de Zeus sienta un precedente para representar la cercanía entre personajes a la manera de un injerto: “Tetis luego se aferró de sus rodillas, / como si estuviera **implantada**, y preguntó por segunda vez.” (1.512-3, Θέτις δ' ὥς ἥψατο γούνων / ὥς ἔχετ' ἐμπεφυυῖα, καὶ εἶρετο δεύτερον αὐτῖς). El tahalí del rey Atrida estaba adornado por una serpiente con tres cabezas “de un único cuello **nacidas**” (11.40, ἐνὸς αὐχένος ἐκπεφυυῖαι).³⁶ En su incursión, el Sueño se esconde en un abeto “que en el Ida entonces / **era** el mayor, a través del aire el éter alcanzaba.” (14.287-8, ἦ τὸτ' ἐν Ἰδῇ / μακροτάτῃ πεφυυῖα δι' ἡέρος αἰθέρ' ἵκανεν). Ninguno de estos usos tiene características tanáticas.

Tras mencionar que su hijo Héctor estuvo destinado a ser alimento de perros desde que ella lo alumbró, Hécuba dice que querría **devorar el hígado** de Aquiles, **implantada** (24.212-3, τοῦ ἐγὼ μέσον ἥπαρ ἔχοιμι / ἐσθέμεναι προσφῦσα). En apenas cuatro versos la reina manifiesta ser dadora de vida y también su fantasía asesina. Las imágenes maternas de Tetis y Hécuba “implantadas” se reflejan en el primer y el último canto compartiendo un destino desgraciado: la conciencia de padecer la muerte de su hijo. Sin embargo, mientras que la primera insinúa connotaciones eróticas, la última implica *ipso facto* una relación con la muerte. Tetis ruega por la vida de Aquiles y su muerte es el deseo de Hécuba. Así se cierra el anillo iniciado desde el canto 1 en torno al lexema φύω dentro del sistema participial, traspelado al contexto *post mortem* en su instancia final, que es también la última instancia de φυ en el poema.

³⁶ En Hesíodo se reencuentra este uso hablando de brazos crecidos de los hecatónquiros ([Th. 152](#) y [673](#)), de la generación de los hombres de bronce ([Op. 149](#)) y de guerreros ([Sc. 76](#)).

I. Más allá de la muerte

I.2.e. Verbos ([ἐμ-]φύω y [περι-]φυτεύω)

La fatalidad que pone de manifiesto el carácter antitético de la relación entre el contexto inmediato y los verbos derivados de φυ es la regla en este poema. La antítesis por reelaboración se da recién a partir de la penúltima instancia de φύω, confrontada con lo antedicho. Incluida la última, todas las demás instancias de φύω cumplen la función de resaltar el cese en la existencia de seres mortales.

Aquiles conjuga por primera vez una forma verbal con φυ, hablando sobre el signo de autoridad detentado en el marco de la asamblea: “el cetro que ninguna vez hojas y ramas **hará nacer**, [...] ni fuera a florecer. Pues en torno a él, el bronce **podó** hojas y también corteza.” (1.234-7, σκῆπτρον, τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους / **φύσει**, [...] / οὐδ' ἀναθελήσκει· περὶ γάρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλεψε / φύλλά τε καὶ φλοιόν·). El bronce es concebido como interruptor de vida, propiedad extensible al terreno bélico donde la semántica natalicia de φύω siempre tiene lugar en el contexto de una reflexión en torno a la muerte, sea muy pretérita o bien reciente. Así, la digresión tras la atinada acción de Pándaro usando su arco, construido con los cuernos de una cabra cuya caza -también con arco- se confronta con el crecimiento consumado: “De la cabeza de ella, cuernos de dieciséis palmos **habían nacido**.” (4.109, τοῦ κέρα ἐκ κεφαλῆς ἐκκαϊδεκάδωρα **πεφύκει**). De Simoesio, guerrero muerto por Áyax, se dice que “Él en el polvo **a tierra cayó** cual álamo negro / que a la veda de una gran marisma **había nacido**, / blando, pero las ramas en lo más alto **nacieron**.” (4.482-4, ὁ δ' ἐν κονίησι **χαμαὶ πέσεν** αἰγείρος ὥς / ἢ ῥά τ' ἐν εἰαμενῇ ἔλεος μέγαλοιο **πεφύκει** / λείη, ἀτὰρ τέ οἱ ὄζοι ἐπ' ἀκροτάτῃ **πεφύασιν**),³⁷ seguido de un símil de manufactura futura, donde la madera representa el sustento material para la rueda labrada por un carretero. Alejandro acestó al caballo de Néstor “donde las primeras crines de los caballos / en el cráneo

³⁷ Couloubaritsis (2010:5) considera que, más que nacimiento, para los árboles φύω denota crecimiento y abundancia. Entre otros ejemplos homéricos, este destaca especialmente el efecto contrastivo: “L'opposition ici entre l'épanouissement de l'arbre dans sa vigueur et son dessèchement après avoir perdu la vie, confirme qu'il faut utiliser, pour phyô, un sens fort.”



nacieron, sumamente letal es.” (8.83-4, ὅθι τε πρῶται τρίχες ἵππων / κρανίῳ ἐμπεφύασι, μάλιστα δὲ καίριόν ἐστιν).³⁸

Antes de batirse en un duelo finalmente no realizado frente a Diomedes, quien pregunta por su procedencia (si era un dios o un mortal), Glauco enuncia la célebre sentencia que precede a su presentación personal (6.145-51):

Τυδεΐδῃ μεγάθυμῃ τί ἢ γενεὴν ἐρεεῖνεις;
οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίῃ δὲ καὶ ἀνδρῶν.
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·
ὥς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.
εἰ δ' ἐθέλεις καὶ ταῦτα δαήμεναι ὄφρ' ἐὺ εἰδῆς
ἡμετέρην γενεὴν, πολλοὶ δὲ μιν ἀνδρες ἴσασιν·

Tidida magnánimo, ¿por qué mi origen inquieres?
Tal cual el origen de las hojas, así también el de los varones.
A las hojas, el viento a tierra las vierte, pero la madera
floreciendo **renace**, se origina la estación de la primavera.
Así [es] el origen de los varones: el uno **nace**, el otro **perece**.
Si quieres también estas cosas conócelas, para que sepas bien
nuestro origen, muchos varones lo saben.

La analogía vegetal, extremada por la coordinación al inicio de la sentencia (οἷη περ... τοίῃ δὲ καὶ), resultó muy fructífera desde la lírica arcaica, que la atribuía al hombre de Quíos.³⁹ La imagen había sido anticipada con analogías en los catálogos de *Il.* 2.468 y 800 (*cfr.* *Od.* 9.51), pero esta es la primera vez en el poema que el ser humano funciona como sujeto del verbo φύω y la única vez en su sentido primigenio, sin preverbios (≠ fórmula ἔν...φῶ, revisada infra [p. 70](#)).⁴⁰ Dada la copresencia de los lexemas φύω y φύλλον en el símil, la interpretación medieval los

³⁸ En [Od. 10.393-4](#), con la metamorfosis de los marineros en cerdos a causa de los fármacos de Circe, se aprecia en el empleo de φῶ la transferencia del cabello animal al que crece en el cuerpo humano, instalado en Píndaro, [O. 4.25-7](#). *Cfr. Corpus hippocraticum*: “Pues la naturaleza hace glándulas y cabellos...” (*De gland.* 4.3-4, ἢ γὰρ φύσις ποιέει ἀδένας καὶ τρίχας...).

³⁹ Bonnafé (1987:49-52) distingue dos vertientes que reelaboran esta analogía en la lírica arcaica: una negativa y una positiva. Simónides (Fr. 29, que incluye la cita y que West atribuye a Simónides *Dub.* VIII.2) y Mimnermo (Fr. 1.1-5, 2.1-10) enfatizan el momento negativo centrándose en la finitud de la vida juvenil (y, aunque por fuera del género lírico, cabe destacar la reformulación de Aristófanes en la parábasis de *Aves*, cuando el corifeo interpela a la audiencia [*Av.* 685, φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι]). Por su parte, Píndaro ([N. 6.8-11](#), 11.37-43, *I.* 3/4.34-7) recupera el momento positivo garantizado por la regeneración de la naturaleza.

⁴⁰ Castello (2011:173-4), aquí “la significación de *phyo* está instalada ya en la esfera humana”.

I. Más allá de la muerte

consideró reforzados por un vínculo etimológico.⁴¹ En la *Ilíada*, la analogía vegetal es antropocéntrica -más en particular, androcéntrica (ἀνδρῶν)- y tanática.⁴² Por otra parte, el verde representa la gama cromática posteriormente vinculada a Glauco, cuyo nombre está documentado desde la época micénica y vinculado al adjetivo γλαυκός (Chantraine, 1999:225-6), que en Homero solo califica al mar (*Il.* 16.34), pero aparece asociado a la visión de Atenea γλαυκῶπις desde el momento en que la diosa apacigua a Aquiles para no atacar a Agamenón ante la asamblea aquea (1.206-8). En el encuentro entre Glauco y Diomedes, después del intercambio verbal, tras remitirse a sus respectivos linajes mutuamente solidarios en el pasado,⁴³ ambos héroes se reconocen y eluden el combate, preservando sus vidas en virtud de la ξενία brindada con anterioridad.

El verbo φυτεύω está reservado a las divinidades en la *Ilíada*. Con las resonancias propias de la analogía de Glauco, en el mismo canto se consuma la adaptación de la fórmula metafórica ἐν...φύ desde el ámbito divino al humano (6.406 [= 253]), cuando Andrómaca toma la mano de Héctor y le comunica que en Teba de elevadas puertas Aquiles aniquiló a su padre Eetión, pero en lugar de despojarlo, debido a un escrúpulo religioso incineró el cadáver y erigió un túmulo [σῆμα]. Allí, “olmos **plantaron alrededor** / las ninfas orestíades hijas de Zeus portador de la égida.” (6.419-20, περὶ δὲ πετελέας ἐφύτευσαν / νύμφαι ὀρεστιάδες κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.). La analogía centrada en la continuidad que trasciende la existencia contingente de hombres y hojas se materializa, unificada, en la siembra de árboles sobre una tumba, determinando en ese acto un punto específico en el espacio que

⁴¹ *Etym. Mag.*, K p. 802.15-9: <Φύλα> (lo acentúa paroxítono) reporta que, según Orión de Tebas, a partir de esta homérica metáfora con las hojas se infiere que φύλλον proviene de φύω, pero que los sustantivos neutros bisílabos puros con ‘-υλον’ abrevian la υ, tal como ξύλον, de donde se explica el acento agudo.

Para la refutación, véase [0.ii.2](#).

⁴² Vivante (1966:157-8) advierte que a través del poema el tratamiento de la muerte como un proceso natural se refleja regularmente mediante el símil entre guerreros y árboles caídos (13.178-80, 389-91, 14.414-8, 16.482-4 y 17.53-8).

⁴³ Couloubaritsis (2010:6) comenta que, en primer lugar, la analogía vegetal esclarece la ascendencia de Glauco, desarrollada en un discurso complejo que combina elementos genealógicos, mitológicos, catalógicos, topológicos y cronológicos.



evoca un momento particular del tiempo. La inversión metafórica de plantar desgracias se aprecia cuando Atenea pregunta a Ares: “¿O quieres tú mismo saturado de muchos males / de regreso ir al Olimpo aun afligido por necesidad, / y a los otros, a todos, un **mal grande plantarles?**” (15.132-4, ἤ ἐθέλεις αὐτὸς μὲν ἀναπλήσας κακὰ πολλὰ / ἅψ ἱμεν Οὐλυμπον δὲ καὶ ἀχνύμενός περ ἀνάγκη, / αὐτὰρ τοῖς ἄλλοισι **κακὸν μέγα** πᾶσι **φυτεῦσαι**);). La metáfora de plantar un mal (κακὸν) -mortal-⁴⁴ que exacerba la antítesis semántica, se reitera múltiples veces en la *Odisea*,⁴⁵ y fue reelaborada a lo largo de la poesía arcaica.⁴⁶

La única oportunidad en la cual una divinidad es sujeto de φύω se da en el Ida, cuando Zeus se acuesta junto a Hera cubriéndose con una nube perfectamente opaca y dorada, acompañados con la caída del rocío, “Debajo de ellos la tierra divina **hacia nacer** unas hierbas recién florecidas” (14.347, τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν διὰ **φύεν** νεοθηλέα ποίην). Se trata de plantas primaverales desglosadas en el verso próximo: loto (λωτόν), azafrán (κρόκον) y jacinto (ύάκινθον) [cfr. [II.2.e](#)]. El loto se reencuentra, finalmente, en el incendio ordenado por Hera pero promovido por Hefesto para repeler al río Janto, salvaguardando la vida de Aquiles de entre los cadáveres sumergidos y, después de describir la incineración de los cuerpos caídos en tierra, la secuencia prosigue hacia el área costera: “**Ardían** olmos y sauces, también tamariscos, / **ardía** el loto, además la caña, también la juncia, / los que en torno a las bellas ondas del río, abundantes, **habían nacido.**” (21.350-2, **καίοντο** πτελέαι τε καὶ ἰτέαι ἤδὲ, μυρῖκαι, / **καίετο** δὲ λωτός τε ἰδὲ θρύον ἤδὲ κύπειρον, / τὰ περὶ καλὰ ῥέεθρα ἄλις ποταμοῖο **πεφύκει**). De esta manera, la escena erótica

⁴⁴ La fatalidad también está comprendida en la variante <θεοῖς μέγα πῆμα> φυτεῦσαι (“pero a estos otros, <a los dioses, un gran pesar> plantarles?”). La variante <πῆμα> se repite en la versión provista por Zenódoto de Éfeso (s. IV-III a.C.). Además hay varias *lectiones* en el *Codex A, Venetus* 454 (s. X).

⁴⁵ “Plantarle/s” κακὸν/-ᾶ: [Od. 5.340](#), [14.110](#), [218](#) (participial), [15.178](#), [17.27](#), [159](#); φόνον καὶ κῆρα: [Od. 2.165](#) y [17.82](#). Cfr. [II.2.e](#).

⁴⁶ En la reelaboración himnódica y en la hesiódica el verbo representa nacimientos, uno manteniendo la connotación negativa ([HHHer. 160-1](#)) y el otro con connotación positiva ([Sc. 27-9 = Fr.195.27-29](#)). La metáfora homérica es recuperada por Píndaro en una variante tanática ([N. 4.59](#), θάνατον) y más habitualmente en reformulaciones positivas, verbales ([P. 4.15](#), [69](#), [N. 7.84](#), [I. 6.12](#) y [Inc. 141.2](#)) y participiales ([P. 4.144](#), [256](#), [9.111](#), [N. 5.7](#) y [8.17](#)).

I. Más allá de la muerte

sobre la hierba recién engendrada que la tierra hacía nacer (χθὼν διὰ φύεν), único ejemplo de φύω que está exento de connotaciones aciagas inmediatas y que, por el contrario, constituye el clímax resultante del máximo ἔρος de Zeus (14.315-28), tiene su contraparte en las plantas extintas debido a una disposición dada por la misma Hera, que encomienda un incendio a Hefesto, anticipo del derribo troyano y motivo de devastación por antonomasia.

Así, el sentido original del lexema φυτεύω es modificado con la metáfora de plantar una fatalidad que exacerba la antítesis ante el contexto *post mortem* en su instancia final, mientras que por intervención de la pareja olímpica de máxima jerarquía y armonizando el imaginario de los cuatro elementos naturales dispuestos en pares de opuestos,⁴⁷ se cierra el anillo iniciado desde el canto 14 en torno al lexema φύω, retornando en su instancia final al contexto *post mortem* previamente instalado en el ámbito de los mortales (vegetales, animales y humanos).

⁴⁷ Mediada por la intervención divina, la hipérbole desplegada en los últimos usos de φύω maximiza la relación entre elementos opuestos en contextos sumamente ornamentados con figuras retóricas. Por empezar, cabe destacar la distribución anular iniciada en una alusión a Zeus con el epíteto νεφεληγερέτα, “que acumula las nubes”, que se despliega en la descripción de la nube dorada (14.341-5, identificada aquí como νέφος χρύσεον) y luego, ubicadas abajo, las plantas que la tierra divina hacía nacer (347, ὑπὸ χθὼν διὰ φύεν). Tras ser enumeradas las plantas, la réplica inicia con una nueva mención a la tierra invirtiendo la direccionalidad en el eje vertical (349, ἀπὸ χθονὸς ὑψός) y concluye con el retorno a la nube dorada, variada desde el género neutro al femenino y amplificada por otro atributo, “bella” (νεφέλην... καλὴν χρυσεῖην), antes de que el poeta explicita que destila rocío, pero no necesariamente de la nube (vv. 350-1). En un canto destacado por su organización concéntrica (Janko, 1994:149), el episodio central culmina con esta escena también estructurada por oposición y de manera concéntrica, que destaca el verbo φύω evocando el modelo cosmogónico de una *hierogamia* entre la Tierra y el Cielo (*cfr.* 14.174 y *Th.* 105-6).

El motivo mortífero complementario pone de manifiesto la copresencia del otro par de opuestos, fuego y agua: avance de las llamas reiterado en una anadiplosis variada (21.350-1, καίοντο... / καίετο... [ardían.../ ardía...]) seguida de una hendiada configurada entre las bellas ondas y el río (352, περὶ καλὰ ῥέεθρα ἄλῃς ποταμοῖο πεφύκει) y la imagen de una olla en ebullición empleada para ilustrar el encuentro entre fuego y agua (361-5), un circunloquio que en el verso de presentación reitera el léxico (361, πυρὶ καίόμενος... ἔφλυε καλὰ ῥέεθρα [“ardiendo por el fuego... bullían las bellas ondas”]) y en el verso de cierre recurre a una hendiada variada, entre las bellas ondas y el agua, reduplicada en los verbos con agentividad del fuego y enriquecida por un quiasmo semántico que refleja el entrecruzamiento de estos elementos (365, ...καλὰ ῥέεθρα πυρὶ φλέγετο, ζέε δ' ὕδωρ [“...las bellas ondas por el fuego se encendían, hervía el agua.”]). La figura culinaria como resultante de los opuestos fue retomada por Píndaro (*O.* 1.48), priorizando el par entre los restantes elementos naturales presentados en el priamel (*O.* 1.1, Ἀριστον μὲν ὕδωρ, ὃ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ).



Mención aparte merece el uso de $\varphi\upsilon$ en la instancia formulaica más repetida dentro de la *Iliada*. Tomando como base la plegaria de Tetis “implantada” (1.513, $\epsilon\mu\pi\epsilon\varphi\upsilon\nu\iota\alpha$) ante Zeus, de modo análogo pero afectado por el fenómeno de tmesis ($\epsilon\breve\nu\ldots\varphi\breve\upsilon$, duplicando el fenómeno con el verbo $\epsilon\breve\chi\omicron\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$), siempre anticipa la emisión de discursos directos destacando la comunicación háptica: “y entonces lo/a **tomó en** su mano, y dijo un discurso y lo/a llamaba por su nombre.” ($\epsilon\breve\nu\ \tau'\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \omicron\iota\ \varphi\breve\upsilon\ \chi\epsilon\iota\rho\iota\ \epsilon\breve\pi\omicron\varsigma\ \tau'\ \epsilon\breve\varphi\alpha\tau'\ \epsilon\breve\kappa\ \tau'\ \omicron\breve\nu\acute{\omicron}\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon$).⁴⁸ Estos gestos de confianza favorecen una conversación íntima, tal como la sostenida por Hécuba al hablarle a Héctor (6.253), Andrómaca también a Héctor (6.406), Hera al Sueño (14.232), Caris a Tetis (18.384), Hefesto a Tetis (18.423) y Tetis a Aquiles, antes de acercarle su armadura áurea (19.7).⁴⁹

⁴⁸ Por su carácter de reformulación, constituye una extensión de la secuencia trazada en 1.2.d:

1.513 [$\epsilon\mu\pi\epsilon\varphi\upsilon\nu\iota\alpha \approx \epsilon\breve\nu\ldots\varphi\breve\upsilon$ 6.253 = 406 = 14.232 = 18.384 = 423 = 19.7], etc. cfr. 24.213 [$\pi\rho\omicron\sigma\varphi\breve\upsilon\sigma\alpha$]

⁴⁹ La descripción del escudo de Aquiles no solo es el ejemplo más antiguo conocido de una écfrasis, sino también el mapa cosmológico más antiguo conservado. Entre otras cosas retrata los cuatro elementos naturales y dos ciudades, una celebrando una fiesta, la otra transitando un litigio judicial, ambos polos que constituyen antecedentes del modelo de una cosmología cíclica tal como la reelaborada por Empédocles. Con especial atención a las implicancias políticas, véase Prada (2017:72-8).

I. Más allá de la muerte

I.3. Conclusiones

La mera existencia de un étimo con semántica vital, como lo es *φν*, resulta contrariada por el contexto funesto de la *Iliada*. Al igual que *φνῆ* (I.1), en la última instancia iliádica los derivados de *φν* se aplican a contextos relativos a la muerte (I.2). El efecto se produce por extrapolación, si partiendo de pasajes sin características tanáticas se reelabora una última contraparte *post mortem* (I.1.b, 2.a, b, y d),⁵⁰ o bien por hipérbole, si partiendo de pasajes que ya incluyen características tanáticas se culmina con la variación más exacerbada (I.2.b, c y e).⁵¹

- ⁵⁰ i. {*φν* pertenece a *εὐφυνής* en contexto *post mortem*} 4.147 cfr. 21.243.
ii. {*φν* pertenece a *φνῆ* en contexto *post mortem*} 1.115, 2.58 y 3.208 cfr. 22.370.
iii. {*φν* pertenece a *φῦλον* en contexto *post mortem*} 2.362, 363 [x 2], 668 [καταφυλαδόν], 840, 5.441, 9.130 [≈ 272], 14.361, 15.54, 161 [= 177] y 17.220 cfr. 19.30.
iv. {*φν* pertenece a *Φυλομέδουσα* en contexto *post mortem*} 7.10.
v. {*φν* pertenece a *Φύλας*, *Φυλεύς*/-εῖδης en contexto *post mortem*} 2.628 [x2], 10.110, 175, 13.692, 15.528, 530, 16.181 [y 191, *Φύλας*], 16.313, 19.239, siendo “Filida” la única palabra en la serie cuya reformulación con implicancias mortíferas no es la última, cfr. 5.72 (el Filida mata) y 15.519 (su compañero muere). 23.637, la última instancia nominal, implica una muerte metafórica por la derrota de Fileo en el certamen.
vi. {*φν* pertenece a *φυτόν* en contexto *post mortem*} 14.123 [≈ *φυταλή*] y 18.57 [= 438] cfr. 21.258.
vii. {*φν* pertenece a *φύω*_(part./fór.) en contexto *post mortem*} 1.513 [ἐμπεφυῖα ≈ ἔν...φῶ 6.253 = 406 = 14.232 = 18.384 = 423 = 19.7], 11.40 [ἐκπεφυῖα] y 14.288 [πεφυῖα] cfr. 24.213 [προσφῦσα].
⁵¹ viii. {*φν* pertenece a *φυσίζοος* en contexto *post mortem*} 3.243 cfr. 21.63.
ix. {*φν* pertenece a *φυταλή* en contexto *post mortem*} 6.195 ≈ 12.314 cfr. 20.185.
x. {*φν* pertenece a *φυτεύω* en contexto *post mortem*} 6.419 [περι-] cfr. 15.134.
xi. {*φν* pertenece a *φύω* en contexto *post mortem*} 1.235, 4.109, 483-4, 6.148-9 y 8.84 [ἐν-] cfr. 14.347 cfr. 21.352. Esta hipérbole explota la antítesis intratextual. La combinación de ambos mecanismos sobre formas conjugadas (≠ ἔν...φῶ) genera una alternancia por retrogresión: *φύω p. m.* [x 5] cfr. *φύω cfr. φύω p. m.*
<xii.> {*φν* <pertenece a *φύλλον*> en contexto *post mortem*}: 1.234 y 2.425, 2.468, 632, 757, 800 y 868 cfr. 6.146-9, 13.180 y 21.464.

Esta regla es extensible al lexema *φύλλον*, aun cuando la hipótesis medieval que defendía su pertenencia al paradigma de *φν* fue refutada por la fonética moderna. Aquiles habla sobre el cetro negando que nazcan hojas (1.234-7) y, luego de que Agamenón dirija a Zeus una plegaria acompañada con un buey como sacrificio, los aqueos utilizaron leñas deshojadas (2.425, *σχίζησιν ἀφύλλοισιν*) para asar al animal trozado.

El Catálogo de las Naves es anticipado por una acumulación de comparaciones tomadas de la naturaleza, aplicadas al desplazamiento del ejército aqueo: fuego incendiando al bosque (2.455-8), aves revoloteadoras (2.459-66), llegados los guerreros a la pradera floreciente del río Escamandrio (2.467) yacían “miles, cuantos follajes y flores se generan en la estación.” (2.468, *μυρίοι, ὅσά τε φύλλα καὶ ἄνθη γίγνεται ὥρη*), moscas sobre la leche (2.469-73, cfr. 19.30-1), los jefes como los cabreros sobre sus rebaños (2.474-7) y la secuencia culmina comparando a Agamenón con Zeus, Ares y Poseidón (2.477-9) y, por fin, con el animal sacrificial, el toro (2.480-3), justo antes de la invocación a las Musas con la que comienza el catálogo. Comandados por Odiseo, los cefalénios tenían Ítaca y Nerito “de agitado follaje” (2.632, *Νήριτον εἰνοσίφυλλον*), epíteto también aplicado al Pelio (2.757, *Πήλιον εἰνοσίφυλλον*), habitado por los magnetes y Prótoo. Ante el arribo inminente de la hueste en Troya, Iris se presenta frente a Príamo tras adquirir la apariencia de su hijo Polites y, haciéndose eco del símil foliar, cuenta que los oponentes son “pues, semejantes en demasía a follajes o arenas” (2.800, *λίην γὰρ φύλλοισιν εἰκότες ἢ ψαμάθοισιν* cfr. 468). El catálogo de Troyanos presenta otro epíteto compuesto, calificando el monte “de frondoso follaje” de los Ftiros (2.868, *Φθιρῶν τ' ὄρος ἀκριτόφυλλον*).



Desde las primeras ocurrencias de *φν* en la *Iliáda*, instaladas como relaciones negativas,⁵² se puede concebir todo nacimiento y crecimiento en relación con su antítesis, de manera tal que *φν* se inscribe, alternativamente, en los dos polos: causa y consecuencia de la muerte. La reflexión sobre el nacimiento y crecimiento de una entidad ante su propio fin o el fin de otra entidad abre un espectro de especulaciones sobre la existencia imperecedera de una naturaleza física (*φνῆ*) que trasciende la vitalidad individual destinada a finalizar. El período clásico se ha caracterizado por la expresa consciencia de que, para los humanos, la *φύσις* tiende en última instancia a la muerte, tal como lo consideran Gorgias (*Pal.*, Fr. 11a2-3), Demócrito (Fr. 297), Aristófanes (*Av.* 685) y Platón (*Leg.* 958d y *Tim.* 81e).

En el último cuarto del poema (cantos 19-24), con el contacto de Tetis ([19.7](#)) y a partir del comentario concerniente a las tribus de moscas necrófagas ([19.30](#)), se inicia la serie prácticamente ininterrumpida de empleos de *φν post mortem* que acompaña el ingreso de Aquiles a la arena. Dada la distribución insólitamente variada de 11 lexemas sin repetición alguna, casi todo el vocabulario derivado de *φν* diseminado hasta entonces reincide en la trama pero exaltando su contrapartida negativa: una antítesis definida.⁵³

Φύλλον también representa de manera generalizada las hojas que perecen en la sentencia de Glauco [6.146-9](#). En contrapartida, en la segunda mitad del poema la ocurrencia de lexemas con sufijo -λλ- decrece notablemente y la comparación no representa una vitalidad viril sino, inversamente, el instante de muerte. Imbrio, guerrero caído a manos de Teucro Telamonio, es asimilado a un fresno que, “por el bronce cortado, a la tierra sus tiernos follajes acerca.” (13.180, χαλκῷ ταμνομένη τέρενα χθονὶ φύλλα πελάσσει). Apolo recurre al símil entre plantas y hombres, finalmente, para ilustrar su condición perentoria mediante el verbo *φθινύθουσιν* (21.464-6).

⁵² *φνῆ* ([1.114-5](#), ...οὐ.../ οὐ... οὐδὲ *φνῆν*, οὐτ'... οὐτέ... *cfr.* [Od. 5.211-2](#), [7.210](#), [8.134](#) y [168](#), *HHapo.* 464-5, *Op.* 129, *Sc.* 88 y, durante el período helenístico, Teócrito, *Id.* 22.160 y Apolonio, *Arg.* 2.37) y *φύω* ([1.234-5](#), οὐ ποτε φύλλα.../ φύσει,.../ οὐδ'... *cfr.* *HHapo.* 53-5 y *Od.* 9.108 [*φντεύω*]). Hay expresiones pesimistas que privilegian el no nacer (μὴ *φῦναι*) atribuidas a Homero (*Cert.* 77-9), también las hay por parte de Teognis (I.425-8) y personajes de Baquilides (5.160) y Sófocles (*Oed. Col.* 1224).

⁵³ **Definiciones por antítesis:** *cfr.* [n.50-1](#) {*φν* pertenece al lexema en contexto *post mortem*}: ἐμφύω [19.7](#) (*cfr.* [24.213](#)); *φῦλον* [19.30](#); *Φυλεΐδης* [19.239](#) (*cfr.* [23.637](#)); *φυταλιή* [20.185](#); *φυσίζοος* [21.63](#); *εὐφνής* [21.243](#); *φντόν* [21.258](#); *φύω* [21.352](#); *φνῆ* [22.370](#); *Φυλεύς* [23.637](#); *προσφύω* [24.213](#).

Los lexemas eximidos del último cuarto se explican por cognados próximos y/o son *post mortem*: ἐκφύω (*cfr.* ἐμφύω [19.7](#) y προσφύω [24.213](#)), Φύλας, *Φυλομέδουσα* ([7.10 p.m.](#) y *cfr.* *φῦλον* [19.30](#), *Φυλεΐδης* [19.239](#) y *Φυλεύς* [23.637](#)) y *φντεύω* ([6.419](#) [*περι-*] *p.m.* y [15.134](#) *cfr.* *φυταλιή* [20.185](#) y *φντόν* [21.258](#)).

[Apéndice 1.55-65](#), al final, constituye un glosario casi exhaustivo de los derivados de *φν* en el poema.

I. Más allá de la muerte

Desde el canto 19, en torno a $\varphi\upsilon$ se constituyen dos últimos anillos internos a la sección final: el primero evoca el comienzo protagonizado por la plegaria de Tetis ante Zeus, pero con Aquiles como el interlocutor que recibe la armadura, lo que se confronta al tétrico deseo de Hécuba ([19.7](#), $\acute{\epsilon}\nu\ldots\varphi\tilde{\upsilon}$ [$\approx$ [1.513](#), $\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\varphi\upsilon\upsilon\tilde{\iota}\alpha$] *cfr. post mortem*: [24.213](#), $\pi\rho\omicron\sigma\varphi\tilde{\upsilon}\sigma\alpha$);⁵⁴ el subsiguiente labrado sobre la base $\varphi\upsilon\lambda$ - ([19.30](#), $\varphi\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\nu$ [$>$ $\Phi\upsilon\lambda\epsilon\tilde{\iota}\delta\eta\varsigma$, [19.239](#) *cfr. post 'mortem'* $\Phi\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$, [23.637](#)]). Estos circuitos concéntricos destacan la distribución de $\varphi\upsilon$, puesto que su recurrencia dentro del último cuarto del poema está focalizada en las cuatro instancias del canto 21 y especialmente en el conflicto con los ríos, donde Aquiles experimenta la coexistencia de cuatro entre todos los elementos naturales retratados en su escudo.⁵⁵

Tras una extraordinaria carrera por la supervivencia, cuando el Pelida persigue a Héctor dando tres vueltas alrededor de Troya -hazaña contrastada con una competencia atlética (22.157-66),⁵⁶ y explicitada por Héctor (22.251)-, el último uso de $\varphi\upsilon\eta$ en la *Iliada* ([22.370](#)) prueba el más absoluto abandono de la semántica

⁵⁴ Este entramado entre mujeres se complejiza al considerar las intertextualidades en detalle. El arco narrativo en el último cuarto del poema (19-24), trazado desde la relación de Tetis con Aquiles ([19.7](#), $\acute{\epsilon}\nu\ldots\varphi\tilde{\upsilon}$) hasta Hécuba $\pi\rho\omicron\sigma\varphi\tilde{\upsilon}\sigma\alpha$ ([24.213](#)), reelabora el arco trazado en el primer cuarto del poema (1-6), desde Tetis $\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\varphi\upsilon\upsilon\tilde{\iota}\alpha$ ante Zeus ([1.513](#)) hasta la relación de Hécuba con Héctor ([6.253](#), $\acute{\epsilon}\nu\ldots\varphi\tilde{\upsilon}$). Manteniendo el intervalo de seis cantos, la adaptación desde el participio del inicio hasta la fórmula con tmesis en el canto 6 es concomitante con la gran incidencia del étimo al interior del mismo. Cada arco, signado por la noción de un contacto bipersonal casi de inherencia, comienza con Tetis y es retomado mediante una variación protagonizada por Hécuba ([1.513](#), $\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\varphi\upsilon\upsilon\tilde{\iota}\alpha \approx$ [6.253](#), $\acute{\epsilon}\nu\ldots\varphi\tilde{\upsilon} =$ [19.7](#) *cfr.* [24.213](#), $\pi\rho\omicron\sigma\varphi\tilde{\upsilon}\sigma\alpha$). Dentro del marco general de antítesis entre Tetis y Hécuba respecto de sus intereses contrapuestos hacia Aquiles ([1.513](#) *cfr.* [24.213](#)), el anillo interior refleja su equivalencia, identificándolas en el rol de una madre que toma la mano de su hijo, primer y última ocurrencia de la fórmula con tmesis $\acute{\epsilon}\nu\ldots\varphi\tilde{\upsilon}$ ([6.253](#) = [19.7](#)).

⁵⁵ Hacedor de la armadura dorada, Hefesto interviene incendiando el río Janto, mientras que Hera ordena a los vientos Céfiro y Noto cooperar con la conflagración (21.334-7), lo que genera en el entorno un efecto otoñal asimilado al paso del Bóreas (21.346-8). Tres de los elementos naturales -respectivamente, fuego, agua y aire- se presentan como divinidades interactuantes y las implicancias de la analogía vegetal, fijada en la figura de Aquiles ([18.57](#) [= [438](#)], [19.7](#) y [21.258](#) [*cfr.* [243](#)]), completan el cuadro de los cuatro elementos naturales en relación a la tierra, que el héroe vuelve a pisar preservando su vida más allá de sus propias expectativas, y por lo tanto resignificando el momento cuando, en el mismo canto, la había reconocido como $\varphi\upsilon\sigma\acute{\iota}\zeta\omicron\omicron\varsigma$ ([21.63](#)). También diferenciándolo de los dioses, el suelo supone el terreno natural que caracteriza al $\varphi\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\nu$ de los hombres, de acuerdo con la admonición de Apolo a Diomedes ([5.440-2](#)), que anticipa la analogía vegetal de Glauco ([6.146-9](#)).

⁵⁶ La carrera y el último combate anteceden a los certámenes en honor a Patroclo del canto siguiente. El arquetipo es recuperado por las etiologías pindáricas, que destacaban la figura fundacional de Heracles y sus hazañas respecto del origen de los Juegos (*O.* 2.3-4, *O.* 3, *O.* 10, [I. 6.47-8](#)). En *O.* 1 la mitológica victoria de Pélope desempeña una función etiológica para las carreras de caballos. Retomando el símil homérico, se dice que Pélope fue sometido a un acmé de agua y fuego entre los dioses que lo hirvieron en una olla (véase [n.47](#)) para comerlo, pero Píndaro prefirió rectificar esa versión para describir, presevada, su $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ ([O.](#) [1.67](#)).



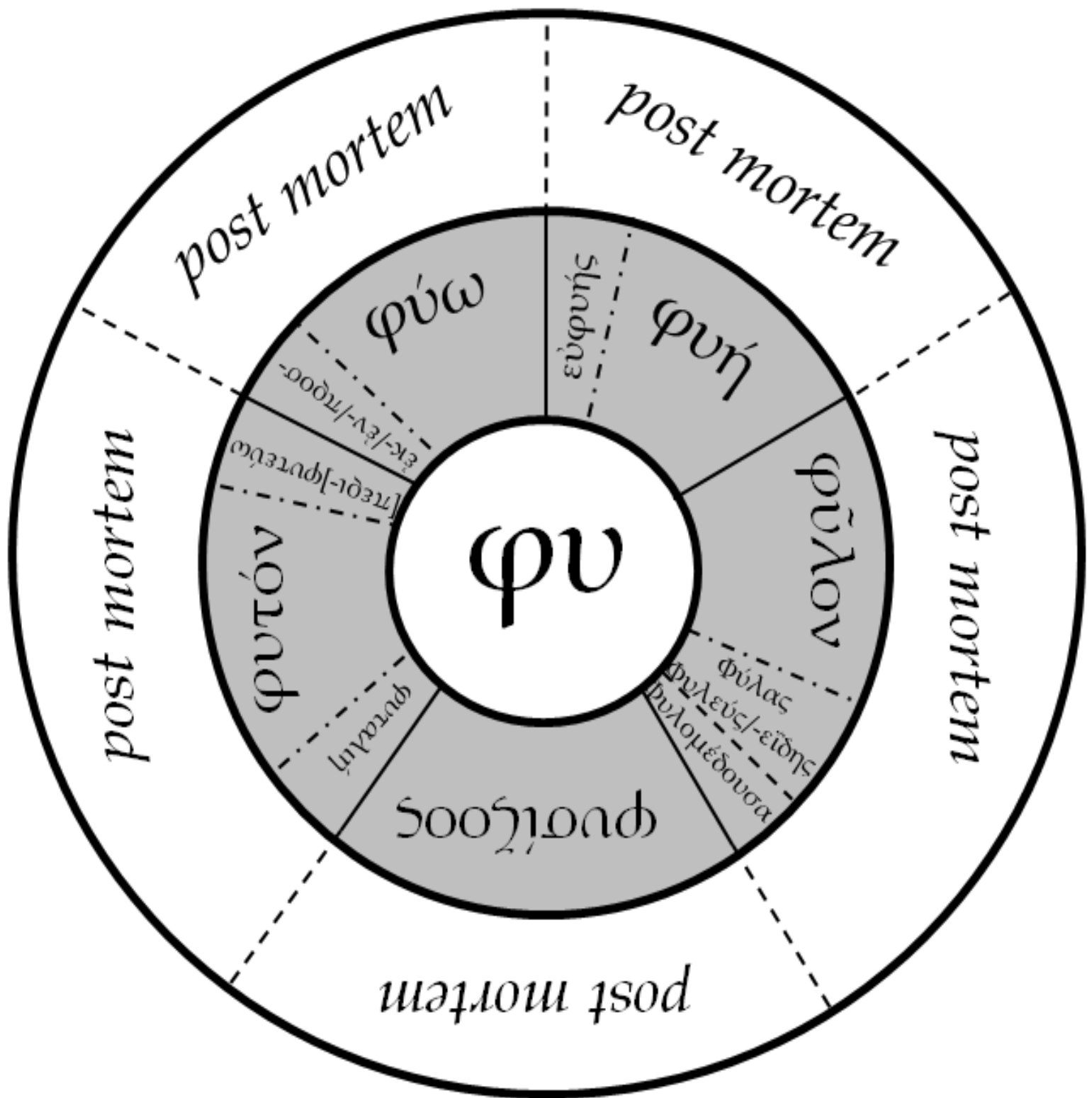
natalicia de φῦ ο su más profunda resignificación. Supone su máxima antítesis, el reciente pasaje a la muerte a manos del mejor de los aqueos, del héroe capaz de cantar -como Homero- el tema que la Musa incita al aedo homérico (*Od.* 8.73), a saber, las glorias de los varones (κλέα ἀνδρῶν), mientras se deleita con la forminge en su tienda (*Il.* 9.185-9). Epítome de la caída troyana y de toda la trama, el duelo postrero es también símbolo de la creación poética: Aquiles, protagonista de la *Iliada*,⁵⁷ presente desde el primer verso (1.1, Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος), representa al poeta y -configurando como una antítesis el anillo más abarcativo- el último verso culmina la *Iliada* aludiendo al sepulcro de su antagonista Héctor (24.804, τάφον Ἑκτορος ἵπποδάμοιο), del héroe cuyo recuerdo, desde el último duelo, fue fijado material y metafóricamente mediante la persistencia de una naturaleza física (φύη) *post mortem* correferencial al único personaje que se hace eco del propio poema “cuya gloria [κλέος] jamás perecerá”. Antes del combate individual ante Ἄγας y asumiendo para sí estas palabras, predicadas del prodigioso monumento espontáneamente petrificado a partir de un plátano en Áulide -signo profético, precuela para el desarrollo de la guerra de Troya que anticipa su final, y así cumple la función de autorreferencia desde su comprensión metapoética-⁵⁸ Héctor, ileso de hierro, bruto, fiero, figuraba su fama en un futuro monumento fúnebre al clamar: “...Así alguna vez alguien dirá; y mi gloria jamás perecerá.”⁵⁹

⁵⁷ Latacz (2003[2001]:252-82) insiste en el hecho de que el tema principal del poema no es la guerra de Troya -un mero marco narrativo- sino la crisis de valores al interior del ejército aqueo, que pone en evidencia la cólera de Aquiles. Siendo en esencia una historia sobre Aquiles, podría llamarse no ya *Iliada*, “Cantar de Ilos”, sino *Aquilesíada*, “Cantar de Aquiles” (p. 268).

⁵⁸ *Il.* 2.325-6: “Para nosotros el pensante Zeus hizo aparecer ese gran presagio / tardío y de tardío cumplimiento, cuya gloria jamás perecerá.” (ἡμῖν μὲν τόδ' ἔφηνε τέρας μέγα μητίετα Ζεὺς / ὄψιμον ὀπιτέλεστον, οὗ κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται.). Sobre el plátano petrificado, cada uno de los ocho polluelos engullidos por la serpiente representaba un año pasado en la guerra, sumando nueve con la madre, que representaba el año corriente (*cfr.* Kirk, 2001[1985]:150). La conquista definitiva, figurada por la serpiente, se daría en el décimo año según el mismo vaticinio del adivino Calcante (2.328-9). Acerca de la alusión al propio poema y su función sociocultural como obra que preserva la memoria colectiva, véase Abritta-Torres (2013:11-6).

⁵⁹ *Il.* 7.91, ὥς ποτέ τις ἐρέει· τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται. Clay (2016:191-5) considera el pasaje un testimonio de la existencia de la escritura (necesaria para que algún eventual transeúnte identifique al aqueo homenajeado en el epitafio), que efectúa *damnatio memoriae* al resignificar el epitafio en beneficio del asesino. Por otra parte, Kirk (2000[1990]:246) indica que en 9.413 un κλέος imperecedero [ἄφθιτον] corresponde al destino de Aquiles. Por lo demás, *cfr. supra* [n.58](#) y [Od.](#) 24.196; [HHAp.](#) 156; Hes., [Fr.](#) 70.7.

Antítesis



II. Múltiples comparaciones

La naturaleza física, tematizada como mortal y al mismo tiempo trascendente tras la muerte en la *Ilíada*,¹ en la *Odisea* se refleja de manera inversa, como transcendencia heroica en su versión positiva de supervivencia. Al interior de este poema se verifica un giro teológico en torno a los contextos de φν, lo que permite delinear una serie de reflexiones acerca de la relación entre mortales e inmortales en función de su físico. Los procesos de deificación experimentados por los personajes -y en particular el protagonista- a través de la praxis poética se complementan con la analogía vegetal, la cual prolifera significativamente.

La evidencia léxica disponible en la *Odisea* es muy compleja si se la compara con la de la *Ilíada*. Pese a ser un poema mucho más breve, el número de pasajes que incluyen lexemas formados a partir de φν permanece aproximado (en *Ilíada* 65, en *Odisea* 63),² viéndose incrementada la frecuencia de esta familia de palabras, pero en particular de φνῆ (en *Ilíada* 4, en *Odisea* 6). Además, se registra la instancia más antigua de φύσις.

La fraseología escrutada resulta mucho más sofisticada que la iliádica también en términos estilísticos. Se constata mayor reelaboración de fórmulas, incrementos en las estructuras de coordinación y abundancia de figuras retóricas, mecanismos que, combinados, determinan los antecedentes metodológicos de la disciplina lexicográfica occidental e, incluso, su nacimiento u origen.³

¹ Véase I.

² Tomando como referencia la edición de von der Mühl (1962). En el aparato crítico, Teofrasto para 4.229 [en *H. Pl.* IX.15: Αἰγυπτίη, <τόθι> πλεῖστα <φύει> ζεῖδωρος ἄρουρα], *Lib. Vulg. Ant.* para 4.668 [Ζεὺς ὀλέσειε βίην, πρὶν <ῆμῖν πῆμα φυτεῦσαι>], Hesiquio para 19.163 [*cfr.* Hesych. s.v.: οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἔσσι <παλαιφύτου> οὐδ' ἀπὸ πέτρης.] y una cuarta fuente para 22.14 [en *ᾤ*²⁸+, *Charta Papyracea*, complejizando la fórmula <...φυτεῦσαι/> (véase II.2.e): οἱ τεύξιν θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα <φυτεῦσαι>]. West (2017) también presenta φυτεῦσαι como variante para 17.289 en un manuscrito del s. XI [en F, *Laur. conv. sopr.* 52: ...κακὰ δυσμενέεσσι <φυτεῦσαι>].

³ Sobre el origen de la lexicografía, véase 0.ii.1.a. Partiendo de la distinción entre versos, en la *Odisea* se verifica un empleo regular de “definiciones” hexamétricas: presentar una palabra como *definiendum* y analizarla por desglose a partir del verso siguiente como *definiens* (φνῆ [8.134 y 168] y φύσις [αὐτοῦ, 10.303]).

II. Múltiples comparaciones

El procedimiento a seguir es el mismo (0.iii), aplicado en el Capítulo I: 1º Estudio del contexto y recepción de *φύη* (II.1.a) y *φύσις* (II.1.b), definiendo sus relaciones intratextuales (II.1.c); así, tras contrastar las comparaciones (II.1.a' *φύη* y b' *φύσις*), se atenderá a las definiciones de las tres últimas citas (II.1.a' *φύη* y b' *φύσις*), donde un término de clase superior, mediante *φύ*, se desglosa desde el verso siguiente, verificando la elucidación por análisis que se multiplica en el 2º Estudio de la familia de palabras, distinguido por etimología (II.2.a y b) y por clase de palabra (II.2.c, d y e).

II.1. Estudio contextualizado de *φύη* y *φύσις*

II.1.a. El lexema *φύη* y su recepción [comparaciones]

Se constatan seis instancias de '*φύην*': cinco veces acusativo de relación, la última objeto directo. Mediante *φύη* se designa físicos de humanos en cuanto son comparados con dioses o dependen de ellos. La distribución está concentrada en la interacción con la diosa Calipso (canto 5) y al ser hospedado el héroe por la comunidad de los feacios (cantos 6, 7 y 8), seres felices y, según Zeus, cercanos a los dioses (5.35, ἀγχίθιοι). En localidades ajenas a la de Odiseo, localidades extrañas entre ellas, emergen dos concepciones contrarias acerca de la relación entre mortales e inmortales, fundándose en su naturaleza física: de acuerdo con Calipso, no hay asimilación posible entre mortales e inmortales, pero entre los feacios la asimilación es efectiva.

En Ogigia, la isla de Calipso, con el propósito de persuadir a Odiseo para quedarse con ella y culminando el último discurso directo de quien fue identificada desde el proemio mediante la hendíada *διὰ θεάων* (1.14, 5.78, etc.), la “divina entre diosas” dice (5.211-3):



οὐ μὲν θην κείνης γε χειρίων εὖχομαι εἶναι
οὐ δέμας οὐδὲ **φυήν**, ἐπεὶ οὐ πῶς οὐδὲ ἔοικε
θνητὰς⁴ ἀθανάτησι δέμας καὶ εἶδος ἐρίζειν.

no inferior a aquella, con seguridad, me jacto de ser,
no en talla ni **en físico**, porque no [hay] cómo ni corresponde
a las inmortales que las mortales, en talla y en aspecto, les disputen.

Para Porfirio (s. III-IV) y para el escoliasta del código E, Calipso está comparándose solo en lo somático (τὰ σωματικὰ μόνον παραβαλλούσης,⁵ *cfr. Sch. vet. 5.211.4-5*, ἐπὶ σώματος εὐμορφία καὶ μεγέθει). Eustacio advierte que, tal como en [Il. 1.115](#), se trata de aquellos atributos adecuados para una mujer noble (γυναικὸς ἀγαθῆς); considera además que aquí δέμας y εἶδος se refieren a lo mismo y que la sustitución de φυήν por εἶδος en el verso 213 se explica por razones métricas.⁶

Calipso se distingue, en primera persona, de Penélope. Como en la *Ilíada*, la primera ocurrencia de ‘φυήν’ se ofrece en una serie de puntos de comparación entre mujeres, encabezada con la fórmula “οὐ δέμας οὐδὲ φυήν,...” ante cesura pentemímera.⁷ La segunda parte, “...ἐπεὶ οὐ πῶς οὐδὲ ἔοικε”, combina otras dos negaciones en su exacta posición (*Il. 1.114*, ...ἐπεὶ οὐ... *cfr. 119*, ...ἐπεὶ οὐδὲ ἔοικε).⁸ En el verso siguiente, la diosa se justifica en una sentencia restrictiva sobre “δέμας καὶ εἶδος”. En posición anafórica, Calipso había comenzado dos versos consecutivos con la misma negación (211-2, οὐ... / οὐ...). Para insinuar su propia superioridad recurre, como Agamenón, a una litote (*Il. 114*, ...ἐπεὶ οὐ ἔθέν ἐστι χειρίων *cfr. Od. 5.211*, οὐ μὲν θην κείνης γε χειρίων), articulando el verso siguiente con cuatro negaciones ([Il. 1.115](#), οὐ... οὐδὲ... οὐτ’... οὐτέ *cfr. Od. 5.212*, οὐ... οὐδὲ... οὐ... οὐδὲ). Así, entre el estrato divino y el humano, la demarcación está

⁴ La variante del *Cod. G* ofrece la forma singular: <θνητήν> ἀθανάτησι δέμας καὶ εἶδος ἐρίζειν (“que <una mortal> con las inmortales, en talla y en aspecto, dispute.”).

⁵ *Quaest. Hom. ad Od. pert. rel.*, *Od. VII*, sec. 258.33-4 = *Sch. vet. 5.211.14*.

⁶ *Comm. ad Hom. Od. I.208.35-40*.

⁷ [Il. 1.113-5](#), Agamenón compara a la joven Criseida con su esposa Clitemnestra ([I.1.a](#)). Así también Odiseo se distingue de los dioses ([Od. 7.210](#)) y un marinero reconoce al dios celebrado en [HHAp. 465](#).

⁸ Al igual que Calipso, el Atrida se justifica mediante una normativa que depende de ἔοικε (*Il. 1.116-9*). Dalfen (1984:15) señala la semejanza -en forma y contenido- entre *Il. 21.379-80* y [Od. 5.212-3](#).

II. Múltiples comparaciones

ratificada con un polisíndeton de negaciones, enfatizadas en lo prosódico por el *ictus* métrico.⁹ Odiseo contesta con la decisión del retorno pero, siendo consecuente con la diosa, evita mencionar ‘δέμας’ y ‘φύην’ en su respuesta.¹⁰

Al comienzo del canto 6 Atenea se dirige, en la noche, hacia la isla de los feacios, comunidad proveniente de una migración desde Hiperia, motivada por la cercanía conflictiva con los cíclopes (6.4-8). Con este antecedente, el itinerario de Odiseo no resulta extraño a la historia del pueblo, cuyo estado de prosperidad política se precisa de inmediato, bajo el mando monárquico de fundamento teocrático presidido por Alcínoo (6.12). Finalmente, con la llegada de la diosa al palacio real, el poeta presenta a la princesa (6.15-8):

βῆ δ' ἴμεν ἐς θάλαμον πολυδαίδαλον, ὃ ἐνὶ κούρῃ
κοιμᾶτ' ἀθανάτησι **φύην** καὶ εἶδος ὁμοίῃ,
Ναυσικάα, θυγάτηρ μεγαλήτορος Αλκινόοιο,
παρ δὲ δὺ' ἀμφίπολοι, Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσαι,

Se marchó para ir al tálamo muy labrado en el que la muchacha
descansaba, **en físico** y en aspecto a las inmortales semejante,
Nausícaa, hija de Alcínoo de gran corazón,
y, junto, dos acompañantes, que a partir de las Gracias su belleza tenían,

Aun en Arquéstrato (s. IV a.C.), quien parodia en hexámetros el estilo solemne de sus predecesores, se mantiene el carácter femenino de esta asimilación formulaica, al asimilar al atún hembra con las diosas.¹¹ La asimilación trascendió sin llamar la atención en los escolios. Según Eustacio (*Comm. ad Hom. Od.* I.235.24-5), la caracterización *φύην καὶ εἶδος ὁμοίῃ* está asociada a la antedicha condición de

⁹ Respecto al esquema de comparación negativa en [Il. 1.114-5](#), este pasaje mantiene el *crescendo* compuesto por un verso con litote seguido de otro verso polisindético, pero refina dos figuras. Por una parte, retrotrayendo la litote al comienzo del verso, Calipso establece una reiteración anafórica de la negación ([Od. 5.211-2](#) cfr. [10.300-1](#), el cierre de Hermes previo a enseñarle la φύσις a Odiseo). Por otra parte, reposicionando la enunciación causal (ἐπεὶ οὖ) de la litote iliádica en el verso polisindético como su tercer elemento (único sin *ictus* en [Il. 1.115](#)), en la dicción de Calipso se advierte la coincidencia del *ictus* con cada una de las negaciones, reforzando en lo fonético su carácter taxativo.

¹⁰ Carraud (2003:149).

¹¹ Arquéstrato le aplica una fórmula muy semejante al atún hembra (θυννίς), específicamente cuando se come sus cortes secos (Fr. 37.7 = Fr. 168.7, ἀθανάτοισι θεοῖσι φύην καὶ εἶδος ὅμοια.). El pasaje es recuperado por Ateneo de Náucratis (s. II-III), *Deipnosophistae*, VII, Kaibel p. 67.21.



Alcínoo, que a partir de los dioses sus designios sabe (6.12, θεῶν ἄπο μήδεα εἰδώς). Heubeck-West-Hainswort (1988:294) sugieren que Nausícaa significaría “en las naves, sobresaliente” (-κάα < κάστη < καίνυμαι).

Se trata de la única comparación en cuanto a ‘φυήν’ dicha por el narrador, primera y última vez como una afirmación mediante la cual una mortal es asimilada a las inmortales en físico, sin un giro condicional o negativo.¹² En coordinación copulativa (καὶ) con εἶδος, esta fórmula contradice la restricción previa, eminentemente negativa, proferida por Calipso.

Tras despertar a la princesa Nausícaa e interpellarla notando su condición especialmente favorable para una boda (6.21-40), Atenea emprende el regreso al Olimpo. Se detalla entonces el entorno de la sede divina: “...ni por los vientos es agitado ni nunca por una tormenta / es mojado, ni la nieve se acerca, sino que con mucho el éter / flota sin nubes, y claro se difunde un resplandor”.¹³ La armonía entre los elementos enumerados se configura como ausencia no solo de vientos sino también de agua en sus tres estados (tormenta, nieve, nubes), con la consecuente presencia del aire puro (αἶθρη) acompañado de un claro resplandor.

La narración retorna a la tierra feacia, donde se relata la excursión de Nausícaa para lavar en la ribera las vestimentas de fiesta (6.80-98). Terminada la labor con sus criadas, se bañaron, ungieron, comieron (tenían vino, v. 78) y conformaron un coro. Calificada con un epíteto frecuente en Hera, “de blancos brazos” (6.101, Ναυσικάα λευκώλενος), rodeada por muchachas vírgenes que jugaban con una pelota

¹² Ninguna de las comparaciones restantes es una afirmación irrestricta: [Od. 6.152](#) (εἶδος τε μέγεθος τε φυήν τ') supeditado a la prótasis condicional y a la duda que expresa Odiseo sobre la divinidad de Nausícaa; [7.210](#) (οὐ δέμας οὐδὲ φυήν) negado; [8.134](#) (φυήν γε μὲν οὐ κακός ἐστι) litote; [8.168](#) (οὔτε φυήν οὔτ' ἄρ φρένας οὔτ' ἀγορητύν.) negado en polisíndeton, como Calipso en [5.212](#) (οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, ἐπεὶ οὐ πως οὐδὲ ἔοικε).

¹³ *Od.* 6.43-5, ...οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ' ὄμβρῳ / δεύεται οὔτε χιὼν ἐπιπίλνεται, ἀλλὰ μάλ' αἶθρη / πέπταται ἀννέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη. De acuerdo con Heubeck-West-Hainswort (1988:296), es reminisciente de la descripción del Eliseo (*Od.* 4.566-9). Fue emulado por Lucrecio con *DRN* III.18-22), Lucano (2.271-3) y Séneca (*de Ira* 3.6). Asimismo, se asemeja al pasaje referido al escondite del jabalí que había herido al héroe, el cual tiene evidentes reminiscencias con el refugio improvisado al llegar a la isla, en lo que hace a su invulnerabilidad ante vientos, rayos solares y lluvia (5.478-80 ≈ 19.440-2) y el derramamiento de hojas (5.483 ≈ 19.443).

II. Múltiples comparaciones

(100, σφαίρη... ἔπαιζον), la princesa comenzó a cantar (101, ἤρχετο μολπῆς).¹⁴ Entonces se actualiza el símil divino, empezando por la mención de Ártemis flechadora (102, οἷη δ' Ἄρτεμις... ἰοχέαιρα), seguida por las Ninfas (105, Νύμφαι), que actualizan el verbo al tiempo presente (106, παίζουσι).¹⁵ Para maximizar la asimilación a la divinidad, Homero destaca un personaje como cantante, hito que también indica el giro narrativo respecto de la anterior alusión al canto, protagonizada por Calipso (*Od.* 5.61, ἀοιδιάουσ[α]).

Atenea, que se había presentado por la noche en la cama de Nausícaa, dispone que Odiseo se despierte (6.112-3). A continuación, se contrapone el símil de un león, que lo caracteriza avanzando al encuentro de las jóvenes feacias.¹⁶ Los versos 102-52 desarrollan una analogía venatoria, reduplicada entre Nausícaa (asimilada a Ártemis flechadora) y Odiseo (comparado con un león hambriento dispuesto a la caza),¹⁷ prefigurando el mitema del cazador Acteón castigado a causa de haber espiado a Ártemis mientras se bañaba asistida por las Ninfas.

El contraste se exagera en las condiciones ambientales que corresponden a cada personaje. La relación de Nausícaa con el agua es amena: había dispuesto dar de beber a las mulas y tras lavar la ropa se bañó con sus acompañantes (6.88-98), caracterización que suscita la figura de Ártemis, considerada su difusión

¹⁴ Pasajes homéricos con esta raíz referida al canto poético: *Il.* 1.472-4 (μολπῇ [...] μέλποντες), 18.606 (= *Od.* 4.19, μολπῆς) y *Od.* 4.17 (= 13.27, ἐμέλετο).

¹⁵ Según Scott (1974:68-9), la comparación de humanos y dioses se da en conjunción con dos motivos: guerreros atacando o preparándose para hacerlo y personajes ingresando o reingresando a la narrativa. El ingreso de Nausícaa responde al encuentro con Odiseo y al consecuente auxilio para su regreso. Por desempeñar una función narrativa relevante, la princesa es comparada a Ártemis. Así también el reingreso de Penélope, que inicia la secuencia de reconocimiento, la exhibe comparable a Ártemis o Afrodita (19.54).

Thornton (1985:617-9) entiende que el entorno de Nausícaa es rural, que constituye un epítome de castidad rodeada de vírgenes y que el juego de pelota es una actividad infantil, todo lo cual remite a Ártemis. Calame (1997:145) muestra que la pelota es uno de los objetos consagrados a la diosa en un epigrama votivo con ocasión de boda (*AP* 6.280), condición concerniente a la princesa feacia.

¹⁶ Según Scott (1974:42-3), el símil está funcionando como técnica compositiva para enfatizar un encuentro anticipado.

¹⁷ Heubeck-West-Hainsworth (1988:302) comentan que el contraste con la asimilación de Nausícaa (6.102-9) es deliberado. Scott (1974:90-1, ver notas 15 y 16 *supra*) también explica la relación de este tipo de símiles en función de la trama: "But when a character is entering a situation where he will play a dominant role, Homer chooses a god to be the subject of the simile. [...] lions are customarily used to describe warriors while gods describe men entering the narrative".



panhelénica como diosa acuática.¹⁸ En cambio, que Odiseo sucumbe a las tempestades del mar se sabe desde el proemio (*Od.* 1.4, *πολλὰ δ' ὅ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν*). Contrastante con la estabilidad atmosférica del Olimpo, la comparación del héroe con una bestia presupone las adversidades de su entorno: azotado por el viento y la lluvia, el fuego emana de sus ojos (6.130-1).

A su paso las muchachas huyen despavoridas (6.137-8), pero Atenea refuerza a la virgen para permanecer allí (6.139-40). La confrontación podría ser hostil, Odiseo no presumía resultar indemne anteriormente,¹⁹ pero el primer encuentro es peligroso para ambos.²⁰ Menelao había evocado al león en el canto 4, hablando a Telémaco sobre la matanza que su padre ejecutaría contra los pretendientes, secuencia que se verifica en el canto 22 con el mismo símil, ya satisfecho, tras la *μνηστηροφονία* (Scott, 1974:122-3). Sin embargo, aunque los ojos enardecidos de un héroe homérico expresen una pasión violenta, no necesariamente estará dirigida contra el objeto visto.²¹ Por eso, pese a la tensión acumulada en el plano metafórico por el imperioso encuentro entre los cazadores -Ártemis y el león-, pese al empleo de vocabulario épico,²² la confluencia entre Nausícaa y Odiseo, el acercamiento entre la sociedad

¹⁸ Véase Calame (1997:142) sobre esta caracterización de la diosa, especialmente en su versión Limna (*Ἄρτεμις Λιμνάς*).

¹⁹ Dadas las desventuras experimentadas hasta el momento, en particular el riesgo de emasculación asignado a Circe, motivo de que el héroe se cubra con una rama sus genitales (Gutglueck, 1988:102). Anteriormente, Odiseo prevé el peligro de ser presa de las fieras en la isla (5.473).

²⁰ van Nortwick (1979:271) advierte el riesgo, en relación a otros mitemas de muchachas raptadas cuando juegan: *HHDem.* 4-20, *HHAph.* 117-25, Hes. Fr. 26.10-23.

²¹ Turkeltaub (2005:165).

²² Fornaro (1995:129-38) ofrece abundante evidencia en beneficio de esta adaptación: i. la princesa sobresale como lo hace Agamenón (*Od.* 6.109, *μετέπρεπε* *cfr.* *Il.* 2.480-3); ii. Odiseo ingresa al escenario atraído por un grito como el de guerra (6.122, *ἄντη*); iii. vocabulario venatorio (6.126, *πειρήσομαι*); iv. emplea la fuerza con la que se toma una lanza para tomar la rama (6.128, *χειρὶ παχείῃ*); v. está protegido con un verbo utilizado para el armamento (6.129, *ρύσαιτο*); vi. ojos flamantes típicos de guerrero (6.130-1); vii. repeticiones literales en el símil del león que inicia la *aristeia* de Sarpedón (*Od.* 6.130-4 *cfr.* *Il.* 12.299-301); viii. adjetivo que implica vulnerabilidad por ausencia de armas (6.136, *γυμνός*); ix. carácter prodigioso de la aparición de Odiseo, como en Aulis (6.137, *σμερδαλέος*); x. fuga dispersa (6.138, *τρέσσαν δ' ἄλλυδις ἄλλη*); xi. una diosa infunde valor (6.139-40); xii. posicionamiento frontal de Nausícaa (6.141, *στῇ δ' ἄντα σχομένη*); xiii. opción de abrazarse a las rodillas del eventual contrincante (6.141-4); xiv. asimilación a la divinidad (*Od.* 6.149-52 *cfr.* *Il.* 12.312); xv. miedo explicitado (6.168, *δείδια δ' αἰνῶς*); xvi. presentación por el linaje (6.196-7); xvii. paralelismos con el discurso de Héctor a Paris (*Il.* 3.46-51); xviii. Nausícaa y Héctor imaginan una opinión ajena acerca de su propia reputación (*Od.* 6.275-85 *cfr.* *Il.* 22.105-8). Acerca de esta adaptación en el *HHAph.*, véase [III.n16](#).

II. Múltiples comparaciones

civilizada y la naturaleza,²³ se resuelve, sin embargo, en armonía (6.149-52):

γουννοῦμαί σε, ἄνασσα· θεός νύ τις ἦ²⁴ βροτός ἐσσι;
εἰ μὲν τις θεός ἐσσι, τοῖ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,
Ἀρτέμιδί σε ἐγὼ γε, Διὸς κούρη μέγαλοιο,
εἶδός τε μέγεθός τε **φυήν** τ' ἄγχιστα εἶσκω·

Me arrodillo ante ti, soberana. Ahora, ¿qué dios o mortal eres?
Si algún dios eres, entre los que el cielo vasto habitan,
a Ártemis, yo, a la hija de Zeus grandísimo,
en aspecto, en grandeza, **en físico**, cercanísima te asemejo.

De acuerdo con el escolio disponible en P.Q. y con Eustacio, los antiguos entendían que *φυή* implicaba la proporción de todos los miembros (ἢ ἐκ πάντων μελῶν ἀναλογία).²⁵ El escolio también remite a [Od. 8.134](#). Puesto que Odiseo estaba recién despierto, cabe destacar el paralelismo con el sueño de Agamenón ([Il. 2.58](#) ≈ *Od.* 6.152),²⁶ ya que solo varía la conjugación del verbo εἶσκω, a propósito del cual el retórico Polibio (*Fr. de fig.* 108.23-7) alega el pasaje de *Odisea* como ejemplo de conjetura (εἰκασία). El *Etymologicum Magnum* lo releva para definir 'εἶδος' (K p. 295.37-41). Dentro de la literatura hexamétrica, existen reelaboraciones de esta escena en la himnodia griega y en el canto 1 de la *Eneida*.²⁷ Por lo demás, la epifanía de una divinidad femenina ante un espectador solitario y vacilante constituye un *tópos* literario.²⁸

²³ Friedrich (1981:123, "from the wilderness to civilized regions") y Carraud (2003:150).

²⁴ El dubitativo <ἦ> seleccionado en la edición proviene de Ptolomeo Ascalonita (s. I. a.C. - I d.C.) y también de Herodiano (s. II-III). Otros leyeron el disyuntivo <ἢ>, adoptado aquí para evitar el oxímoron θεός... βροτός.

²⁵ *Sch. vet.* 6.152.2-3 ≈ *Comm. ad. Hom. Od.* I.246.1-2.

²⁶ Además, la Suda añade ambas citas a su artículo 'Amoniano' (17 Lex. α, 1639.1-4 ≈ I 145, 20 s. v.). El verso anterior explicita la procedencia del término interpuesto, μέγεθός (6.151, Διὸς κούρη μέγαλοιο), vinculación válida para [Il. 2.58](#) puesto que el Sueño, comparado a Néstor, también proviene de Zeus. Además, la grandeza de corazón caracteriza a Alcínoo (6.17, Ναυσικάα, θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο).

²⁷ Véase Couch (1942), Thornton (1985) y Olson (2011). Macrobio cita los versos 149-52 en *Saturnalia* V.4.6.

²⁸ Carraud (2003:152). Para los paralelismos con el *Himno Homérico a Afrodita*, véase [III.1.a](#).



Odiseo replica los paralelismos divinos previamente instalados pero invirtiendo su orden. Primero, preguntándose si el grupo de jóvenes que oye de lejos acaso son Ninfas (v. 123 replica 105) y segundo, cuando dirige sus primeras palabras a Nausícaa, sospechando que fuera Ártemis (v. 151 replica 102).²⁹ La perspectiva del protagonista, que es por defecto subjetiva, refleja la perspectiva objetiva instalada por el narrador omnisciente.

Este es el registro más antiguo del empleo de vocabulario épico adaptado a una escena amorosa.³⁰ Dado que la sociedad feacia está preparada para una fiesta de bodas,³¹ las circunstancias del encuentro tienen potencial amatorio.³² Un felino salvaje suele simbolizar estados de excitación, el resplandor en los ojos se revela en la tragedia como indicio de erotismo y abunda evidencia psicoanalítica en favor de una conexión cercana entre apetito alimenticio y sexual, además de vinculaciones explícitas en la literatura griega (Platón, *Phdr.* 241 c-d).³³

También tiene connotaciones eróticas el verbo ‘μίξεσθαι’,³⁴ considerando que las mujeres se habían removido el velo (6.100, ἀπὸ κρήδεμνα βαλοῦσαι) y que Odiseo

²⁹ Ambas comparaciones, en fin, coinciden en el sintagma de origen “hija/s de Zeus” con que el poeta había calificado a las Ninfas (105, Νύμφαι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο) y ahora Odiseo califica a su hipotética Ártemis (151, Ἀρτέμιδι σε ἐγὼ γε, Διὸς κόρη μέγαλοιο).

³⁰ Fornaro (1995:129) siguiendo a Rissman (1983:66-7). Esta escena, entre épica y erótica, anticipa el canto de Demódoco: los amores de Ares y Afrodita.

³¹ Véase Vallillee (1955:176). El Episodio de Nausícaa parece reelaborar un relato popular preexistente que consumaba la boda evidenciada en los preparativos: “The meeting of all the Phaeacians, the great value of the gifts they bear, the athletic contests, the dance and the banquet-all point to a wedding feast, not to the entertainment of an unknown stranger”. Además, el amor de Ares y Afrodita resulta “expected at a pre-wedding ‘stag-party’”. Esta postulación de un relato preexistente se encuentra, entre otros, en Heubeck, West y Hainsworth (1988:295). Glenn (1998:114-5) detalla otros cinco indicios de una boda: Atenea asegura a Nausícaa que su boda está próxima (6.27), Odiseo evoca dos imágenes de matrimonio en su primer discurso (6.158-9, 180-2), Nausícaa desea que su esposo (πόσις) sea como él (6.243-5), lo llama su esposo en un rumor imaginario (6.277 y 282) y el rey Alcínoo expresa el deseo de llamarlo su yerno (γαμβρός) (7.311-4).

³² Gross (1976:312-4) confronta la respuesta de Nausícaa y muestra mutuas expresiones de interés amatorio: halagan los atributos físicos del otro, consideran su posible divinidad, expresan la excelencia de su rango social y sus discursos contienen implicaciones matrimoniales.

³³ Glenn (1998:111-3).

³⁴ *Ibid.*, p. 114. *cfr.* *Il.* 3.52-5, cuando Héctor habla a Paris, y ‘μίγνυμι’ oscila entre ataque predatorio y encuentro erótico. Cairns (1990:263-6) comenta que así lo considera Nausícaa poco después, refiriéndose con este verbo al hecho de permanecer en compañía de un hombre sin casarse, lo cual parece una actitud reprochable para la muchacha y para la moral feacia (*Od.* 6.288).

II. Múltiples comparaciones

estaba desnudo,³⁵ por haberse removido él también un velo (κρήδεμνον),³⁶ otorgado por Ino con la condición de soltárselo una vez que estuviera a salvo.³⁷ La prenda es consagrada a Afrodita en la aretalogía del *HH Aph.* 6 (“la que, de toda la marina Chipre, los velos [κρήδεμνα] recibió”), y al inicio del mismo canto 6 se menciona que dos acompañantes de Nausícaa (‘ἀμφίπολοι’, epíteto de la misma Cypris en *Traquinias* 860) portan una belleza obtenida de las Gracias (6.18, πὰρ δὲ δὺ’ ἀμφίπολοι, Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσιν), habida cuenta de que en la *Ilíada* se atribuye un κρήδεμνον a una de ellas (*Il.* 18.382, Χάρις λιπαροκρήδεμνος). El matrimonio inminente de Nausícaa se contrapone estructuralmente al conflicto que enfrenta Penélope con sus pretendientes, mostrándose frente a ellos tras colocarse el velo.³⁸ A su momento, dando inicio a la secuencia de reconocimiento, Penélope también es asimilada a Ártemis y, además, a Afrodita (*Od.* 19.54).³⁹

Acudiendo a la analogía vegetal, Odiseo habla de una flor para designar al coro (*Od.* 6.157, τοιόνδε θάλος χορὸν), imagen que refleja el papel preponderante de la princesa en el centro.⁴⁰ La analogía se potencia también por la veneración (σέβας) que experimenta ante la princesa, al hacerla solo comparable con un retoño (6.163, ἔρνος) contemplado una vez en Delos (vv. 160-9).

El contacto con la comunidad feacia inicia un proceso de deificación evidenciado en el físico de Odiseo. Su conversión comienza desde el momento del baño, centro de la secuencia ‘símil del león - baño - símil de artesanía divina’, que se reitera en el

³⁵ *Od.* 6.135-6: “Así, Odiseo con las jóvenes de bellas trenzas se estaba por / mezclar, aun estando desnudo.” (ὥς Ὀδυσσεὺς κούρησιν ἐϋπλοκάμοισιν ἔμελλε / μείξεσθαι, γυμνὸς περ ἑὼν)

³⁶ Gutglueck (1988:100.n7): “his release of the κρήδεμνον here must seem an ominous symbol of defenselessness and imminent destruction”. Recuperando la analogía de dominar a Troya al soltar sus “sagrados velos” (*Il.* 16.100, ...Τροίης ἱερὰ κρήδεμνα λύωμεν.), la metáfora erótica deviene política, recuperada por las palabras anecdóticas de Odiseo (*Od.* 13.388, ...ὅτε Τροίης λύομεν λιπαρὰ κρήδεμνα.).

³⁷ El episodio comienza con la interpelación de la diosa al héroe, en *Od.* 5.339 y se desarrolla hasta el verso 459 con la remoción de la vestidura. Por lo demás, el travestismo [cross-dressing] era característico de los cultos vinculados a Ártemis, según la versión mesenia (Calame, 1997:145-7).

³⁸ *Od.* 1.331-5, 16.414-6, 18.207-11 y 21.63-6.

³⁹ Eustacio señala la relación entre ambos pasajes (*Comm. ad Hom. Od.* I.154.34-5).

⁴⁰ Eustacio destaca la comparación del coro de Nausícaa con una flor (*Comm. ad Hom. Od.* I.246.3-6, Θάλος δὲ, ὥς ἐπὶ φυτοῦ εἶπε). Advierte, también, que hay una única ‘λ’.



canto 22.⁴¹ Los jardines de la ciudad (*Od.* 7.112-32) se asemejan a las descripciones del Elíseo y de las Islas de los Bienaventurados.⁴² Recibido por el rey, quien pregunta al héroe su procedencia y si es un dios, Odiseo replica (7.208-10):

Ἀλκίνο', ἄλλο τί τοι⁴³ μελέτω φρεσίν· οὐ γὰρ ἐγώ γε
ἀθανάτοισιν ἔοικα, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,
οὐ δέμας οὐδὲ **φυήν**, ἀλλὰ θνητοῖσι βροτοῖσιν.

Alcínoo, algo distinto por cierto considera en tus pensamientos. Pues yo
a los inmortales no soy semejante, a quienes el cielo vasto habitan,
no en talla, ni **en físico**, sino a los mortales hombres.

Eustacio entrevé que, respecto de la previa conversación con Nausícaa, la respuesta de Odiseo ante Alcínoo comporta una evocación (*προαναφώνησις*).⁴⁴ La deificación del físico, que Odiseo había aplicado a Nausícaa en forma condicional y positiva (6.150-2, εἰ μὲν τις θεός ἐσσι, [...] / εἶδός τε μέγεθος τε φυήν τ'...), se replica en forma negativa retomando las palabras de Calipso para rechazar la asimilación (5.212 ≈ 7.210, οὐ δέμας οὐδὲ φυήν...).

II.1.a.' El lexema φυή y su recepción [definiciones]

Dos definiciones por análisis (*definiendum* desglosado desde el verso siguiente como *definiens*) esclarecen el sentido de φυή. Son complementarias y de su comparación se sigue la relación entre mortales e inmortales, explicitada más adelante mediante el empleo de φύσις. La victoria avasalladora del héroe en los variados certámenes locales es anticipada cuando el hijo de Alcínoo, Laodamante, realiza una descripción del físico de Odiseo (8.133-7):

δεῦτε, φίλοι, τὸν ξεῖνον ἐρώμεθα, εἴ τιν' ἄεθλον
οἶδέ τε καὶ δεδάηκε· **φυήν** γε μὲν οὐ κακός ἐστι,
μηρούς τε **κνήμας** τε καὶ ἄμφω **χειράς** ὑπερθεν
αὐχένα τε στιβαρὸν μέγα τε **σθένος**· οὐδέ τι **ῥῆβης**
δεύεται, ἀλλὰ κακοῖσι συνέρρηκται πολέεσσιν.

⁴¹ Friedrich (1981:125-33) y Magrath (1982:208-10).

⁴² Véase Torres (2002:594-6).

⁴³ Muchos manuscritos transmiten la variante <μοι>: “Alcínoo, algo distinto <para mí> considera en tus pensamientos”.

⁴⁴ *Comm. ad Hom. Od.* I.272.45.

II. Múltiples comparaciones

Segundo, amigos, al huésped hablémosle, por si algún certamen vio y también aprendió. **En físico**, pues, no está mal: en los **muslos**, en las **pantorrillas** y, también a los dos lados, los **brazos**; de arriba, en el **cuello**, robusto, y de gran **fuerza**. Ni un poco de **juventud** carece, pero con males ha luchado, con muchos.

Esta descripción, estructurada según la forma de una definición hexamétrica -presentar una palabra y desglosarla a partir del verso venidero-, en la crítica antigua y la bizantina constituía la cita canónica para esclarecer el sentido de φύη.⁴⁵ El escoliasta (*Sch. vet.* 8.134.1-2) estima que, puesto que presentían hallarse ante un avesado, los jóvenes ironizan (κατειρωνεύονται). Según Eustacio (*Comm. ad Hom. Od.* I.288.1-4), el hablante está haciendo un gesto hermenéutico (τὴν φύην ἐρμηνεύων) e, inclusive hasta la juventud (136, ἥβης), estas cosas son el físico (ταῦτα γὰρ ἐστὶν ἡ φύη). El arzobispo de Tesalónica también se detiene en detallar el orden del despliegue: primero el eje horizontal simétrico (135, μηρούς τε κνήμας τε καὶ ἄμφω χεῖρας...), después el eje vertical ascendente (135-6, ...ὑπερθεῖν / αὐχένα τε στιβαρόν...), de manera que a partir del aspecto se infiere su potencia, en el sentido técnico “filosófico” -aristotélico- del término (I.288.7-8), evidenciada en las dos cualidades finales (136, ...μέγα τε σθένος· οὐδέ τι ἥβης...).

Heubeck-West-Hainsworth (1988:354) señalan otra descripción de su cuerpo en 18.67-9, también como el retrato de un pugilista y observan que, en la *teichoscopia*, además de una mención a su físico ([Il. 3.208](#)) se informa que el héroe es por una cabeza más bajo que Agamenón (*Il.* 3.193-4) y que, en cuanto a sus hombros, Menelao lo superaba (*Il.* 3.210). Otro pasaje lo valora, por la positiva, en los mismos miembros: muslos y pantorrillas **de buena naturaleza** ([Il. 4.146-7](#), ...μηροὶ / εὐφυνέες κνήμαί τε... ≈ *Od.* 8.134-5, φύην γε μὲν οὐ κακός ἐστι, / μηρούς τε κνήμας τε...).

El esquema ecfrástico empieza y termina en litote (8.134, οὐ κακός ἐστι *cfr.* 136-7, οὐδέ τι ἥβης / δεύεται). No se trata solo de la talla vertical, sino de la condición

⁴⁵ *Sch. vet. in Il.* 1.115.5-7; *Sch. vet. in Od.* 6.152.3-4; Eust. *Comm. ad Hom. Il.* I.265.19, *Comm. ad Hom. Od.* I.287.30, 41 y 288.2-4.



física del héroe, articulada (133, ἐρώμεθα) y analizada con un criterio atlético, que considera los miembros convenientes en las competiciones concertadas entre los feacios. Laodamante había hablado, jactándose, de las extremidades empleadas en esas prácticas: puño en el pugilato, saltos y pies (8.103, πύξ τε παλαιμοσύνη τε καὶ ἄλμασιν ἥδ' ἐ πόδεσσιν.).⁴⁶ Al igual que Nausícaa visualizada mientras canta (φυὴν καὶ εἶδος), Odiseo se revela descollante en su actividad, y en el mismo verso que designa su φυή, la raíz (εἶδ-) lo identifica activamente como aquel que sabe por haber visto (134, οἶδέ τε καὶ δεδάηκε· φυὴν...) mientras que *δάω, asociado al canto en su carácter didáctico y reflexivo por parte de Hesíodo (*Th.* 22, Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν), tiene paralelismos en torno al físico y al desempeño deportivo del Laertiáda en la *Ilíada*.⁴⁷ El sentido «gymnique» de φυή (Chantraine, 1999:1234), pertinente a este pasaje, asienta el antecedente épico para el elogio al físico de los héroes y atletas celebrados en epinicios durante el siglo V a.C. ([V.1](#)).

Contrastante con Laodamante es el talante de Euríalo, quien desafía al héroe. Furibundo, Odiseo replica (8.166-70):

ξεῖν', οὐ καλὸν ἔειπες· ἀτασθάλῳ ἀνδρὶ ἔοικας.
οὕτως οὐ πάντεσσι⁴⁸ θεοὶ **χαρίεντα** διδοῦσιν
ἀνδράσιν, οὔτε **φυήν** οὔτ' ἄρ' **φρένας** οὔτ' **ἀγορητύν**.
ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ,
ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει·

Extraño, no hablaste bellamente. Un insensato varón pareces.
Así, no a todos los varones los dioses **gracias** les conceden:
ni **físico**, ni **pensamientos** ni **elocuencia**.
Pues, más débil en cuanto al aspecto es un varón,
pero un dios con hermosura sus palabras corona.

⁴⁶ En orden inverso, se enlista el breve catálogo de competiciones: carrera, lucha, salto y disco (120-30). Odiseo había logrado aventajar en el pugilato a un héroe más robusto, Áyax (*Il.* 23.700-39). A continuación, venció en la carrera auxiliado por Atenea (23.740-97).

⁴⁷ Por una parte, remite a la *teichoscopia* ([3.208](#), ἀμφοτέρων δὲ φυὴν ἐδάην καὶ μήδεα πυκνά.), donde el alcance intratextual del verbo está probado por el desarrollo del motivo en *Il.* 11.138-42, mientras que el alcance intertextual se prueba por la elaboración del episodio en los *Cypria* posthoméricos. Por otra parte, remite al desempeño de Odiseo en el marco de los juegos en honor a Patroclo (nota anterior).

⁴⁸ El verso 167 está dañado. Düntzer propone: ...<οὐχ ἅμα πάντα> θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν “...<no juntamente todas> las gracias los dioses conceden”. Cfr. *Il.* 4.320 (ἀλλ' οὐ πως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν) y 13.729 (ἀλλ' οὐ πως ἅμα πάντα δυνήσεται αὐτὸς ἐλῆσθαι.).

II. Múltiples comparaciones

Este pasaje fue citado en una sección de los *Apophthegmata* (Cent. XIII, sec. 51f.1-4), obra atribuida al diácono San Arsenio (s. IV-V), y recuperado al final del centón περὶ τοῦ δαιμονῶντος (vv. 990-1), uno entre los *Homerocentones* elaborados por la emperatriz Elia Eudocia (s. V). El grupo “φυήν, οὐτ' ἄρ' φρένας” está en igual posición respecto de [Il. 1.115](#). De hecho, Eustacio remite al pasaje iliádico (*Comm. ad Hom. Od.* I.289.39-42) tras llamar “dones de la naturaleza” (τὰ τῆς φύσεως δῶρα) a los tres atributos o gracias (χαρίεντα) brindados por los dioses. Aunque no menciona este pasaje, la definición de Tomás Magistro (s. XIII-XIV) para φυή responde a la forma de una definición por género próximo: ἡ φυσικὴ χάρις (*Ecloga nom. et ver. Att.*, φ, 378.9-14). Nausícaa, asimilada a Ártemis en su φυή ([6.150-2](#)), cantaba en el centro de las muchachas, dos de las cuales se deben a las Gracias ([6.16](#), ἀθανάτησι φυήν καὶ εἶδος ὁμοίη *cfr.* 18, Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσαι). Todas danzan como Ninfas, hermanas de aquella diosa por parte paterna, razón por la cual la inclusión concéntrica del coro y la relación de sororidad anticipan la forma de una definición por género próximo. Como una presentación audiovisual, el mitema es una anticipación semiótica del lexema desglosado.

Habiendo visto que φυή desempeña la función del *definiendum* desglosado en la cita anterior, en esta cita cercana, también estructurada como una definición hexamétrica -de las gracias (χαρίεντα)-, φυή es *definiens* dentro del desglose, junto con φρένας y ἀγορητύν. Rige nuevamente la forma de una litote seguida de polisíndeton negativo (8.167-8, οὐ πάντεσσι.../ ἀνδράσιν, οὐτε... οὐτ'... οὐτ'...).

Los versos 169-70 adquieren un alcance autorreferencial, anticipando que en el mismo canto la fama heroica será consumada por Demódoco, el ciego aedo local (8.484-531), que Odiseo piensa en los aedos como un φύλον (481) y que, desde el canto siguiente, asume la función poética de relatar su epopeya hexamétrica, con una pericia tal que el mismísimo rey Alcínoo lo asimilaría a un aedo (11.368, ὥς ὅτ' ἀοιδὸς).



II.1.b. El lexema φύσις y su recepción

Al interior del relato inserto se encuentra el registro más antiguo del lexema φύσις. En este contexto metapoético Odiseo cuenta que, complicado porque sus compañeros habían perdido la figura humana y por la posibilidad de ser él mismo emasculado como castigo después de ver desnuda a una diosa, Circe, la solución salvífica fue provista por Hermes (10.299-306):

ἀλλὰ κέλεσθαί μιν μακάρων μέγαν ὄρκον ὁμόσσαι
μή τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο,
μή σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήῃ.⁴⁹
ὥς ἄρα φωνήσας πόρε **φάρμακον** Ἀργεΐφοντης
ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι **φύσιν** αὐτοῦ ἔδειξε.
ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἵκελον **ἄνθος**
μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν
ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.⁴⁹

Sino exhortaba a jurar el gran juramento de los bienaventurados:
no desear contra ti mismo algún otro mal sufrimiento,
no [sea que] a ti, estando desnudo, te deje mal y emasculado.”
Así hablando, me dio el **fármaco** el Argifonte,
desde la tierra arrancándolo, y la **naturaleza** del mismo me indicó:
en su **raíz** negro era, a leche comparable su **flor**.
Moly lo llaman los dioses, difícil de desenterrar
para los varones mortales. Los dioses, empero, todo lo pueden.

Nada dicen a propósito de φύσις *ad loc.* los escoliastas, sino sustituyéndolo por las propiedades observables (τὰ εἶδη) del verso siguiente, pero advierten que los hombres no dieron nombre a la planta y ofrecen varias líneas en la elucidación de μῶλυ. También Eustacio suscribe a la inferencia según la cual la ausencia de un nombre se debía al hecho de que la planta era ignota para los mortales (*Sch. vet.* 1-2 ≈ *Comm. ad Hom. Od.* I.381.39-40). La incertidumbre en torno a la identificación del fármaco motivó múltiples lecturas alegóricas en registro epistémico.⁵⁰

⁴⁹ θεοὶ δέ τε πάντα <ῖσασιν> (“Los dioses, empero, todo lo <saben>”) consta en varias *lectiones* antiguas, las cuales se asemejan a *Od.* 4.379 y 468.

⁵⁰ La tradición estoica la interpretó como λόγος, el neoplatonismo como παιδεία y hubo reelaboraciones debidas al cristianismo (Heubeck-Hoekstra, 1990:61). Abundan alegóresis antiguas.

II. Múltiples comparaciones

Teofrasto (s. III-II a.C.), al tratar en *Historia plantarum* (IX.15.7) acerca de la panacea (πανάκεια) nacida alrededor de las rocas -la μῶλυ en torno a Fereo y en Cilene-, comenta que era considerada semejante o igual (ὁμοιον) a la que empleó Homero, pues su raíz parece curva (στρογγύλη), como la cebolla (κρόμμυον), y la hoja, semejante a la cebolla marítima (σκόλλα). Teofrasto usó un término reiterado en la recepción posterior, “fármacos antidotos” (ἀλεξιφάρμακα), y atribuyó la planta a asuntos mágicos, dada la dificultad de arrancarla.

Hay más referencias y paráfrasis a la dificultad de arrancar la μῶλυ en *Sch. vet. in Il.* 16.620 (ἀδύνατον καὶ ἀτελείωτον) y *Etym. Mag.* (K p. 804.57, τὸ ἀδύνατον *cfr.* *Il.* 14.417, χαλεπὸς), distinguido de un sentido afin a lo divino. Aludiendo a φύσις como palabra apropiada para φυτόν, un escoliasta defiende la lectura literal del álamo en *Il.* 21.243, εὐφυέα (*Sch. ad loc.*). Los escolios al pasaje de *Odisea* aportan algunas anotaciones alternativas. Reiterada en los manuscritos B, H, Q y V, se advierte la paradoja existencial sobre la planta: “dice que eso mismo, arrancado por el final de la raíz, lleva muerte al que lo extrae.” (10.305, 4-5 φασὶ δὲ αὐτὸ ἐλκόμενον τῷ τέλει τῆς ρίζης θάνατον ἐπιφέρειν τῷ ἀνασπῶντι.). Eustacio agrega: “como se dice de la mandrágora”. Según otro escolio, que trae T, se trata de “Lo preventivo. Probablemente, también Odiseo siendo el sabio que inicia tomó la μῶλυ, así le dice a la razón definitiva por la cual, auxiliado, pudo no padecer nada. Expone y alegoriza igualmente por medio de la μῶλυ.” (*Sch. vet.* 10.305.5-8, τὸ κωλυτικόν. εἰκότως δὲ καὶ Ὀδυσσεὺς σοφὸς ὑπάρχων ἔλαβε τὸ μῶλυ, τοῦτό φησι τὸν τέλειον λόγον, ὅφ’ οὗ βοηθούμενος οὐδὲν παθεῖν ἠδύνατο. μεταβάλλετο καὶ παρηγορεῖτο ἴσως διὰ τὸ μῶλυ.). Aún más aventuradas resultan las aseveraciones del escolio que legó Q (305.14-7), según las cuales μῶλυ se refiere de manera alegórica a “las piedras que sufren en lugar de muchas plantas y seres vivos” (16, πολλὰ φυτὰ καὶ ζῷα λίθοι ἀντιπαθοῦσι), apelando a la autoridad de algunas artes mágicas (17, μαγικοῖς παρὰ τρόποις).

Al analizar las *Alegorías* (73.10-47.8) de Heráclito (s. I), Circe representaría los riesgos de una vida hedonista -de cerdos- y μῶλυ sería la ineligencia (φρόνησιν) para hombres “únicos” (μόνους) o “apenas” (μόλις) para muy pocos. La φύσις de la misma es la raíz negra y -luego cita- “a leche comparable su flor”, de donde extrae al menos tres interpretaciones: [i] colectivamente, todas las cosas tan grandes como las buenas tienen principios enfrentados y difíciles (ἀρχὰς προσάντεις καὶ χαλεπὰς), pero, [ii] en general, cuando alguien se alza victorioso por su esfuerzo desde el principio, entonces, el fruto es dulce a la luz de los hechos venideros; observando este razonamiento Odiseo venció los fármacos de Circe y, [iii] ascendiendo al terreno de las teorías, Homero no sin alegoría representó la φύσις desaparecida (ἀφανῆ) y muerta, sino que simbólicamente filosofó (συμβολικῶς ἐφιλοσόφησε) sobre lo que está en el ‘Hades’, lugar “in-visible” (Ἄ-ιδής, como epónimo de ὁ ἄ-φανής τόπος) cuyos ríos también son epónimos de males según demuestra (por ejemplo, ‘Κωκυτός’ a partir del adjetivo homónimo [“que chilla”]), tal como ‘Perséfone’ (< φθερ- [“perecer”]). Así, la raíz oscura de la μῶλυ, su φύσις, alegoriza las raíces etimológicas ocultas en los nombres propios de lo intraterreno. Apenas después, la alegóresis de Heráclito se disipa en una larga laguna...

Apolonio Sofista (s. I-II) en su *Léxico Homérico* define μῶλυ como “Planta, fármaco antidoto” (φυτὸν ἀλεξιφάρμακον) y agrega que los glosógrafos lo consideraron un remedio por cuanto fue tomado de los fármacos, y que el filósofo Cleantes [estoico de s. IV-III a.C.] alegóricamente dice que μῶλυ indica “el *lógos* por el cual se apaciguan impulsos y padecimientos.” (114.23-6, τὸν λόγον, δι’ οὗ μωλύονται αἱ ὁρμαὶ καὶ τὰ πάθη.). La definición fue ampliada en el diccionario de Hesiquio (s. V/VI), con tres añadidos (*Lex. μ.* 2036): “aspecto” (φυτοῦ εἶδος ἀλεξιφάρμακον), “o de la planta, lo contrario al padecimiento” (*ἢ βοτάνης γ. ἀντιπάθιον) y que todo se apacigua (τὰ πάντα μωλύεται), esto es, se relaja (πραῦνεται), lo que explicaría la etimología común de μῶλυ y μωλύω (“apaciguar”).

El neoplatónico Máximo de Tyro (s. II), en una de sus *Dialexeis* intitulada ¿Cuál es el Fin de la Filosofía?, tras argumentar que los hombres persiguen la felicidad y el bien, sobre el final (29.6c1-5) enuncia que el dios implantó (Ἐνέφυσεν) al género de los hombres una expectativa del bien, pero ocultó esto mismo con el hallazgo, citando 304 (ρίζη..., etc.). Luego, el autor asevera que Homero (Ὅμηρος) no lo engaña con el nombre, pues ve (Ὁρῶ) la μῶλυ, acompaña el enigma, claramente llegó a ver (οἶδα) que este hecho es difícil de hallar (δ1-4), y cita 306, la variante con final ἴσασιν; en suma, el episodio de la μῶλυ supone en la omnisciencia divina una autorreferencia al nombre del autor (< ὁράω / (ε)ἶδ). En otra obra, tras exponer ciertos opuestos homéricos se concluye que, debido a la virtud y al coraje de Odiseo, el hallazgo de la μῶλυ motiva un giro narrativo definitivo al encabezar el catálogo de hazañas que garantizan la supervivencia y deificación del héroe, culminando la pieza *Si hay una filosofía según Homero* (26.9) de manera más bien afirmativa.

Galeno (s. II-III) caracterizó (Kühn XV.2.13-4.4 [CMG V.9(1)]) este episodio como el antecedente primario para los filósofos ‘φυσικοί’, sus escritos ‘περὶ φύσεως’ y lo que ellos entendieron por ‘φύσις’: “esencia primera por la cual algo es” (τὴν πρώτην οὐσίαν ὅποια τίς ἐστίν) y que, al ser algo “inengendrado e impercedero” (ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίον), subyace a lo perentorio, ofreciendo conocimiento (γνώσις); en efecto,



Contemporáneamente, la exégesis del sentido de φύσις en este pasaje está supeditada al debate entre estaticistas y genetistas.⁵¹

el procedimiento “avanza por cada parte de las entidades, así resulta finalizada la didáctica de cada naturaleza de las entidades” (κατὰ μέρος οὐσιῶν συμβαίνει. τελεία μὲν οὖν διδασκαλία τῆς ἐκάστου τῶν ὄντων φύσεως οὕτω γίνεται...). Estos preconceptos permanecerían sugeridos desde el pasaje homérico, que Galeno cita remarcando la continuidad entre φύσις y su desglose en el verso siguiente. Añade que los botánicos observaron varias propiedades perceptibles, las cuales manifiestan su potencia (δύναμιν) y que, según esos tratados, φύσις es “la naturaleza perceptible de cada una de las entidades.” (ἡ αἰσθητὴ φύσις ἐκάστου τῶν ὄντων ἐστίν’).

Aristides Quintiliano (s. III) evoca la imagen como ejemplo del empleo de símiles que distienden el ánimo del auditorio (*De Musica*, II.9.82-100), puesto que la flor comparable a leche, de entre todas y cada una de las entidades blancas, pone el énfasis en la dulzura, por oposición a escenas que tensan a la audiencia porque reflejan oscuridad (*Il.* 4.275) o negrura (*Il.* 18.22-5).

Hipólito (s. II-III) en *Ref. omn. haer. (Philos.)* 6.15-6, trazó paralelismos con episodios bíblicos, desde el *Génesis*, sobre la relación entre los sentidos y el conocimiento holístico y, en el *Éxodo*, por intervención de Moisés como reflejo del Verbo (Λόγος), el agua amarga deviene dulce, y cita 304-6 interpretando “lo dicho por las gentes ante el conocimiento de las totalidades, para quienes tienen orejas de escucha” (λεχθὲν ὑπὸ τῶν ἐθνῶν πρὸς ἐπίγνωσιν τῶν ὅλων τοῖς ἔχουσιν ἄκο(ας) (ὀ)πακοῆς) y que no solo se evitó la transformación de Odiseo en bestia, este también revirtió la transformación de sus compañeros, tomado por la potencia del fruto “de aspecto lácteo y divino” (γαλακτώδη καὶ θεῖον). Con ejemplos bíblicos complementarios, se demuestra cómo las sensaciones se vuelven agradables en virtud de la sabiduría.

Siguiendo la tradición neoplatónica que las consideraba relativas a la παιδεία, Eustacio compiló otras lecturas alegóricas identificando a sus postulantes. Transmite que Isócrates leyó el pasaje con especial atención al sentido del gusto, entendiéndolo que la dificultad del aprendizaje está figurada en la amargura de su raíz (πικρὰν ἔφη τὴν ῥίζαν), que el héroe debía ingerir, mientras que en su flor la alusión a la leche sugiere que era apetecible, dulce y nutritiva (ἡδὺ καὶ τροφίμων), como fruto de la enseñanza (*Comm. ad Hom. Od.* I.381.12-5). Eustacio señala, además, que fue en un entorno montañoso donde aparecieron las Musas hesiódicas, iniciando al beocio como poeta (*Ibid.*, 26). También trae a colación la interpretación pedagógica de Temistio, según la cual esta μῶλυ y la dificultad de arrancarla, allí, en las alturas, representan el elevado valor del aprendizaje ágrafo y heurístico (*Ibid.*, 26-30).

La sentencia de cierre, “Los dioses, empero, todo lo pueden”, fue citada por un escolio a Píndaro (*Sch. vet. P.* 10.76a), por (Pseudo)Justino el Mártir (s. III/V) en *de Resurrectione* (M p. 590.D12) y, hacia la Alta Edad Media, por Proclo (s. V) en su comentario a *República* (I.167.13), Olimpiodoro (s. VI) en su comentario al *Gorgias* (65.23 W.) y Elías (s. VI), en su comentario a *Categorías* (CAG XVIII[1].16.24).

⁵¹ Sobre el debate, proyectado a la luz de la literatura posterior, véase [0.i.2](#).

Particularmente en torno a este pasaje, la comprensión estaticista fue defendida desde Lovejoy (1909:376), quien suscribe que el sentido central y dominante de φύσις, aparentemente tan temprano como Homero, y ciertamente presente entre los escritores del siglo V a.C., abarca la idea de ‘carácter cualitativo’, ‘composición’, ‘naturaleza esencial’, esto es, según él, el más común y coloquial sentido de nuestra palabra “naturaleza”. Actualmente, Liddell-Scott-Jones traduce: “nature, constitution”, tras abandonar ‘natural powers’ y ‘qualities’. La rectificación se remonta a las críticas de Beardslee (1918:6), a saber, que no están comprendidos “poderes” ni “cualidades naturales” ([i] la complejidad de tales ideas es extraña al sencillo estilo homérico; [ii] ‘natural’ resulta ambigua; [iii] ‘original’ corresponde a asociaciones posteriores, al igual que ‘poderes’ o ‘propiedad inherente’), sino que el pasaje delinea solo el aspecto exterior ([i] Faesi [291ss.] explica que el contexto ofrece la ‘*natürliche Beschaffenheit*’, raíz y flor, pues su efecto había sido anticipado por el dios; [ii] según Hayman, explicar una palabra en la línea siguiente es acorde al poema, el ejemplo inmediatamente previo es Hermes desglosando el juramento de los dioses [*cfr.* 299ss]; [iii] Galeno, siguiendo a los botánicos, lo entiende como aquello perceptible en la μῶλυ [*περὶ φύσιος ἀνθρώπου*, Kühn XV.3]).

En líneas generales, la comprensión genetista ha sido argumentada con términos como los de Castello (2011:175): “puede ser interpretado, como un llegar a ser, como un crecimiento que se ha realizado plenamente, pero no cosificado (recuérdese la actualidad del sufijo *-si(s)-* frente a *-mat-*): lo que el dios le señala al héroe es la *forma natural* o *constitución* del ser en cuestión como *resultado del crecimiento*.” Además, el verbo ἔδειξε puede implicar instrucciones (*cfr.* *Od.* 12.25 y *Op.* 502), como las brindadas previamente sobre sus potencialidades (10.287-92), o el desarrollo de raíz a flor.

II. Múltiples comparaciones

Ambas concepciones concuerdan en que aquí φύσις esclarece el sentido de μῶλυ, término de etimología oscura,⁵² cuyo estatus lingüístico resultó llamativo al menos desde Dionisio Tracio (s. II-I a.C.), pero también para Eustacio, quien precisa que no se trata de un diónimo (οὐ διώνυμον), lo que ocurre si hay dos nombres correferenciales tales que uno es usado por los dioses y el otro por los hombres como sucede en *Iliada*, sino que es invariable (ἄκλιτον), es decir, un término sin correlato en el lenguaje humano e importado del léxico divino (como 12.61 [cfr. D. Thr. Sch. Vat. 238.5]).⁵³ Aquello que Hermes ofrece a través del discurso del héroe es otra definición hexamétrica y ‘φύσιν’, desglosada, denota incluso lo que es inobservable en principio, por ejemplo la raíz (ρίζη).⁵⁴ El descubrimiento revela una cualidad cromática del ejemplar, a saber, que es extremadamente contrastivo: negro y blanco.⁵⁵ Puesto que es difícil para los hombres arrancar esta planta (305-6), sobre cuya identificación no hay consenso en la botánica, la intervención divina se vuelve necesaria a fin de conocerla y, en consecuencia, nominarla.⁵⁶

⁵² Heráclito precisa que el ejemplar es para hombres μόνους (“únicos”), o μόλις (“apenas”) para muy pocos. Por otra parte, es dable considerar que la dificultad de arrancarla explicaría la relación con μῶλος (“trabajo”). En contrario, según el diccionario de Hesiquio todo μωλύεται, es decir, παύνεται (“se relaja”), lo que explicaría la etimología común de μῶλυ y μωλύ(ν)ω (“apaciguar”). En cambio, el escoliasta (en T) y Eustacio reportan que para los antiguos μῶλυ proviene de μωλύειν como ἀφανίζειν (“no aparecer”), señalando el carácter oculto de los fármacos (*Comm. ad Hom. Od.* I.381, 33-4), pero, en un mito remitido a Alejandro Pafio, narra que el gigante Picóloo rehuyó una guerra contra Zeus y quiso expulsar a Circe de la isla, pero su padre Helios lo eliminó, luego la planta nació blanca como la luz de Helios pero negra como la sangre del gigante, lo que hace empalidecer a Circe; así, se derivaría πόλεμον > μῶλον > μῶλυ (*Ibid.*, 34-9). Actualmente, para Liddell-Scott-Jones (1996:1158) ‘μῶλυ’ es la raíz, ‘μῶλως ρίζα’, siguiendo a Tzetzes (a Lyc. 679) y asociando a los calificativos que implican mollicie: ‘μαλακός’, ‘ἀμαλός’ y ‘μῶλως’. Para una pesquisa pormenorizada de plantas homónimas a μῶλυ, argumentando en favor de un origen arcadio, Amiges (1995:27 y *passim*).

⁵³ Diónimos: *Il.* 1.403-4, 2.813-4, 14.290-1 y 20.74. Refieren eventos desconocidos para los mortales, siendo el privilegio de Aquiles, el narrador y Odiseo (en *Od.*), y connotan lo auditivo o visual (Brouillet, 2013:147-81).

⁵⁴ Cordero (2011:11): “La dificultad de arrancarla y el nombre no se ven (y, antes de arrancarla, tampoco la raíz). Hermes acaba de ofrecer, como un diccionario, una definición de la planta. Pero ocurre que solo hay definición de la esencia de algo [...]. Hay que reconocer entonces que *phýsis* es directamente sinónimo del ser de una cosa. Este sentido particular de *phýsis* va a cohabitar luego con el sentido general que el término tendrá como sinónimo directamente del ser de todas las cosas, que será el objeto de la búsqueda filosófica”.

⁵⁵ Castello (2011:174-5): “al negro de la raíz se opone la blancura láctea de su flor. Este efecto sensible es mostrado después del verso en que Hermes le enseña la *phýsis* del mismo al héroe, es decir, que raíz, flor, nombre divino y mero nombre de clase humano (“*phármakon*”), todo es *phýsis*”.

⁵⁶ Clay (1972:127-31). Amigues (1996:12-3) añade la reelaboración efectuada por Ovidio en *Metamorfosis* (XIV.291-2, *pacifer... Cyllenius*, referido a Hermes), entre otros argumentos que adjudican a la planta una función somnífera.



El otro término correferencial, empleado por el dios y por el héroe en el contexto próximo, es el hiperónimo φάρμακον, con la consabida ambigüedad semántica que oscila entre veneno letal y remedio revitalizante (en este caso, especificado como ἐσθλόν). De esta manera, φύσις se halla instalada en un domino farmacológico, de interés médico desde la Antigüedad,⁵⁷ pero profundamente arraigada en una concepción mágica y teológica representada en la figura de Hermes, quien -siempre según Odiseo- llama ‘φάρμακον’ (10.292) a la planta y a las peligrosas pociones de Circe (10.290, βαλέει δ' ἐν φάρμακα σίτω· cfr. 236, φάρμακα λυγρο[ά]), ninfa y hechicera cuya pericia en la materia le hace merecer el epíteto “de muchos fármacos” (10.276, Κίρκης... πολυφαρμάκου). Noventa versos más adelante, se dice que un φάρμακον de Circe hizo nacer (ἔφυσε) cabellos porcinos en los tripulantes (10.393). En contrapartida, el consumo de la μῶλυ trae consecuencias benéficas en el físico del héroe, antes de transitar el proceso de deificación que le depara la sociedad feacia (10.300-1, μή... κακὸν... / μή σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήῃ. cfr. [8.134](#), φυήν γε μὲν οὐ κακός ἐστι).

Arrancada y analizada en forma bipartita, la planta pasa a ser paradigma de la coexistencia de opuestos, lo cual se pone de manifiesto por medio de sus cualidades perceptibles: negra y blanca a la vista, desagradable y apetecible al gusto, sólida y blanda al tacto. Así, la convergencia entre tres pares de propiedades contrapuestas se sintetiza en esta intensa sinestesia.⁵⁸

⁵⁷ El escoliasta (*Sch. vet.* 10.305.18-26) transmite que a partir de los tratados de Hipócrates y Galeno, que identifican esta planta con la rúa silvestre mezclada con vino (ἄγριον πήγανον μετὰ οἴνου πινόμενον), se dispone de ciertas recetas empleadas para explotar sus propiedades curativas: alivia padecimientos del pecho, del oído, de los ojos (incluso cataratas), también calma los ἀνπαλά (se desconoce qué síntomas serían). Algunos de estos usos son efectivos en tratamientos veterinarios, según se dice. Eustacio reporta que de acuerdo con Temistio el fármaco era conocido por los Asclepiádas (*Comm. ad Hom. Od.* I.381.32).

⁵⁸ Además, la diversificación radicular frente a la organicidad de la flor resguarda la identidad en su relación proceso-resultado (Patzner, 1993[1939]:252); negro y blanco, como sombra y luz, son imágenes del tránsito desde la ignorancia hacia el conocimiento: la planta vuelve viable la comunicación entre mundo subterráneo -Hades o Feneo- y superficie (Amiges, 1995:27); la raíz revela lo común a todas las plantas y la flor refleja su especificidad articulando, en la figura poética, lo particular con la φύσις en general (Buchheim, 1999:20).

Asimismo, el pretérito imperfecto “era” expresa la esencia ([303-4](#), φύσιν = ἔσκε) de un supletismo orgánico ([0.ii.2](#)), y el proceso, por sufijación (ἔσκε ≈ φύσιν). Así, estado y proceso se resuelven en lo morfosintáctico.

II. Múltiples comparaciones

II.1.c. Relaciones intratextuales de los lexemas *φύη* y *φύσις*

Calipso emite una sentencia que considera incorrecto cualquier conato de equiparación entre las mortales y las inmortales; contrariamente, confinada a la isla de los feacios, la trasposición del carácter divino sobre el físico femenino se ofrece en un contexto de epitalamio, opuesto al aciago ambiente iliádico y a su transposición de una *φύη post mortem* como condición de posibilidad del epitafio final. Debido a la ausencia de determinaciones en la caracterización de Nausícaa -ausencia habitual en el lenguaje generalizante de las epopeyas homéricas-, ella despliega en su dinamismo una belleza indefinible, inefable.⁵⁹ Sin embargo, el episodio despliega un imaginario abigarrado, que se condensa como un crisol de comparaciones superpuestas en el encuentro entre la princesa y el protagonista,⁶⁰ a la vez que, en el eje de la relación entre lo divino y lo humano, establece correspondencias polidireccionales con los cantos 5, 7 y 19.⁶¹ Con la segunda y última conversación sostenida entre ellos (8.461-8), este episodio -acaso adaptado de un folclórico relato de ultramar- culmina rememorando el primer encuentro y la deificación de la doncella, consumando una composición anular.⁶²

En el canto 8 las plegarias que Odiseo promete dedicar a Nausícaa sacralizan su asimilación inicial, anticipando el procedimiento poético por el cual también el protagonista del poema será inmortalizado de inmediato al interior de la comunidad feacia, cuando el aedo canta sus gestas en Troya. Odiseo toma

⁵⁹ Carraud (2003:148) considera esta cualidad como una herencia de su madre, Arete (7.54, Ἀρήτη δ' ὄνομα' ἐστὶν ἐπώνυμον), cuyo nombre estaría a medio camino entre “inefable” [Ἀ-ρη-τή] y “virtud” [Ἀρετή].

⁶⁰ En síntesis: i. asimilación entre mujer y divinidad; ii. asimilación entre varón y león; iii. contraste en sus respectivas relaciones con el agua (náufrago y nave o navegante [Ναυσι-κάα]); iv. contraste entre los elementos naturales en torno al Olimpo y en torno al león; v. analogía venatoria replicada; vi. extranjero solitario ante un grupo de ciudadanas locales; vii. vocabulario épico empleado en escena erótica; viii. analogía vegetal aplicada a Nausícaa y su coro.

⁶¹ Respecto del canto anterior, el 5, la deificación del físico de Nausícaa comparada con Ártemis contradice el separatismo de Calipso. Respecto del canto siguiente, el 7, la trasposición efectuada por la pregunta de Alcínoo sobre la divinidad de Odiseo también contradice el separatismo. Respecto del canto correspondiente según la disposición simétrica (6 *cfr.* 19), Penélope es asimilada a Ártemis pero también a Afrodita.

⁶² La correspondencia entre el comienzo del episodio y su remembranza al final fue señalada por Couch (1942:461).



conciencia de haber trascendido como tema del poema, se revela ante la comunidad como autor material de la proeza y pasa a desempeñar la función de aedo, capacidad común a Calipso y Nausícaa: son cantantes y esa es la condición que resalta el símil de Nausícaa con Ártemis. Mediante la trasposición de $\varphi\upsilon\eta$, también Odiseo deviene deificado entre los feacios. Este rol metapoético comporta, además, un corolario peculiar para la historia de la filosofía: fue un poeta ficticio, definido en su físico, quien fijó para la posteridad la palabra $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$.

A través de las diversas comparaciones, el dualismo entre $\varphi\upsilon\eta$ mortal y $\varphi\upsilon\eta$ inmortal es el presupuesto común para las tres concepciones que se pueden esquematizar según su grado de interrelación: distinción ([5.211-3](#), físico mortal $\neq$ físico inmortal), equiparación ([6.15-7](#), físico mortal = físico inmortal) y deificación (físico mortal $\approx$ físico inmortal), subdividido en una equiparación condicional ([6.150-2](#)) y una distinción que contradice la asimilación ([7.208-10](#)). La deificación de Odiseo es replanteada por él mismo como un resultado dependiente de los dioses, en particular de Hermes ([8.134](#) cfr. [168](#), donde $\varphi\upsilon\eta\nu$ es precedido por $\theta\epsilon\omicron\iota$ en la ubicación central del hexámetro, figura reduplicada tras [10.303](#), $\varphi\upsilon\sigma\iota\nu$).

Entre estos tres últimos pasajes se establece, siguiendo un patrón regular, la serie de definiciones hexamétricas que dan cuenta de la estricta generalidad conceptual adoptada en torno a la noción de $\varphi\upsilon\eta$, la cual se presenta primero en el verso superior como un holónimo y luego en el verso inferior como un hipónimo.⁶³ En efecto, según [8.133-5](#) el físico en cuanto *definiendum* desglosado es un conjunto de muslos, pantorrillas, brazos, cuello, fuerza y juventud; según [8.167-8](#), el físico en cuanto *definiens*, junto con los pensamientos ($\varphi\rho\epsilon\nu\alpha\varsigma$) y la elocuencia ($\alpha\gamma\omicron\rho\eta\tau\upsilon\nu$), son las gracias ($\chi\alpha\rho\acute{\iota}\epsilon\nu\tau\alpha$) otorgadas por los dioses, todo lo cual se resume en la siguiente definición mereológica:

⁶³ En rigor, $\varphi\upsilon\eta$ se constituye como un holónimo, no un simple nombre genérico de clase superior (hiperónimo) sino del compuesto en cuanto tal, del conjunto articulado cuyos componentes son merónimos, esto es, partes necesarias para conformar el cuerpo y cuya existencia por separado es cuestionable.

II. Múltiples comparaciones

{μηροί, κνήμαι, χεῖρες, αὐχὴν, σθένος y ἦβη pertenecen a φυή,

y φυή pertenece a χαρίεντα}.⁶⁴

Por su parte, [10.302-6](#) se ofrece como una definición de este estilo, pero partiendo de un objeto totalmente desconocido, cuyo nombre -igualmente desconocido- está pospuesto. La fundamental relevancia hermeneútica de φύσις reside en su generalidad como significante vacío y puramente relacional (φύσιν αὐτοῦ $\approx \emptyset$), como el soporte indeterminado necesario para comprender un vocablo del todo ignoto, importado del habla divina y parafraseado en términos comprensibles para la raza humana. En otras palabras, su función se comprende como paradigma del avance del lenguaje y con él, del conocimiento -en suma, del λόγος- sobre el campo de lo desconocido. Sin identificarse por completo con el *definiendum* a desglosar ([10.303](#), φύσιν αὐτοῦ $\approx$ μῶλυ, que pertenece a φάρμακον) ni con el *definiens* que se inicia desde el desglose del verso siguiente (10.304-6, ῥίζη... etc., que pertenecen a φύσιν αὐτοῦ $\approx$ μῶλυ), pero denotando ambos componentes simultáneamente, φύσις en este contexto también debe significar el procedimiento cognoscitivo que los interrelaciona ante la divinidad, ante la ficticia audiencia feacia y, *a fortiori*, ante cualquier audiencia verdadera: φύσις $\approx$ *definitio*.⁶⁵

⁶⁴ En cada definición hexamétrica, el *definiendum* es desglosado desde el verso siguiente como *definiens*, pero la elucidación concéntrica de φυή, que combina ambas definiciones hexamétricas, constituye una secuencia de inclusión doble: {merónimos (μηροί, etc.) pertenecen a φυή, que pertenece al hiperónimo (χαρίεντα)}.

⁶⁵ Esta elucidación por determinación creciente {hiperónimo.../...φύσις.../...merónimos} ilustra el arquetipo de definición analítica o *definitio per genus proximum et differentias específicas* más antiguo conservado en la literatura occidental ([10.302-4](#), ...φάρμακον [g. pr.].../...μοι φύσιν αὐτοῦ [$\approx$ μῶλυ].../ ῥίζη... ἄνθος, etc. [d. sp.]).

Además de la coincidencia métrica entre ‘φάρμακον’ y ‘μοι φύσιν’, que dan inicio al segundo hemistiquio, otro indicio formal de la estructura simétrica es que los dos pares de versos en torno a este desglose remiten al habla divina, primero en el cierre del discurso de Hermes, luego brindando el nombre divino y el clímax de la definición, sustituyendo el bisílabo ‘κακὸν’ por ‘θεοί’ en la posición central del hexámetro, la cual articula ambos hemistiquios (300-1, μή... κακὸν.../ μή... κακὸν... cfr. 305-6, ...θεοί.../...θεοί...). El doble desglose del dios, que analiza la fórmula sobre el gran juramento de los dioses (299-301), anticipa el doble desglose de Odiseo (302-4), que incluye otro paralelismo métrico-prosódico determinado por los participios de aoristo sigmático correferenciales ante cesura pentemímera (302-3, ὥς ἄρα φωνήσας... / ἐκ γαίης ἐρύσας...). Así, ‘ὥς’ reporta el discurso directo pero también la forma replicada (‘así hablando’ $\approx$ ‘analizando’) para conocer φύσις.



Hermes, progeñe del héroe, por designio de Zeus interviene al inicio del canto 5 (55-148) y al final de esta secuencia, y es quien provee al héroe la φύσις que lo hace invulnerable ante el conjuro de Circe salvando su φυή. Indicio de ello es que, temiendo el castigo de emasculación por estar en presencia de una posible diosa desnuda -Nausícaa-, Odiseo se cubre los genitales con una rama y se cuida de no bañarse ante la doncella.⁶⁶ Por esta razón, la sentencia que remite la concesión de un físico a los dioses ([8.167-8](#)), además del innatismo, también advierte sobre los beneficios del auxilio divino en la ventura de la vida adulta, actualizando su alcance proverbial. Ambas causas, nacer agraciado y devenir auxiliado por una divinidad, concurren como condiciones necesarias para la paradigmática contemplación de su físico bien preservado, el único mencionado en ambos poemas homéricos ([II. 3.208](#)).

El primer y el último uso de φυή en la *Odisea* constituyen, por su contexto, las formas de argumentación más rigurosas en torno a esta noción, porque son los únicos que se contextualizan con sentencias que, funcionando como premisas generales, confieren la base lógica necesaria para justificar una apreciación particular (*i.e.* que Calipso es no inferior a Penélope -como todas las inmortales respecto de todas las mortales- y que, siendo corpulento, Eurímaco parece ser un insensato -puesto que es bello y no en todas las cosas los dioses les conceden gracias a los varones-). Formalmente, son antecedentes de silogismos. Además, ambas sentencias están estructuradas mediante el empleo de litote seguida de polisíndeton negativo ([5.211-2](#), οὐ... κείνης γε χερσίων / οὐ... οὐδὲ... οὐ... οὐδὲ *cfr.* [8.167-8](#), οὐ πάντεσσι.../ ἀνδράσιν, οὔτε... οὔτ'... οὔτ'...).

Por último, atendiendo a la relación de los contextos de φυή y φύσις como una unidad, entre la primera y la última ocurrencia existe una correspondencia formal signada por el empleo de anáforas con negaciones por parte de una divinidad, como fin de su alocución ([5.211-2](#), οὐ.../ οὐ... *cfr.* [10.300-1](#), μή.../ μή...).

⁶⁶ Gutglueck (1988:102).

II. Múltiples comparaciones

Así se cierra la serie de anillos narrativos iniciada desde el canto 5 en torno a los lexemas *φυή* y *φύσις*, poniendo de manifiesto una multiplicidad de relaciones entre mortales e inmortales. Ambas definiciones incluyen merónimos e hiperónimos, verificando la elucidación por análisis mediante términos de clases desglosados regularmente:

{*μηροί, κνήμαι, χεῖρες*, etc. son merónimos de *φυή*, que pertenece al hiperónimo *χαρίεντα*}
{*ρίζη, ἄνθος*, etc. son merónimos de *φύσις* [de *μῶλυ*], que pertenece al hiperónimo *φάρμακον*}



II.2. Estudio de la familia de palabras

II.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (Φυλῶ, Ἐριφύλη y φῦλον)

Fiel a su tribu, Filo porta un obsequio diplomático de plata (4.125-33, Φυλῶ). Por contra, Erifila permutó a su esposo por oro (11.326, στυγερήν τ' Ἐριφύλην).

Apolo distingue el φῦλον de hombres del de dioses ([II. 5.441-2](#)), y en la *Odisea* el lexema se incluye solo entre mortales. Néstor es el primero en emplearlo (como en [II. 2.362-3](#)), relatando a Telémaco que, por los suaves dardos de Apolo, fue muerto Frontis Onetórida, quien se distinguía sobre las **tribus de hombres** (φυλ' ἀνθρώπων) en manejar naves (3.280-3). En Esqueria, no presupone muertes,⁶⁷ y Odiseo se incluye entre las **tribus de hombres** (7.307, φυλ' ἀνθρώπων). En Ítaca, Eumeo le cuenta a Odiseo -disfrazado- que la **tribu** de Helena pereció (14.68, ...ἀπὸ φυλὸν ὀλέσθαι) y que los pretendientes acechan a Telemaco para que su **tribu** perezca (68 ≈ 181). En la última instancia, Eumeo refiere sobre sus compatriotas que, cuando envejecen las **tribus de hombres** (15.409, φυλ' ἀνθρώπων), Apolo junto a Ártemis los asesina con suaves dardos (409-11), el mismo eufemismo de la primera ocurrencia (3.280 ≈ 15.411). Así se cierra el anillo en torno al lexema φῦλον, verificando su mediación en un análisis: Frontis Onetórida, Odiseo y los habitantes de Siria pertenecen a un φῦλον, que pertenece al hiperónimo ἄνθρωποι.

II.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φυτόν)

Las plantas designadas con el genérico φυτόν reflejan el contraste entre el crecimiento espontáneo debido a Zeus, para los Cíclopes que “ni **plantan** con las manos **una planta** ni aran” (9.108, desglose en [II.2.e](#)), y la labor agraria de Laertes (24.227, λιστρεύοντα φυτόν y 242, φυτὸν ἀμφελάχαινε), que el Laertíada analiza: “...por cierto el cuidado te posee, y ni **una** en **total**: / ni **una planta** -ni **higuera**, ni **vid**, ni **olivo**, / ni **peral**-, ni **parcela** [hay], por cierto, sin cuidado sobre el **jardín**.”

⁶⁷ Refiere a las silvestres **tribus** de gigantes (7.206, ἄγρια φυλα Γιγάντων), las **tribus** de hombres sobre la tierra (7.307, εἰμὲν ἐπὶ χθονὶ φυλ' ἀνθρώπων) y la Musa, que ama a **la tribu** de los aedos (8.481, φυλὸν αἰοιδῶν).

II. Múltiples comparaciones

(24.245-7, ...τοι κομιδὴ ἔχει, οὐδέ **τι πάμπαν**, / οὐ **φυτόν**, οὐ **συκῇ**, οὐκ **ἄμπελος**, οὐ μὲν **ἐλαίη**, / οὐκ **ὄγχνη**, οὐ **πρασιή** τοι ἄνευ κομιδῆς κατὰ **κῆπον**). Así se cierra el anillo en torno al lexema **φυτόν**, verificando su mediación en el análisis de fitónimos, es decir, hipónimos que pertenecen a la clase **φυτόν** [$\approx$ τι], que pertenece al holónimo **πρασιή**, y este pertenece al holónimo **κῆπος** [$\approx$ **πάμπαν**].⁶⁸

II.2.c. Adjetivos (ἔμφυλον, εὐρυφυῆς y φυσίζοος)

Hay una alusión a un varón **connacional** (15.273, ἔμφυλον) y, al igual que [II. 3.243](#) y [HHaph. 125](#), el epíteto de αἶα (*Od.* 11.301, **φυσίζοος** *cfr.* [10.303](#), ἐκ γαίης... φύσιν...). Telémaco desglosa los cultivos incluidos entre las posesiones de Menelao: “...Τύ, pues, una **llanura** gobiernas, / amplia, en la cual [hay] mucho **loto**, en ella [hay] **juncia**, / **trigos**, **escandas** y también, **de naturaleza amplia**, **cebada blanca**.” (4.602-4, ...σὺ γὰρ **πεδίοιο** ἀνάσσεις / εὐρέος, ᾧ ἔνι μὲν **λωτὸς** πολὺς, ἐν δὲ **κύπειρον** / **πυροί** τε **ζειαί** τε ἰδ' **εὐρυφυῆς** **κρῖ** **λευκόν**). Así, repitiendo ‘amplia’, se verifica la mediación de un adjetivo en un análisis de hipónimos: **λωτὸς**, **κύπειρον**, **πυροί**, **ζειαί** y **κρῖ** **λευκόν**, que es **εὐρυφυῆς**, pertenecen al holónimo **πεδῖον** (que es **εὐρύ**).

II.2.d. Participios (ἐν...φύντες, πεφυῶτες, [περι-/προσ-]φύς y φυτεύων)

Se reformula el empleo de **φυτεύων**,⁶⁹ la tmesis ἐν...φῦ,⁷⁰ y hay formas prefijadas.⁷¹

⁶⁸ Odiseo procede *in crescendo*: parte de la generalidad indeterminada (**φυτόν** [$\approx$ τι]), continúa con una serie determinada de hipónimos (**συκῇ**, **ἄμπελος**, **ἐλαίη** y **ὄγχνη** son hipónimos de **φυτόν**) y concluye con una generalidad determinada, primero en el colectivo homogéneo (**φυτόν** pertenece a **πρασιή** [*cfr.* 7.127, κοσμηταὶ **πρασιῇ**]) y, finalmente, en el colectivo heterogéneo (**πρασιή** pertenece a **κῆπος** [$\approx$ **πάμπαν** *cfr.* 7.129, **κῆπον ἅπαντα**]).

⁶⁹ La analogía de plantar un mal, instalada en la *Iliada* ([15.132-4](#)), en la *Odisea* vaticina el regreso ([II.2.e](#)). En su doloso discurso de presentación ante Eumeo, Odiseo relata que estuvo “...**plantando** males a los desdichados” (14.218, ...κακὰ δυσμενέεσσι **φυτεύων**). Más adelante, Eurímaco interroga al héroe, creyendo que era un mendigo, si querría servirlo en un campo **plantando** árboles enormes (18.359, δένδρεα μακρὰ **φυτεύων**);, última ocurrencia del lexema, la única literal y la más irónica porque, repetido el vaticino desde el canto 14 y acumulado en el canto anterior ([17.27](#), [82](#) y [159](#)), anticipa la matanza de los pretendientes.

⁷⁰ La fórmula alude a la inherencia bipersonal ([II.2.e](#)), pero en tanto participio representa el remordimiento de los pretendientes, cuando el príncipe itacense diserta en su presencia: “Así dijo, ellos, todos **implantando** la dentadura **en** sus labios, / se asombraban de Telémaco, quien corajudamente hablaba.” (1.381-2 = 18.410-1 = 20.268-9, ὧς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ὁδᾶξ ἐν χεῖλεσι **φύντες** / Τηλέμαχον θαύμαζον, ὃ θαρσαλέως ἀγόρευε.).

⁷¹ Odiseo se adhiere **implantado** (12.433, προσφύς) a un árbol, así también Penélope y su pie (19.58, προσφύε[α]) en el escabel. Eumeo se abraza, **plantado al rededor** (16.21, περιφύς) de Telémaco, así como Odiseo (24.320, περιφύς) de Laertes, tras analizar el jardín ([II.2.b](#)).



El desglose de dos especímenes vegetales se encuentra entre las plantas donde el héroe instalaría su refugio al arribar a Esqueria: “...Ascendió hasta dos **árboles** / del mismo lugar **nacidos**: el uno de **acebuche** [o **aladierna** u **olivo salvaje**],⁷² el otro de **olivo**.” (5.476-7, ...δοιούς δ' ἄρ' ὑπήλυθε **θάμνους**/ἐξ ὁμόθεν **πεφυῶτας**· ὁ μὲν **φυλῖης**, ὁ δ' **ἐλαίης**). Así se verifica la mediación de un participio en un análisis de hipónimos: φυλίη y ἐλαίη son πεφυῶτες, que pertenecen al hiperónimo θάμνοι.

II.2.e. Verbos ([ἐμ-/περι-]φύω y φυτεύω)

Se constata la metáfora de “plantar” una hostilidad ([Il. 15.134](#)),⁷³ y la fórmula más reiterada en la *Iliada*: “y entonces lo/a **tomó en** su mano, y dijo un discurso y lo/a llamaba por su nombre.” (ἐν τ' ἄρα οἱ **φῦ** χειρὶ ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε),⁷⁴ que en la *Odisea* presenta dos reelaboraciones,⁷⁵ y otra sin tmesis cuando, tras la matanza de los pretendientes, el aedo Femio suplica a Odiseo: “Soy autodidacta, un dios a mí, en los pensamientos, cantos / de todo tipo me **implantó**.” (22.347-8, αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας / παντοίας **ἐνέφυσεν**).

⁷² Chantraine (1999:1232) considera φυλίη como un fitónimo oscuro en su etimología: “apparemment un olivier sauvage”, vinculado al topónimo tesalio Φυλιαδῶν.

⁷³ La fórmula refiere el estado de Odiseo y anticipa su arribo a Ítaca. En un acto de ornitomancia, Haliterses Mastórida advierte a los itacenses que Odiseo no permanecería alejado mucho tiempo y, estando cerca de los pretendientes, asesinato y fatalidad les **planta**, a todos (2.165-6, ἐγγὺς ἔων τοῖσδεσσι φόνον καὶ κῆρα **φυτεύει**, / πάντεσσιν). Ino le pregunta a Odiseo por qué Poseidón lo odia tanto que “muchos males te **planta**” (5.340, ...τοι κακὰ πολλὰ **φυτεύει**); metáfora reiterada en Ítaca, tras una conversación entre Eumeo y Odiseo, quien “ávidamente recobrándose, males a los pretendientes les **plantaba**.” (14.110, ἀρπαλέως ἀκέων, κακὰ δὲ μνηστῆρσι **φύτευεν**). También Helena cuenta a Telémaco que Odiseo “a los pretendientes un mal, a todos, les **planta**.” (15.178, ...μνηστῆρσι κακὸν πάντεσσι **φυτεύει**). Tras las instrucciones brindadas por Odiseo, Telémaco marchó, “males a los pretendientes les **plantaba**.” (17.27, ...κακὰ δὲ μνηστῆρσι **φύτευεν**.) y luego se apropia de la fórmula inicial, sembrar “fatalidad y muerte”, hablándole a Pireo (17.82, ...τούτοις φόνον καὶ κῆρα **φυτεύσω**). Teoclímeneo vaticina ante Telémaco y Penélope que el protagonista “a todos los pretendientes un mal les **planta**” (17.159, ...μνηστῆρσι κακὸν πάντεσσι **φυτεύει**), en otro acto de ornitomancia, como aquel que presagió la llegada del héroe (*cfr.* 2.165-6), configurando una composición anular.

⁷⁴ La fórmula anticipa la comunicación de Antínoo a Telémaco (2.302), Ares a Afrodita (8.291), Poseidón a Tiro (11.247), Teoclímeneo a Telémaco (15.530) y un verso que sustituye el pronombre ‘οἱ’ por ‘μοί’, enunciado por Odiseo al hablar acerca de la admonitoria aparición del Argifonte (10.280).

⁷⁵ Una reelaboración participial (ἐν...φύοντες, [II.2.d](#)) y otra cuando Odiseo se refiere a sus compañeros recobrados, “...**se implantó en** mis brazos cada uno.” (10.397, ...ἔφυν τ' ἐν χερσὶν ἕκαστος) y, después de ser reconocido por el mayordomo, sus hijos “**en** los brazos **se implantaron**” (24.410, ...ἐν χεῖρεσσι **φύοντο**).

II. Múltiples comparaciones

Hay, además, otras formas compuestas con *περί*,⁷⁶ y formas sin prefijos que tampoco implican desgloses de hipónimos.⁷⁷

El primer desglose concierne a la casa de Calipso: “**Madera** a ambos lados de la caverna **había nacido**, florecida: / **aliso, álamo negro** también y bien aromado **ciprés**.” (5.63-4, ὕλη δὲ σπέος ἀμφὶ πεφύκει τηλεθόωσα, / κλήθρη τ' αἴγειρός τε καὶ εὐώδης κυπάρισσος.). El desglose se asemeja a otro, en una extremidad de la isla, “...donde **árboles** enormes **habían nacido**: / **aliso, álamo negro** también, **abeto cefalónico** también había, alto como el cielo” (5.238-9, ...ὅθι δένδρεα μακρὰ πεφύκει, / κλήθρη τ' αἴγειρός τ', ἐλάτη τ' ἦν οὐρανομήκης). El hiperónimo (δένδρεα) y el verbo se reiteran en circunloquio (238 ≈ 241). Sobre los árboles **nacidos** (5.477, πεφυῶτας) en Esqueria, después de desglosarlos en dos especies (II.2.d), se detalla que **nacieron** (5.481, ἔφυν) enfrentados.

Por fuera del palacio feacio, se desglosa el jardín: “Allí **árboles** enormes **nacieron** florecientes: / **perales** y **granados** y **manzanos** de brillantes frutos, / **higueras** también, dulces, y **olivos** florecidos.” (7.114-6, ἔνθα δὲ δένδρεα μακρὰ πεφύκασι τηλεθάοντα, / ὄχναι καὶ ῥοιαί καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι / συκέαι τε γλυκεραί καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι.). El soplo del Céfiro los hace **nacer** (119, φύει), y en el extremo del jardín, ordenadas parcelas de todo tipo **nacieron** (128, πεφύασιν).

Finalmente, cuando Odiseo cuenta su arribo a la isla de Cíclopes, comenta que “ni **plantan** con las manos una **planta** ni aran, / sino que sin siembra y sin labrantío **todo nace**: / **trigo** y **cebada**, así como **vides**...” (9.108-10, οὐτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὐτ' ἀρόωσιν, / ἀλλὰ τά γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται, / πυροὶ καὶ κριθαὶ ἢ δ' ἄμπελοι...). Agrega que hay una fuente debajo de la caverna y que **alrededor nacieron** álamos negros (141, περὶ δ' αἴγειροι πεφύασιν.).

⁷⁶ Llegado a Ítaca, la abuela materna, Anfitea, **se implantó al rededor de** Odiseo (19.416, περιφύσ' Ὀδυσῆϊ) y en la escena del jardín de Laertes, el héroe pensaba **implantarse alrededor de** su padre (24.236, περιφύνοι ἐὸν πατέρ[α] cfr. 24.320, περιφύς).

⁷⁷ Recuperando la figura original de los tripulantes, se deslizaban los cabellos de cerdo que el fármaco funesto de Circe **hizo nacer** (10.393, ἔφυσε), y Odiseo fabricó su lecho a partir de un árbol que **nació** (23.190, ἔφυ).



Así, mediante el desglose (*cfr.* [Il. 14.347](#)) de árboles en las islas de Ogigia y Esqueria, y de las variedades vegetales en la isla de los Cíclopes, se verifica la mediación de verbos en múltiples análisis de hipónimos (κλήθη, αἴγειρος, κυπάρισσος, etc.), que habían nacido (πεφύκει, etc.) y que pertenecen a hiperónimos (ὕλη, δένδρεα y τὰ πάντα).

II. Múltiples comparaciones

II.3. Conclusiones

La deificación del físico se genera en el marco de una serie de reflexiones acerca de la relación entre mortales e inmortales, lo que se advierte entre los derivados de *φύ* por su contexto inmediato o bien por una correlación establecida entre cantos o incluso al interior de un mismo canto.⁷⁸ Por este mecanismo, el poema tematiza la superación de la muerte sin necesidad de renunciar a la existencia vital.

Especialmente en Esqueria, con la sofisticada retórica que acompaña los contextos de *φύ*, se advierten auténticos antecedentes de técnicas lexicológicas. En efecto, *φύη* funciona como *definiendum* y después como *definiens*, luego *φύσις* es el eje de una *definitio* (II.1.c), prescribiendo el Principio de Contexto. Asimismo, se constata la correlación etimológica entre *φύη* como efecto y *φύσις* como su condición previa, luego el Estudio de la familia de palabras multiplica la elucidación por análisis con más definiciones mereológicas determinadas por relaciones parte-todo: en el jardín de Laertes (II.2.b), las llanuras de Menelao (II.2.c), la periferia de Esqueria (II.2.d) y en diversos empleos de verbos (II.2.e), un término se desglosa, con *φύ*, desde el verso siguiente en hipónimos. Así, mediante términos de clases jerarquizadas, el desglose regular de lexemas verifica el modelo de elucidación por análisis.⁷⁹

⁷⁸ ἔμφυλον 15.273 | ἐμφύω 1.381 [= 18.410 = 20.268], 2.302 [= 8.291 = 11.247 = 15.530 ≈ 10.280 ≈ 397], 22.348 y 24.410 | Ἐριφύλη 11.326 | εὐρυφυῆς 4.604 | περιφύω 9.141, 16.21, 19.416, 24.236 y 320 | προσφύω 12.433 y 19.58 | φυή 5.212, 6.16, 152, 7.210, 8.134 y 168 | φῦλον 3.282, 7.206, 307, 8.481, 14.68, 181 y 15.409 | Φυλώ 4.125 y 133 | φυσίζοος 11.301 | φύσις 10.303 | φυτεύω 2.165 [≈ 5.340 ≈ 14.110 ≈ 218 ≈ 15.178 ≈ 17.27 ≈ 82 ≈ 159], 9.108 y 18.359 | φυτόν 9.108, 24.227, 242 y 246 | φύω 5.63, 238 [≈ 241], 477, 481, 7.114, 119, 128, 9.109, 10.393 y 23.190.

⁷⁹ **Definiciones por análisis:** se recurre a merónimos (o hipónimos) e hiperónimos (u holónimos).

i. εὐρυφυῆς: {λωτός, κύπειρον, πυροί, ζειαί y κρῖ λευκόν, que es εὐρυφύες, pertenecen a πεδίων} 4.602-4.
ii. φυή: {μηροί, κνήμαι, χεῖρες, αὐχὴν, σθένος y ἦβη pertenecen a φυή, que pertenece a χαρίεντα} 8.134-7 *cf.* 167-8.
iii. φῦλον: {Φρόντις, Ὀδυσσεύς y habitantes de Συρία pertenecen a un φῦλον, que pertenece a ἄνθρωποι} 3.282 y 7.307 *cf.* 15.409.
iv. φύσις: {ρίξη, ἄνθος, ‘μῶλυ’ (etc.) pertenecen a φύσις αὐτοῦ [μῶλυ], que pertenece a φάρμακον} 10.302-6.
v. φυτόν: {συκῆ, ἄμπελος, ἐλαίη y ὄγχνη pertenecen a φυτόν [≈ τι], que pertenece a una πρασιή, que pertenece al κῆπος [≈ πάμπαν]} 24.245-7.
vi. φύω_(part.): {φυλίη y ἐλαίη son πεφυῶτες, que pertenecen θάμνοι} 5.476-7.
vii. φύω: {κλήθηρη, αἰγείρος y κυπάρισσος pertenecen al desglose de πεφύκει, que pertenece a ὕλη} 5.63-4.
{κλήθηρη, αἰγείρος y ἐλάτη, y también ὄγχνη, ροιαί, μηλέαι, συκείαι y ἐλαῖαι pertenecen al desglose de πεφύκει, que pertenece a δένδρεα} 5.238-41 *cf.* 7.114-9.
{πυροί, κριθαί y ἄμπελοι pertenecen al desglose de φύονται, que pertenece a τά... πάντα} 9.109-10.



El dispositivo formal generalizado en definiciones es la negación (con alfa privativa o coordinada en anáfora, litote y/o polisíndeton), entre otros recursos de estilo.⁸⁰ Físicos de mortales y de inmortales, sin ceñirse necesariamente a nombres personales, son comparados a lo largo del poema y en ocasiones su relación con el caso particular conduce a la necesidad de plantear el asunto en términos generalizados, paradigmáticos y universales. Definiciones, relaciones entre lexemas cognados y elaboración de sentencias como premisas generales aplicadas a la ponderación de físicos particulares constituyen los procedimientos poéticos que prueban un cambio irreversible en cuanto a la abstracción de la noción de φύη.

En Esqueria, Odiseo inicia una escalada virtuosa que comienza por la identificación con un león y prosigue con la purificación por medio del baño e inmediata comparación con una obra de arte -νόστος *in potentia*-, una secuencia ternaria replicada en Ítaca -νόστος *in actu*-.⁸¹ Inmerso en el pueblo feacio, la designación de su φύη anticipa el éxito agonístico, su trascendencia heroica en Troya (8.484-531) y la destreza narrativa que se evidencia, entre otras cosas, por la utilización de φύσις. Como atleta descollante, guerrero celebrado en cantos y aedo, Odiseo regresa a su patria para reinstaurar un orden sociopolítico virtuoso.

A la analogía iliádica entre aedo protagonista y asesino, encarnada por Aquiles (I.3), hay que agregar las múltiples comparaciones metapoéticas desplegadas en la

⁸⁰ Comparaciones: [5.212-3](#) (οὐ... χερείων.../ οὐ... οὐδὲ φύην... οὐ... οὐδὲ...) y [7.208-10](#) (οὐ.../ οὐ... οὐδὲ φύην). Definiciones: [8.134-6](#) (φύην... οὐ κακός [...] οὐδὲ τι...), [166-8](#) (...οὐ.../...οὐ.../...οὐτε φύην οὐτ'... οὐτ'...), [9.108-9](#) (οὐτε φυτεύουσιν... φυτὸν οὐτ'.../...ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα... φύονται) y [24.244-7](#) (οὐκ ἀδαημονίη.../ ...οὐδὲ τι πάμπαν/ οὐ... οὐ... οὐκ... οὐ / οὐκ... οὐ... τοι ἄνευ...).

Además, el despliegue es ascendente (φύη, [8.134-7](#); φύσις, [10.303-4](#)), creciente (φυτόν, [24.245-7](#) [n.68]) y/o expandido por agregado de atributos (εὐρυφυής, [4.602-4](#); φύω, [5.63-4](#), [238-9](#), [7.114-6](#) y [9.109-11](#) [αἶ τε...]).

Tras los componentes materiales, prosiguen propiedades potenciales (φύη, [8.134-7](#) y [167-70](#); φύσις, [10.303-6](#); φυτόν, [24.245-7](#) [...ἄνευ κομιδῆς]; πεφυῶτας [...] ἔφυν, [5.477-81](#) [n.13]; φύω, [7.114-9](#) y [9.109-11](#) [αἶ τε...]).

Hay distribución simétrica alrededor del desglose: litotes en torno a polisíndeton (φύη, [8.134-7](#); φυτόν, [24.245-7](#)), reiteración léxica al final (εὐρέος [...] εὐρυφύες κρὶ λευκόν, [4.603-4](#); πεφυῶτας [...] ἔφυν, [5.477-81](#); πεφύκασι [...] φύει, [7.114-9](#)) y circunloquio (φύω, [5.238](#) ≈ [241](#)); muchas marcas de simetría para φύσις [n.65].

El verbo 'ser' se ofrece de modo explícito (φύη, [8.134](#); πεῦλον, [7.307](#); φύσις, [10.303-4](#); φύω, [5.238-9](#)) o elíptico (εὐρυφυής, [4.603-4](#); πεφυῶτες, [5.477](#); φυτόν, [24.245-7](#)).

Finalmente, se reitera la presencia de πάντα (φύη, [8.167-8](#); φύσις, [10.303-6](#); φυτόν, [24.245-7](#) [πάμπαν]; φύω, [9.109-10](#) [también [22.347-8](#), ...οἶμας / παντοίας ἐνέφρυσεν]). Véase [VI.n11](#) (Conclusión).

⁸¹ Friedrich (1981:136).

II. Múltiples comparaciones

Odisea.⁸² Como objeto de contemplación, Odiseo es asimilado a una artesanía divina, antes de destacarse su φυή, que él concibe como una gracia de los dioses (8.167-8), lo que anticipa la trascendencia de su memoria por medios poéticos. La fase activa de la deificación se inicia luego del suceso cuasi-mistérico de 10.303: fisiólogo, farmacólogo, mago, aprendiz y agricultor son algunas entre las evocaciones que resuenan en ese extraño escenario donde se presenta Hermes.

A partir de la relación entre φυή y φύσις, existe un enlace en el nivel más abstracto de la σοφία, puesto que en el personaje de Odiseo converge la asimilación entre poeta y poema, articulando una analogía autógena, una reflexión *a priori* de la propia praxis poética: el protagonista representa la poesía en su dimensión objetiva, como el poema conocido que persiste en su φυή trascendente (= Héctor, *cfr.* *Il.* 22.370), pero él también representa la poesía en su dimensión subjetiva, como el poeta que conoce (= Aquiles, *cfr.* *Il.* 9.185-9), aquel que pudo predicar con especial expertiz el conocimiento de la palabra φύσις y su peculiar constitución, mediante una experiencia sinestética signada por la sobresaturación y similar a lo sublime. La omnipotencia divina, concebida como colectiva, es el corolario de la epifanía epistémica (*Od.* 10.306, θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται).

Si φύσις significa nacimiento u origen de la σοφία, es en sí misma una cuestión abierta. Al menos desde los escoliastas de la antigua Alejandría, que esbozaron la figura de un σοφός iniciándose,⁸³ esta tendencia hermenéutica tiene sus defensores,

⁸² De manera alternante, el héroe es representado como sembrador de una masacre en el plano negativo y como cosecha en el plano positivo. Al emerger de entre las hojas vertidas a tierra animado por Nausícaa y su música, Odiseo se aparece prodigioso (6.137, σμερδαλέος), término empleado por él mismo en *Iliada* para calificar a la serpiente proveniente de Zeus incluida en el vaticino de Aulis (*Il.* 2.309), de resonancias metapoéticas. En cada poema, Odiseo está asociado a la primera ocurrencia de este término alusivo al desarrollo de la trama y su resolución, configurando un paralelismo entre adivinación y poesía que en la *Odisea* se encuentra explicitado en forma circular (*Od.* 2.146-76 *cfr.* 17.150-61) en los límites del presagio cuasiformulaico del sembrador (φύτευον) de males. El simbolismo de homicidio divino subyace incluso en la asimilación de Nausícaa, la cual incluye un vínculo entre canto y arquería en la figura de la flechadora Ártemis (6.102-9), la misma divinidad que impone sobre el lexema φῶλον un fin correspondido con su principio (3.280 ≈ 15.411, véase *II.2.a*) al matar a las tribus de mortales con dardos, irónicamente junto a su hermano Apolo.

⁸³ *Sch. vet.* 10.305.5-6. La figura de un sabio iniciándose (σοφὸς ὑπάρχων) implica el compromiso con un comienzo para la σοφία, ya sea restringida a la experiencia de Odiseo o universalizada sobre la sabiduría como disciplina en sí misma.



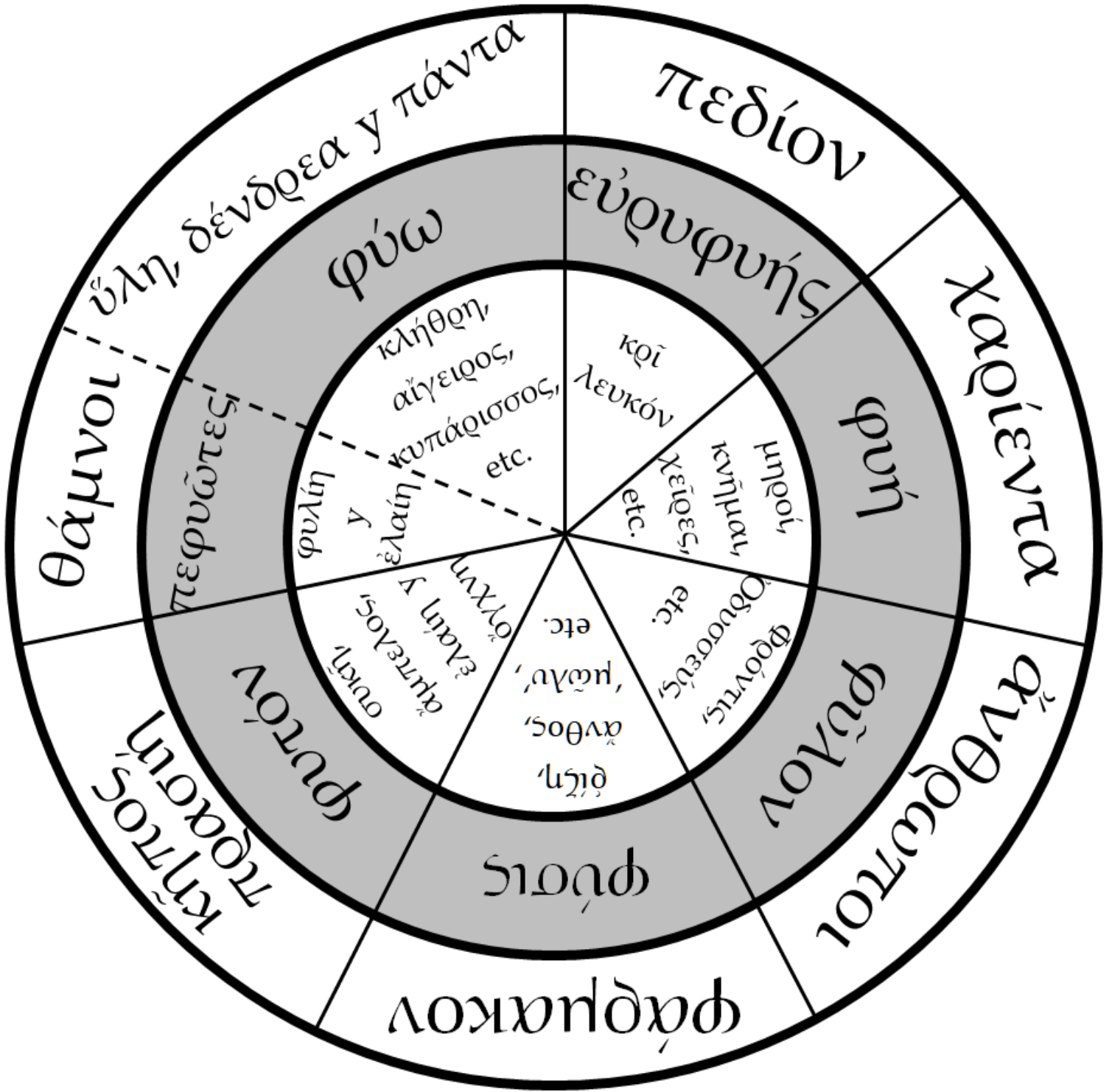
Eustacio es el exponente emblemático en el marco de la crítica bizantina.⁸⁴ A juzgar por el contexto, φύσις aparece en el nivel metapoético de la enunciación -exaltando formalmente la inclusión concéntrica, hacia la mitad del canto 10-, habida cuenta de que el aprendizaje directo a partir de una divinidad es propio de los aedos ([8.481](#), φῦλον atribuido a la Musa y [22.348](#), ἐνέφυσεν, a un dios).

Así se explica por sí misma la razón por la cual, previo al desglose de las cosechas de Laertes ([Od. 24.245-7](#), φυτόν), el narrador efectúa un último, repentino y abreviado retorno al inframundo. El canto final, que comienza con un circunloquio en torno a Hermes (24.1-10, Ἑρμῆς [...] / Ἑρμείας) antes de mencionar el origen homérico de los dioses, el Océano (*Il.* 14.201), cuya fluidez se contrapone a la piedra de Leucas, presenta el escenario subterráneo y escatológico en el cual la raíz más íntima de la prosperidad poética vuelve a afianzarse, pero ahora en su forma definitoria, precisamente cuando el varón “de muchas vueltas” (πολύτροπος, en *Od.* 1.1 y, haciéndose eco del proemio poco después de asimilar la φύσις de μῶλυ, en 10.330-1; epíteto propio de Hermes en *HHHer.* 13 y 439), el divino Odiseo, fue condecorado por Homero con la certificación más honorífica, aquella fórmula evocada por el alma de quien fuera entre los vivos comandante en jefe del ejército aqueo, el Atrida Agamenón: “...Porque nobles eran los pensamientos para la irreprochable Penélope, / la hija de Icario, por eso bien se acordó de Odiseo, / de su varón conyugal. Por esto, su gloria jamás perecerá...”⁸⁵

⁸⁴ Eustacio ofrece una serie de argumentos en este sentido (*Comm. ad Hom. Od.* I.381.15-26). Habitualmente, Hermes manipula la misma varita que animaría el ritmo de la recitación (ῥάβδον). El entorno montañoso era adecuado para el aprendizaje de un aedo de acuerdo con lo que dijo Hesíodo (*Th.* 1-25). A partir del suceso, Odiseo comenzó a conducirse según la recta razón (κατὰ λόγον ὁρθόν) y desde entonces rectificó su rumbo, permaneciendo próximo a los placeres de los filósofos (φιλοσοφῶν ἐν ἡδοναῖς).

⁸⁵ *Od.* 24.194-6, ὡς ἀγαθαὶ φρένες ἦσαν ἀμύμονι Πηνελοπείῃ, / κούρη Ἰκαρίου, ὡς εὖ μέμνητ' Ὀδυσσεύς, / ἀνδρὸς κουριδίου. τῷ οἱ κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται. El antecedente de οἱ es ambiguo, incluyendo a Penélope, habilitando una analogía entre su actividad textil y la labor del bardo. Calipso y Circe cantan cuando tejen (*Od.* 5.61-2 y 10.221-2) y el verbo ὑφαίνω, referido al tejido de Calipso, representa la conversación entre Odiseo y Menelao (*Il.* 3.212, luego de mencionar su φωνή, [208](#)), poco después de referirse al tejido de Helena (3.125, ὑφαίνε), cuyo valor metapoético ya había sido notado por los escoliastas (Clader, 1976; Kennedy, 1986:5-8). La poesía se refleja a sí misma en el tejido como un *textum*, un soporte material para mantener presente la memoria heroica. *Cfr.* [Il.](#) [2.326](#) y [7.91](#). Por lo demás, [HHApo.](#) [156](#); Hes., [Fr.](#) [70.7](#).

Análisis



III. Naturaleza divina

Si la *Iliada* habilita una concepción trascendente de la naturaleza mortal,¹ el protagonista de la *Odisea* advierte que la φύς de los mortales difiere y depende de los inmortales, y que φύσις permite definir un término importado del habla divina que designa la razón de su propia preservación física.² En los *Himnos Homéricos*, φύς pertenece también al vocabulario de los dioses y designa músicos: Anquises, Apolo y Hermes (quien crea y prueba su lira).

Por oposición a la atemporalidad propia del género épico, donde el Principio de Contexto incluye la exposición del contexto de performance en abstracto,³ a través de la himnodia el mito ingresa en una relación explícita con su entorno celebratorio, esto es, con la realidad histórica.⁴ Etimología y etiología son los mecanismos mediante los cuales el mito entabla una relación causal con su entorno cultural y cultural.

En los *Himnos Homéricos* se registran 31 palabras que comparten el étimo φύς,⁵ ausente en piezas breves (menos de 10 versos) y medias (menos de 50 versos), presente en las piezas largas (más de 200 versos), y contextualizado en circunstancias que, directa o indirectamente, remiten a los inmortales como causa.

¹ Véase I.

² Véase II.

³ La *Odisea* tematiza variados contextos performativos: Femio se desempaña como aedo profesional en la pólis, Calipso y Circe cantan en el ámbito doméstico, Nausícaa protagoniza el coro en ambiente rural, Demódoco canta en un simposio con ocasión de epitalamio y Odiseo ofrece su canto autobiográfico.

⁴ Aunque la cronología es uno de los mayores problemas que supone el *corpus* de *Himnos Homéricos*, considerar si el estilo de sus hexámetros es más o menos homérico determina una parte importante de la argumentación (Janko, 1982). En esta línea, el *HHAp*. 5 es considerado el más antiguo (Faulkner, 2008:47) y el *HHHer*. 4, el más reciente (Vergados, 2013:130).

⁵ Tomando como referencia la edición de Allen-Halliday-Sikes (1936). Las variantes textuales, sutiles, se consignan en nota al pie. El aparato crítico suma una sola ocurrencia, entre los códices reunidos en el manuscrito *p* [*HHAp*. 78: <ἐκαστά τε φύλα νεπούδων>].

III. Naturaleza divina

Prosigue la metodología empleada en los capítulos precedentes (0.iii): 1º Estudio contextualizado de *φυή* (III.1.a),⁶ atendiendo a sus relaciones intra e intertextuales al interior del *corpus* himnódico (III.1.b); 2º Estudio de la familia de palabras en cinco secciones distinguidas por etimología (III.2.a y b) y clase de palabra (III.2.c, d y e). El modelo de elucidación etimológica expresa que una propiedad 'x' pertenece a la naturaleza un nombre propio 'X' si son cognados ('x' pertenece a la *φυή* de 'X').

III.1. Estudio contextualizado de *φυή*

III.1.a. El *lexema* *φυή*

La forma '*φυήν*' funciona tres veces como acusativo de relación y una última vez como objeto directo (HHHer. 331). No se encuentra en el *Himno a Deméter*. El *Himno a Afrodita*, bosquejando la antinoma νόμος-φύσις,⁷ tematiza la última relación amorosa entre mortales e inmortales, consumada hacia el centro de la pieza.⁸ Poco después, la diosa efectúa una comparación sobre Anquises y su familia (196-203):

σοὶ δ' ἔσται φίλος υἱὸς ὃς ἐν Τρώεσσιν ἀνάξει
καὶ παῖδες παῖδεσσι διαμπερὲς ἐκγεγάονται·
τῷ δὲ καὶ Αἰνείας ὄνομ' ἔσσεται οὐνεκά μ' αἰνὸν
ἔσχεν ἄχος ἔνεκα βροτοῦ ἀνέρος ἔμπεσον εὐνῇ·
ἀγχίθιοι⁹ δὲ μάλιστα καταθνητῶν ἀνθρώπων
αἰεὶ ἀφ' ὑμετέρης γενεῆς εἰδός τε *φυήν* τε.
ἦ τοι μὲν ξανθὸν Γανυμήδεα μητίετα Ζεὺς
ἤρπασεν ὄν...

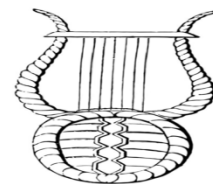
Tendrás un querido niño que entre los troyanos gobernará
e hijos por hijos permanentemente serán engendrados.
Y tendrá como nombre **Eneas**, porque a mí un **terrible**
pesar me agarró, ya que en el lecho de un mortal he caído.
Cercanos a los dioses, muchísimo, entre los mortales hombres
siempre [son los] de vuestro origen, tanto en aspecto como **en físico**.
Por cierto, al rubio **Ganimedes**, a quien el **pensante** Zeus
raptó...

⁶ Ante la ausencia de escolios y glosas, los pasajes fueron analizados en relación al *corpus* revisado en los capítulos precedentes, en particular señalando los abundantes paralelismos entre el Episodio de Nausícaa (II.1.a) y el *Himno Homérico a Afrodita*.

⁷ Segal (1974:205).

⁸ Brillet-Dubois (2001).

⁹ Barnes unificó la palabra, separada en los códices <ἀγχί θιοι>.



A partir del bautismo, Afrodita afronta el problema de la nominación, a pesar de ser ella misma una divinidad tradicionalmente distinguida por su polionomía.¹⁰ La sintaxis determina el paralelismo formal entre tener un hijo y tener un nombre (196, σοὶ δ' ἔσται φίλος υἱὸς *cfr.* 198, τῷ δὲ καὶ Αἰνείας ὄνομ' ἔσσεται) en torno al verso clave: παῖδες παίδεσσι διαμπερὲς ἐκγεγάνονται. A la lectura literal acerca del linaje, con las vinculaciones semánticas en el campo de la generación, hay que agregar la lectura metaliteraria que pone en evidencia el prolífero procedimiento poético del pasaje, a saber, la generación de lexemas a partir de lexemas. En efecto, la diosa condensa reduplicaciones léxicas, una acumulación de flexiones y cognados que dan cuenta de los nombres de Eneas, Anquises y Ganimedes. El razonamiento parte de recursos ordinarios del lenguaje que implican permanencia léxica (entre 196-8 flexión, ἔσται [...] ἔσσεται; en 197 flexión, παῖδες παίδεσσι y reduplicación, ἐκγεγάνονται, interpuesta la permanencia, διαμπερὲς) y transpola los mecanismos de desdoblamiento léxico efectuando el bautismo de Eneas (198, Αἰνείας < αἰνὸν). A partir de un sintagma con resonancias etimológicas desde la *Ilíada*,¹¹ Afrodita justifica la vinculación mediante una causalidad expresada también de manera etimológica (198-9, οὐνεκά < [οὐ] ἔνεκα). De esta manera la etimología, disciplina antiguamente consagrada al ámbito religioso, explicita su efectividad en el dominio de la onomástica humana (192 ≈ 200, Ἀγχίση y ἀγχίθιοι < ἀγχι-; 202, Γανυμήδεα y μητίετα (Ζεὺς) < μήδομαι).¹² También por esto fueron, son y serán cercanos a los dioses: el aspecto reconocible (εἶδος) del nombre, su apariencia, encierra su esencia o naturaleza intrínseca (φύη).

¹⁰ Según Hesíodo (*Th.* 195-200), los nombres de la diosa son Ἀφροδίτη, Κυθήρεια, Κυπρογενέα y Φιλομμειδέα; según Empédocles, Κύπρις, Φιλίη, Φιλότης, Στοργή, Γηθοσύνη y Φυσώ (< φυ).

¹¹ La fórmula contiene la raíz que da nombre a los aqueos (Ἀχαιοί) y a Aquiles (Ἀχιλλεύς < ἄχος + λᾱός), quien padece un αἰνὸν ἄχος (*Il.* 16.52, 55 y 19.307). Entre otros, el mismo sentimiento afecta también a Héctor (8.124, 316 y 17.83) y Príamo lo sufre mientras Aquiles avanza al encuentro de su hijo (22.43). Por su parte, Poseidón padece este pesar al ver el combate entre Aquiles y Eneas (20.293, ἄχος μεγαλήτορος Αἰνείας). Hera complementa con otra asociación léxica (7.58, ἀπώλεσε λαὸν Ἀχαιῶν *cfr.* 59, ἄχος y 60, Ἀπόλλων [*cfr.* n.21]).

¹² El juego etimológico presenta una evocación acústica respecto del inicio del discurso (192 ≈ 200, Ἀγχίση, κύδιστε καταθνητῶν ἀνθρώπων ≈ ἀγχίθιοι δὲ μάλιστα καταθνητῶν ἀνθρώπων) y una rima interna (202, Γανυμήδεα μητίετα), cuya raíz certifica Chantraine (1999:693 [Γανυμήδης < μήδομαι] y 699 [μητίς]).

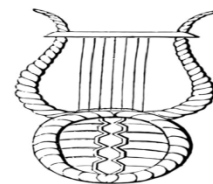
III. Naturaleza divina

La sentencia (200-1), elíptica, corrobora su validez hacia el futuro en el discurso profético de la diosa, que hasta entonces vaticinaba el porvenir de su hijo Eneas y del linaje imperecedero de los enéadas (*cfr. Il. 20.307-8*) e, inversamente, tras la sentencia alude a antecedentes de vínculos entre dioses y parientes del héroe en los ejemplos de Ganimedes y Titón, linaje que según Eneas era reconocido por los relatos de los hombres (*cfr. Il. 20.200-41*). La elisión verbal es estratégica, dada la ubicación mediadora de la sentencia al interior del discurso de la diosa, porque la ausencia de una marca temporal determinada maximiza su alcance predicativo hacia el futuro, el presente y el pasado, esto es, en el sentido retrospectivo que invierte la temporalidad corriente entre los mortales, y que reproduce el orden de la demostración etimológica (εἶδος del nombre y, después, su φύς). El único marcador temporal en la sentencia es “siempre” (201, αἰεὶ), de manera que esta funciona como nexo religante entre la legitimación del linaje y el paradigma mitológico, transpolando los códigos del culto divino al elogio de los hombres (véase [V](#)).¹³

En cuanto a la narrativa, entre el *Himno* y el Episodio de Nausícaa los paralelismos son notorios. La asimilación a la divinidad está fundamentada en ‘φύς’ y ‘εἶδος’, tal como lo establece el narrador de la *Odisea* ([Od. 6.16](#), φύς καὶ εἶδος ὁμοίη), su protagonista ([Od. 6.152](#), εἶδος τε μέγεθος τε φύς) y Afrodita ([HHAph. 201](#), εἶδος τε φύς τε.). Mediante el adverbio superlativo ‘μάλιστα’, Afrodita amplifica a ‘ἀγχίθεοι’ (ceranos a los dioses), epíteto reservado a los feacios en Homero.¹⁴ En su comparación entre Nausícaa y una divinidad, Odiseo también recurre a una forma superlativa y a la misma raíz ἀγχι-, pero combinadas en una palabra ([Od. 6.151-2](#), Ἀρτέμιδι... ἀγχιστα ἔσχω), elevando la asimilación al grado máximo.

¹³ Torres (2017:45): “Al mismo tiempo, con la única mención del término ἥρωες y el elogio de un linaje de mortales, el Himno realiza la transferencia, ya operante en la épica, del elogio a los dioses hacia la celebración de hombres mortales. En este sentido, constituye un paradigma para la himnodia posterior”.

¹⁴ El mismo verso funciona como vaticinio de Zeus (*Od. 5.35*) y como rememoración del hecho por parte del héroe (*Od. 19.279*).



El *Himno* comparte con el primer encuentro de *Od.* 6 ciertas circunstancias: hay un personaje extranjero y uno local,¹⁵ la mujer lleva una impronta divina, el varón inicia la conversación con una invocación entre religiosa y política (ἄνασσα), tras dudar acerca de la divinidad de su interlocutora cada héroe es desmentido y, finalmente, las convenciones de la épica se emplean para elaborar escenas eróticas.¹⁶

Intentando identificar a la diosa, Anquises pregunta en primer lugar si ella es Ártemis (93), sugestionado por su apariencia, anteriormente denominada “madre de las bestias” (68, μητέρα θηρῶν),¹⁷ que encantaba con su andanza, entre otros, a los leones (70, λέοντες).¹⁸ Afrodita le manifiesta una ficticia pertenencia al coro de Ártemis (118, ἐκ χοροῦ Ἀρτέμιδος χρυσηλακάτου κελαδεινῆς) con participación de las ninfas (119, νύμφαι) en un escenario de praxis musical (120, παίζομεν) que conformaba un círculo, imágenes reminiscentes del coro de Nausícaa.¹⁹

¹⁵ Afrodita se presenta a sí misma como proveniente de la familia que reinaba en Frigia (*HHaph.* 111-2).

¹⁶ Acerca de esta adaptación en la *Odisea*, véase [II.n22](#). Brillet-Dubois (2011:109) demuestra que en el *Himno* la narración erótica se corresponde con la estructura de una *aristela* heroica. Algunas evidencias que avalan esta lectura: i. motivación divina (53-7); ii. preparación y vestimenta (56-65; *Il.* 14.161-89 *Cyp.* Fr. 4.5); iii. travesía (69-72); iv. encuentro (75-83); v. presentación por el linaje (110-2); vi. cierre impaciente de la alocución para pasar a la acción (143-54); vii. motivo de caza (157-60); viii. interacción signada por la fórmula θεῶν ἰότητι, referida a la muerte de Patroclo (*Il.* 19.9); ix. muere metafóricamente la persona humana de Afrodita (161-82); x. posición inequívoca de suplicante por parte de Anquises (184-90); xi. reconocimiento del rol determinante de los dioses; xii. la vencida vaticina al vencedor (*cfr.* *Il.* 16.844-7 cuando Patroclo moribundo anticipa el futuro a Héctor, quien le anticipa lo propio a Aquiles en *Il.* 22.296-303). Esta hipótesis de lectura (pp. 118-9), centrada en la adaptación de fórmulas épicas al género himnódico y erótico, se apoya en una interpretación metapoética de las palabras de Afrodita, quien dice conocer la lengua de Anquises, la épica, y la suya propia, la erótica (*HHaph.* 113-6).

Asimismo (p. 109.n23), presenta paralelismos literales entre la ‘toilette’ iliádica de Hera, previa a seducir a Zeus, y la de la misma Afrodita llegada a Pafos en Chipre con colaboración de las Gracias al finalizar el canto de Demódoco: *HHaph.* 59 ≈ *Od.* 8.363; *HHaph.* 60 = *Il.* 14.169; *HHaph.* 61-2 = *Od.* 8.364-5; *HHaph.* 63 = *Il.* 14.172. Paralelos en contenido pero no en fraseo son: *HHaph.* 58 y *Od.* 362 acerca de la llegada a Chipre; *HHaph.* 64-5, *Od.* 8.366 e *Il.* 14.178-85 acerca del vestido de Afrodita.

¹⁷ En *Il.* 21.470-1, Ártemis es llamada πότνια θηρῶν [ama de las bestias]. La apariencia de “doncella indómita” también remite a Ártemis (*HHaph.* 82, παρθένω ἄδμήτη μέγεθος καὶ εἶδος ὁμοίη). Faulkner (2008:164) observa que en este orden y posición, el segundo par solo está en *HHDem.* 275, μέγεθος καὶ εἶδος ἄμειψε. Por su parte, el final καὶ εἶδος ὁμοίη = [Od. 6.16](#), sobre Nausícaa asimilada a las inmortales, en particular a Ártemis como doncella indómita (*Od.* 6.109, παρθένος ἄδμῆς *cfr.* *HHaph.* 82, παρθένω ἄδμήτη).

¹⁸ Sobre la cama de Anquises hay pieles de leones y jabalíes (*HHaph.* 158-9). La analogía venatoria está sugerida en esta escena erótica.

¹⁹ Calame (1997:34) considera que el coro del *Himno* sugiere una forma circular, sobretodo en comparación con otros coros de ninfas. En *Od.* 6.157 Odiseo recurre a la imagen de la flor para designar al coro “τοιόνδε θάλος χορὸν”, de donde se explica el papel preponderante de Nausícaa.

III. Naturaleza divina

En el momento inmediatamente previo al encuentro, Anquises ejecutaba la cítara de modo penetrante (80, διαπρύσιον κιθαρίζων), haciéndose eco del interno mini-himno a Ártemis que incluye coros penetrantes (19, χοροί τε διαπρύσιοί) en el proemio expandido del mismo *Himno*.²⁰ Anquises es parecido a los inmortales (55, δέμας ἀθανάτοισιν ἔοικώς), un héroe que tenía su belleza a partir de los dioses (77, ἥρωα θεῶν ἄπο κάλλος ἔχοντα), como las acompañantes de Nausícaa, de las Gracias ([Od. 6.18](#), Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσai).

Por otra parte, Odiseo también se asombra frente a la princesa por su grandeza (μέγεθος), destacando la estatura que le recuerda a un retoño visto en Delos, y le inspira un sentimiento de veneración (σέβας), mientras que Afrodita asume una anatomía destacada por su estatura cuando se revela como diosa, golpeándose la cabeza contra el techo de la cabaña de Anquises (*HHAph.* 172-5 *cfr.* *HHDem.* 187-90).

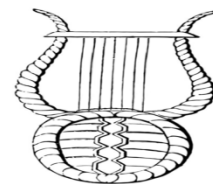
Al igual que sucede en el Episodio de Nausícaa, Afrodita enfatiza la cercanía entre mortales e inmortales, equiparándolos. Al contrario, un capitán de navío contempla en Apolo su distintivo físico divino (*HHApo.* 464-8):

Ξεῖν', ἐπεὶ οὐ μὲν γάρ **τι καταθνητοῖσιν** ἔοικας,
οὐ δέμας οὐδὲ **φυήν**, ἀλλ' **ἀθανάτοισι** θεοῖσιν,
οὐλέ τε καὶ μέγα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ὄλβια δοῖεν.
καί μοι τοῦτ' ἀγόρευσον **ἐτήτυμον** ὄφρ' εὖ εἰδῶ
τίς δήμος; τίς γαῖα; τίνες βροτοὶ ἐγγεγάασιν;

Extranjero, ya que **ni un poco a los mortales** te pareces,
no en talla ni **en físico**, sino **a inmortales** dioses,
ten salud y alégrate mucho, ojalá los dioses te concedan dichas.
Y a mí esto decláramelo **como lo más verdadero** para que lo sepa bien:
¿Cuál pueblo, cuál tierra, cuáles humanos te han engendrado?

Se expresa con claridad el separatismo -típicamente apolíneo- entre dioses y hombres. Ante la epifanía, la intención es conocer la identidad del dios de modo ἐτήτυμον (467), requerimiento satisfecho tras contestar los tres interrogantes: “Soy yo, hijo de Zeus, **Apolo** me jacto de ser.” (480, εἰμὶ δ' ἐγὼ Διὸς υἱός, **Ἀπόλλων**

²⁰ Torres (2017:39).



δ' εὐχομαι εἶναι.). La lectura vertical revela la idéntica posición de καταθνη[τοῖσιν], ἀλλ' ἀθανά[τοισι], ἐτήτυμον y Ἀπόλλων. Esta secuencia constituye un argumento en favor de la etimología de Ἀπόλλων asimilable a un participio masculino ἀπόλλων a partir de ἀπό + ὄλλυμι (“que está apartado del perecer”), cuyo valor separativo es análogo a ἀπό + τρόπαιος (“el que aparta el mal”), atributo de Apolo y propósito propio de los peanes, himnos consagrados al dios. En este horizonte de sentido, el nombre ‘Ἀπόλλων’ explicita la propiedad distintiva del estrato divino frente al humano y por eso su naturaleza física (φύη) se corresponde estictamente con la de los inmortales (ἀ-θάνατος ≈ ἀπὸ-ὄλλων). A la inversa, Apolo es “el que hace perecer” (ἀπόλλων) y no el que perece (οὐ τι καταθνητοῖσιν...), razón por la cual su φύη no se corresponde con los mortales (κατὰ-θνητός ≠ ἀπὸ-ὄλλων).²¹

La etimología de Apolo se discute desde la Antigüedad, pero hay razones en favor de la adoptada a partir de su coherencia con el *corpus homericum*, donde la conducta generalizada del dios se aviene mejor al rechazo de la condición mortal que a cualquiera de los otros sentidos propuestos.²² En particular, Apolo recurre a la misma raíz para distinguir el φῦλον de los inmortales por sobre el de los mortales ([Il. 5.440-2](#)) y, aún más, Eumeo luego del empleo de tmesis (14.68, ...ἀπὸ φῦλον ὀλέσθαι ≈ 181), dice que Apolo mata φῦλα mediante una acción distante, con suaves dardos (*Od.* 15.409-11 *cfr.* 3.280-3), sellando un anillo narrativo ([Il.2.a](#)).

²¹ Así se reconoce la raíz replicada [*cfr.* [n.11](#)] entre las últimas palabras de Héctor para Aquiles (*Il.* 22.359-60, ...σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων / ἐσθλὸν ἐόντ' ὀλέσωσιν), Arquíloco (VII a.C.) habría apelado a la raíz en el deteriorado Fr. 26 (vv. 5-6, Ἀπολ[λον... / ...[...ὄλλυ' ὥσπερ ὀλλύεις), Esquilo empleó variaciones sobre el tema con ἀπό (*Ag.* 1080-2, Ἀπολλων· Ἀπολλον· / ἀγνιᾶτ', ἀπόλλων ἐμός. / ἀπώλεσας γὰρ...) y Aristófanes efectuó un juego de palabras con las tres formas (*Av.* 61, Ἀπολλων ἀποτρόπαιε *cfr.* 64, Ἀπολεῖσθον), pruebas de que la asociación semasiológica entre ‘Ἀπόλλων’ y ‘ἀπόλλων’ era factible para diversos auditorios populares.

Por lo demás, las etimologías antiguas no eran concluyentes, ni siquiera excluyentes.

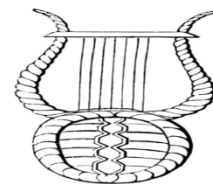
²² En *Cra.* 404e-406a Sócrates argumenta que sus sentidos, concomitantes en el nombre, son los siguientes: ἀπολούων τε καὶ ἀπολύων (“el que lava y, además, el que libera”), ἀπλοῦν (“simple”, *cfr.* tesalio Ἀπλου), la derivación del epíteto ἀεί-βάλλων (“siempre lanzador”) y, en relación a la armonía musical y cíclica del cosmos, Ἀ-πολλών (por analogía con Ὀμο-πολὼν [< πόλησις, “giro”]). Hesiquio lo asociaba al laconio ἀπέλλα (“asamblea”, *cfr.* dórico Ἀπέλλων), hipótesis reforzada por Fick (1894:438) y Burkert (1975:1-21), quien también considera el chipriota Ἀπεῖλλων. Esta línea fue impugnada por Beekes (2010:118-9), quien propone precedentes pre-griegos. La discusión permanece irresuelta y los argumentos en favor de etimologías distintas a la defendida en este estudio exceden casi siempre el léxico homérico.

III. Naturaleza divina

La expresión ‘εὐχομαι εἶναι’ en inmediata relación con ‘οὐ δέμας οὐδὲ φυήν’ es empleada por una inmortal, Calipso, para demarcar el mismo separatismo ([Od. 5.211-2](#)), mientras que, en boca de un mortal, Odiseo, el fraseo es exactamente opuesto al del *Himno* (465, οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, ἀλλ’ ἀθανάτοισι θεοῖσιν, *cfr.* [Od. 7.210](#), οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, ἀλλὰ θνητοῖσι βροτοῖσιν.). Además, puesto que en el léxico homérico δέμας designa siempre seres vivientes o bien el fuego y su íncita vivacidad ([I.1.a](#)), ambas connotaciones representativas de Apolo, en el *Himno* la φυή de ‘Ἀπόλλων’ también se corresponde con ser inmortal porque aquel que no perece mantiene siempre su δέμας, el criterio más apropiado para discernir entre vivos y muertos. Así, naturaleza física (φυή) inmortal y vivacidad (δέμας) sin fin están implicadas en el nombre ‘Ἀπόλλων’ ya que, estando “apartado del perecer”, sin corromperse, φυή y δέμας no mientan meros atributos formulaicos: son predicados esenciales y por lo tanto tautológicos.²³

Ante la pregunta del mortal (468, τίνες βροτοὶ ἐγγεγάασιν;), concordante con su propio origen y destino mundanos (470, εἰς Πύλον ἐκ Κρήτης, ἔνθεν γένος εὐχόμεθ’ εἶναι), el sentido del nombre de Apolo como incorruptible está parcialmente justificado en el mismo verso, precisamente porque no es hijo de mortales, impugnando la pregunta previa: “soy yo, hijo de Zeus...”. Aunque ser hijo de un dios no es condición suficiente, sí es condición necesaria para ser inmortal, y también por esta razón “...me jacto de ser *Apolo*” es compatible con la resonancia etimológica ‘...me jacto de ser *el apartado del perecer* [ἀπὸ-ᾠλλων]’ (480, εἰμὶ δ’ ἐγὼ Διὸς υἱός, Ἀπόλλων δ’ εὐχομαι εἶναι). Así, el origen afirmado se complementa con la corrupción rechazada en el centro (...Διὸς υἱός, Ἀπόλλων...), replicando

²³ Criseida, designataria de la fórmula “οὐ δέμας οὐδὲ φυήν” ([Il. 1.115](#)), es hija de Crises, consagrado al culto a Apolo y, como su hija y su patria Crisa, partícipe de la familia de palabras de ‘χρυσός’, habilitando la metonimia oro-fuego, reforzada positivamente por el erotismo que suscita la φυή de Criseida y negativamente por la contraparte tanática, porque sobre Héctor recién muerto (por ende sin δέμας, [22.370-4](#) *cfr.* 24.376) se predica primariamente la ausencia de fuego, afianzada la antítesis interna de Héctor respecto a sí mismo durante la quema de las naves y, simultáneamente, la antítesis ante Aquiles y su armadura áurea. Ambos episodios, la devolución de Criseida y la muerte de Héctor, incluyen peanes, himnos apolíneos.



su propio ser mediante una epanadiplosis variada (εἰμὶ... εἶναι), figuras que enfatizan la existencia, amplificando la fórmula precedente (470 *cfr.* 480). Por otra parte, la correlación entre nombre, φυή y εἶδ- como su apariencia reconocible está presente en la cita anterior (467, ἐτήτυμον ὄφρ' εὔ εἰδῶ *cfr.* [HHAph. 200-1](#), ἀγχι(θ)εοι... εἶδός τε φυήν τε.).

Entre los atribuos apolíneos, la cítara es el complemento agradable para el hostil arco iliádico, lo que revela la naturaleza dual del dios.²⁴ El origen del instrumento se encuentra en el *Himno a Hermes*, presumiblemente el más reciente de los largos, cuando el protagonista interactúa con un animal (30-3):

σύμβολον ἤδη μοι μέγ' ὀνήσιμον, οὐκ ὀνοτάζω.
χαῖρε **φυήν** ἐρώεσσα χοροῖτύπε δαιτὸς ἑταίρη,
ἀσπασίη προφανεῖσα· πόθεν τόδε καλὸν ἄθυρμα
αἰόλον ὄστρακον ἔσσο²⁵ χέλυς ὄρεσι ζώουσα;

Un complemento ya tengo, de gran utilidad, no bromeo:
'¡Alégrate, **en físico** deseable, la que ritma la danza, del banquete la compañera,
bienvenida, brillante! ¿De dónde este bello juguete,
un movedizo caparazón, vistas, tortuga que sobre las cumbres vives?

La invocación recurre al vocabulario erótico asociado al físico (φυήν ἐρώεσσα... δαιτὸς ἑταίρη), muy presente en la tradición hexamétrica,²⁶ pero también muy resignificado, ya que Hermes se deleita en la belleza del instrumento musical (καλὸν ἄθυρμα, *cfr.* Anacreonte Fr. 28.2-3, ἐρώεσσαν / ψάλλω πηκτίδα [la deseable / cuerda ejecuto]). La pregunta por la procedencia (πόθεν) instala el razonamiento etiológico, presente en este episodio que refleja el origen de la cítara a partir del

²⁴ Colli (1978[1975]:40-2): ambos son instrumentos propicios para la acción distante, comparten el diseño curvo y la presencia de cuerdas, una sentencia heraclítica (Fr. 51) los consagra como artefactos paradigmáticos de armonía aunque sin explicitar la divinidad y, finalmente, para ambos hay evidencia de su fabricación con cuernos de chivo, unidos con diferente inclinación (*cfr.* [Il. 4.109](#), con φν en la digresión etiológica sobre el arco de Pándaro, elaborado con cuernos de cabra).

Hay un arquetipo para la analogía entre arquería y poesía, desde Nausícaa asimilada a Ártemis flechadora mientras canta (*Od.* 6.100-9) y habitual en la lírica pindárica, especialmente desarrollada en la última estrofa de [O. 2 \(v. 86\)](#), que incluye la definición metapoética más acabada, fundamentada en φυνά ([V.1.b'](#)).

²⁵ Matthiae y Tyrrell propusieron 'ἔσσο' a partir de la forma 'ἔσσι' transmitida por los códices.

²⁶ En boca de Agamenón ([Il. 1.113-5](#)), en relación a Nausícaa ([Il.1.a](#)), aplicado por Afrodita ([200-1](#)) y el empleo más semejante en Hesíodo ([Th. 259](#) y [355](#), φυήν ἐρατή *cfr.* [HHHer. 31](#), φυήν ἐρώεσσα).

III. Naturaleza divina

caparazón, pero extensible a todo el Himno.²⁷ A la tortuga le depara un porvenir imperecedero en virtud de su φυή reconocida viva (ὄρεσι ζώουσα) por el mismo Hermes, quien anticipa su muerte en el cierre (38, ζώουσ' ἦν δὲ θάνης τότε κεν μάλα καλὸν αἰείδοις. [viviendo. Si por fortuna entonces murieses muchísimo más bello cantarías.]). Este hecho vuelve a poner de relieve la condición ambigua de φυή: es designada en cuanto está viva y será especialmente φυὴν ἐρώεσσα χοροῖτύπε δαιτὸς ἑταίρη cuando esté muerta, y Hermes reciba la apelación δαιτὸς ἑταίρε como su ejecutor (*HHHer.* 436).²⁸ Otra coincidencia es que el mismo dios resulta calificado por su naturaleza física, al interior de una interrogación (327-32):

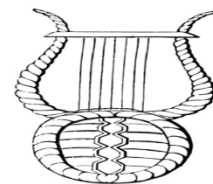
ἔστησαν δ' Ἑρμῆς τε καὶ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
πρόσθε Διὸς γούνων· ὁ δ' ἀνείρετο φαίδιμον υἱὸν
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπε·
Φοῖβε πόθεν ταύτην μενοεικέα ληϊδ' ἐλαύνεις
παῖδα νέον γεγαῶτα φυὴν κήρυκος ἔχοντα;
σπουδαῖον τόδε χρῆμα θεῶν μεθ' ὀμήγυριν ἦλθε.

Se pararon **Hermes** y también el de argenteo arco, Apolo,
de frente a las rodillas de Zeus. Este consultó a su brillante hijo,
Zeus, el que truena en las alturas, y una alocución de frente le dijo:
'Febo, ¿de dónde este agradable cautivo acarreas,
un niño recién nacido que **físico de heraldo** tiene?
Diligente, este útil a la asamblea de los dioses llega.'

Este es el único uso objetivo de la colección, y su estructura predicativa es semejante a la que Semónides sustrae del ámbito marítimo (Fr. 7W.42, φυὴν δὲ πόντος ἀλλοίην ἔχει. [una naturaleza diversa del mar tiene.]). Un dios trae a otro dios, según el discurso de un tercero, el padre Zeus, quien apunta la naturaleza determinante para la función futura del heraldo (331, φυὴν κήρυκος ἔχοντα). Previamente, el nombre (327, Ἑρμῆς... Ἀπόλλων) 'Apolo' en posición final coincide con lo antedicho (325-6, ἀθάνατοι δὲ / ἄφθιτοι) y 'Her-mes' facilita fonéticamente

²⁷ Respecto a su rol etiológico, Richardson (2011:53): "The Hymn to Hermes charts the origin of a series of inventions created by Hermes, and the sacrifice by Hermes of two of Apollo's cattle by the river Alpheios is quite probably an *αἴτιον* for the cult of the Twelve Gods at Olympia".

²⁸ Richardson (2010:158) nota que δαιτὸς ἑταίρε parece una descripción tradicional de la lira, por ejemplo en *Od.* 17.271 (*cfr.* 8.99).



la asociación *ad sensum* κῆρυξ ≈ [ἐρμενεύς >] Ἑρμῆς, de modo que ‘heraldo’ se relaciona por su semántica con ‘intérprete’, lo cual, junto con la raíz ἐρ- del verbo de dicción (328, ἀν-εἶρετο), satisface la demostración de *Cra.* 407e-408b. Además, una epanadiplosis ἄφθιτοι [...] Ἀπόλλων (326-7) y otra, léxica, ‘πρόσθε [...] πρὸς μῦθον ἔειπε’ (328-9), preceden la pregunta de Zeus (ἀνείρετο). Compartida con la cita anterior, la pregunta por la procedencia (330, πόθεν) de un portador de φωνή demuestra que la causalidad expresada mediante φωνή desde la etimología en los *Himnos* previos deviene una causalidad espacializada en el *Himno Homérico a Hermes*.

III.1.b. Relaciones intra e intertextuales del lexema φωνή

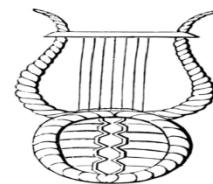
A diferencia de la *Ilíada* y al igual que en la *Odisea*, la relación entre mortales e inmortales es una constante en φωνή al interior de los *Himnos Homéricos*. Las tres piezas reflejan las concepciones teológicas bosquejadas en la tradición homérica (II.1.c), a saber: equiparación [*HHAph.* 200-1 (*cfr.* *Od.* 6.15-7), físico mortal = físico inmortal], distinción [*HHApo.* 464-5 (*cfr.* *Od.* 5.211-3), físico mortal ≠ físico inmortal] y deificación [*HHHer.* 31 *cfr.* 331, físico mortal ≈ físico inmortal].

A partir de comparaciones, se generan elucidaciones etimológicas por las cuales una entidad se define en función de la correspondencia entre su φωνή y el nombre que la individualiza. La estructura gramatical que rige es la causalidad (*HHAph.* 198-9, ...οὐνεκά.../ ...ένεκα y 202, ἦ τοι; *HHApo.* 464, ἐπεὶ), aplicada desde la vinculación léxica (Αἰνείας < αἰνὸν; Ἀγχίση y ἀγχίθεοι < ἀγχι-; Γανυμήδεα y μητίετα < μήδομαι y μῆτις [cognados]) hacia la vinculación semasiológica para Ἀπόλλων (464-5, οὐ μὲν γάρ τι καταθνητοῖσιν ἔουκας, [καταθνητός ≠ ἀπόλλων]/ ...ἀλλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν [ἀ-θάνατος ≈ ἀπό-ῶλλον]) e, identificándose en el ejercicio mismo del intérprete, Ἑρμῆς ([< ἐρμενεύς] ≈ κῆρυξ).

III. Naturaleza divina

En cuanto a las consideraciones etiológicas, a propósito de la referencia al santuario de Pafos (*HHAph.* 58-65) y a sabiendas del culto allí establecido, si el *Himno a Afrodita* en su conjunto reviste un carácter etiológico permanece sin embargo como un debate abierto,²⁹ no así para los otros dos. Solo en el *Himno a Hermes* se repite *φυή*, evidenciando la cuestión etiológica mediante preguntas sobre la procedencia de sus portadores (*HHHer.* 32 *cfr.* 330, *πόθεν*), a las cuales la propia sección mítica da respuesta (definición etiológica de la *φυή* de Hermes en [III.2.e](#)). Una, la futura lira apolínea ([HHHer.](#) 31), proviene de una tortuga y deviene imperecedera como atributo del dios además de acompañar la transmisión de la propia poesía, mientras que la otra resulta imperecedera por identificarse con el tema, aludiendo al motivo de celebración ([HHHer.](#) 331 *cfr.* 1, *Ἑρμῆν*; [HHApo.](#) 465 *cfr.* 1, *Ἀπόλλωνος*; [HHAph.](#) 201 *cfr.* 1, *ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης*). Según Hermes, su relación con la lira es la de un símbolo complementario (*HHHer.* 30, *σύμβολον ἤδη μοι*), término inusitado en Homero. De esta manera, las connotaciones de *φυή* se proyectan desde la relación contextual entre palabras, establecida por la etimología, hacia la relación etiológica que el mito establece con el exterior, esto es, el contexto de performance.

²⁹ Podbielski (1971:44-5) y Càssola (1975:549) consideran que, ya que Anquises se ofrece a hacerle un templo y sacrificios a la doncella adventicia (100-2), hay una posible referencia a algún culto en el Monte Ida. En contra, Faulkner (2011:22; 2008:179) y Brillet-Dubois (2011:107) argumentan que, aunque Anquises haga esa propuesta, no menciona detalles geográficos ni culturales tal como se encuentran para Deméter (Eleusis) y Apolo (Delos y Delfos), e ignora a qué diosa le habla; tampoco se puede asumir que todos los himnos se desarrollan de la misma manera.



III.2. Estudio de la familia de palabras

III.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (φυλον)

El colectivo φυλον, el lexema más recurrente en la colección, solo se registra en plural, repartido el régimen entre inmortales y mortales dominados por ellos. Ambos conjuntos tienen distinto grado de predominio en cada poema. No hay preeminencia de ninguno en el *Himno a Afrodita*, que narra el nacimiento de una estirpe mixta: ambas figuran una única vez.³⁰ En el *Himno a Deméter* la estirpe de los dioses figura cuatro veces,³¹ contra una sola aparición de la estirpe de los hombres.³² En el *Himno a Apolo*, el único donde estos sintagmas desempeñan la función de sujeto, solo se registra la estirpe de los hombres, en seis ocasiones.³³ Lo mismo en el *Himno a Hermes*, en dos ocasiones.³⁴ La fraseología estudiada en los dos últimos himnos mencionados es más elaborada que la más formulaica de los dos primeros. La actividad divina se revela a través del lexema φυλον como etiología.

³⁰ *HHaph.*, objeto directo: “y también doma **a las tribus** de mortales hombres,” (3, καί τ' ἔδαμάσσατο **φυλα** κατανηγῶν ἀνθρώπων.); ποῖ: “hasta **las tribus** de inmortales se marchó el poderoso Argifonte.” (129, ἀθανάτων μετὰ **φυλ'** ἀπέβη κρατὺς Ἀργειφόντης.).

³¹ *HHDem.*, objeto directo: “ver **las tribus** de dioses sempiternos,” (36, ὄψεσθαι καὶ **φυλα** θεῶν αἰγιγενετάων.); ποῖ: “llegar hasta **las tribus** de dioses sempiternos.” (322, ἐλθέμεναι μετὰ **φυλα** θεῶν αἰγιγενετάων. = 461 hasta la cesura heptemímera), “traer hasta **las tribus** de dioses, y recibió honras” (443 [≈ 461], ἀξέμεναι μετὰ **φυλα** θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς.).

³² *Ibid.*, objeto directo: “hacer perecer **las tribus** efímeras de terrenales hombres” (352, φθῖσαι **φυλ'** ἀμενηνὰ χαμαιγενέων ἀνθρώπων.).

³³ *HHapo.*, objeto directo: “un himno cantan, encantan **a las tribus** de hombres.” (161, ὕμνον ἀείδουσιν, θέλγουσιν δὲ **φυλ'** ἀνθρώπων.); sujeto: “sino que cuando para ti peánico lleven regalos / las renombradas **tribus** de hombres,...” (272-3, ἀλλά τοι ὥς προσάγοιεν Ἱηπαιήονι δῶρα / ἀνθρώπων κλυτὰ **φυλα**,...), en contraste (κλυτὰ *cfr.* ἀθέσφατα) con “a ambos lados, un templo situaron las hasta para un dios inefables **tribus** de hombres, / para que por los forjadores pueblos sea cantado siempre.” (298, ἀμφὶ δὲ νηὸν ἕνασσαν ἀθέσφατα **φυλ'** ἀνθρώπων / κτιστοῖσιν λάεσσιν ἀοίδιμον ἔμμεναι αἰεῖ.); ποῖ “el que muchos males efectuó sobre las renombradas **tribus** de hombres” ([273, κλυτὰ *cfr.*] 355, ὅς κακὰ πόλλ' ἔρδεσκε κατὰ κλυτὰ **φυλ'** ἀνθρώπων.); alternancia sujeto - objeto directo en *homoiotéleuton*: “Las cosas imperecederas, todas, estarán, / cuantas me hayan llevado las renombradas **tribus** de hombres. / El templo resguardad, recibid **a las tribus** de hombres / que allí se congreguen...” (536-9, τὰ δ' ἄφθονα πάντα παρέσται, / ὅσσα ἐμοί κ' ἀγάγωσι περικλυτὰ **φυλ'** ἀνθρώπων / νηὸν δὲ προφύλαχθε, δέδεχθε δὲ **φυλ'** ἀνθρώπων / ἐνθάδ' ἀγειρομένων...).

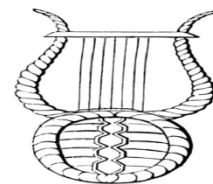
³⁴ *HHHer.*, objeto directo: “De los hombres a uno perjudicaré, a otro beneficiaré, / revolviendo muchas **tribus** de los no envidiables hombres.” (en epanadiplosis, 541-2, ἀνθρώπων δ' ἄλλον δηλήσομαι, ἄλλον ὀνήσω, / πολλὰ περιτροπέων ἀμεγάρτων **φυλ'** ἀνθρώπων.) y “ciertamente beneficias a pocas -al que no discierne engañas / por la noche oscura- **tribus** de mortales hombres.” (577-8, παῦρα μὲν οὖν ὀνίνησι, τὸ δ' ἄκριτον ἡπεροπεύει / νύκτα δι' ὀρφναίην **φυλα** θνητῶν ἀνθρώπων.).

III. Naturaleza divina

III.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φυτόν)

Solo se registra el plural φυτά. Así habla Hermes a un campesino: “Oh anciano que **las plantas** escardas encorvado de hombros, / por cierto mucho vino tendrás cuando estas, todas, provean” (90-1, ὦ γέρον ὅς τε **φυτὰ** σκάπτεις ἐπικαμπύλος ὤμους, / ἧ πολυοινήσεις εὖτ' ἂν τάδε πάντα φέρῃσι). El dios denomina φυτά a aquello que el anciano recoge y emite un breve vaticinio sobre su prosperidad. Por su parte, en el par de líneas superiores el poeta opta por las expresiones “florecente cultivo” (87, ἀνθοῦσαν ἀλωήν) para describir la misma situación del campesino y “lecho de hierba” (88, λεχεποίην) para calificar a Onquesto, ubicación de la escena.

Esta localidad es propensa a prácticas adivinatorias según el *Himno a Apolo* (229-38). En esta pieza, otra divinidad demuestra conocimiento actual y futuro de plantas, cuando Leto embarazada de Apolo propone a Delos ser sede del nacimiento: “Ningún otro de ti alguna vez se aferrará, ni te olvidará, / ni presagio que entre las de buenos ganados tú estarás, tampoco de buenos navíos, / ni proveerás vid, tampoco **plantas** en miríadas **harás nacer**.” (*HHApō*. 53-5, ἄλλος δ' οὐ τις σεῖο ποθ' ἄψεται, οὐδέ σε λήσει, / οὐδ' εὖβων σέ γ' ἔσεσθαι ὀϊομαι οὐτ' εὖμηλον, / οὐδὲ τρύγην οἴσεις, οὐτ' ἄρ **φυτὰ** μυρία **φύσεις**.). Con coordinación polisindética negativa y con anadiplosis entre los dos últimos versos (...οὐ... οὐδέ.../ οὐδ'... οὐτ'.../ οὐδὲ... οὐτ'...), hay una hipérbole del cetro aqueo (*cfr.* [II. 1.234-7](#)), la incapacidad de engendrar es extendida sobre toda la isla culminando con la construcción de objeto cognado (*cfr.* [Od. 9.108-9](#)). Como en el caso de Hermes, aquí la profecía supone conocimiento de las plantaciones, y así es cómo los dos dioses se muestran influyentes respecto al crecimiento vegetal. La actividad divina se revela a través del lexema φυτόν como etiología.



III.2.c. Adjetivos (φυσίζοος)

La dependencia que evidencia el empleo del epíteto φυσίζοος (cfr. [Il. 3.243](#) y [Od. 11.301](#), αἶα; [Il. 21.63](#), γῆ) está dada por su inserción en la trama de una ficción deliberadamente elaborada por Afrodita y, además, dentro de una completiva regida por el verbo δοκέω: “y con los pies no creía alcanzar la tierra **que hace nacer la vida**.” (HHAph. 125, οὐδὲ ποσὶ ψάυσειν ἐδόκουν **φυσιζόου** αἴης).

III.2.d. Participios (-)

En este estudio, el *corpus* de *Himnos Homéricos* es el único en el cual no se registran participios de raíz φυ.³⁵

III.2.e. Verbos ([ἐκ-]φύω y φυτεύω)

También en el sistema verbal hay correspondencias con lo probado hasta este punto, a saber, que los fenómenos relacionados con φυ dependen, directa o indirectamente, de los dioses. La escena que presenta a Perséfone destaca una práctica difundida en festividades consagradas a la vida vegetal, la ἀνθολογία (HHDem. 6-11):

ἀνθεά τ' αἰνυμένην ῥόδα καὶ κρόκον ἥδ' ἴα καλὰ
 λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἥδ' ὑάκινθον
 νάρκισσόν θ', ὃν **φῦσε**³⁶ δόλον καλυκώπιδι κούρη
 Γαῖα Διὸς βουλήσι χαριζομένη πολυδέκτη
 θαυμαστὸν γανόωντα, σέβας τότε πᾶσιν ιδέσθαι
 ἀθανάτοισ τε θεοῖς ἥδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις·

³⁵ Quienes creen que φῦσιών (participio épico de φυσιάω) provenía de la misma familia -Eustacio asoció φύσις y φύσησις ([0.ii.2](#))-, habrían asumido la relación entre las vacas jadeantes que arrojó a tierra Hermes (HHHer. 118, χαμαὶ βάλε φυσιοώσας) y su resultado mencionado un poco más abajo ([125](#), πεφύασι).

³⁶ Ilgen propone la forma con aumento ἔφυσε por el paralelismo con [v. 428](#).

III. Naturaleza divina

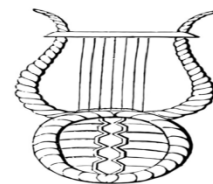
y flores recolectando, rosas, también azafrán, y además violetas bellas,
sobre la hierba muelle, también iris ática, y además jacinto
y un narciso, que **hizo nacer** -como dolo para la doncella ojos de cáliz-
Gea por los designios de Zeus -congraciando al que muchos recibe-,
maravilloso, resplandeciente, veneración para todos de verlo entonces,
para inmortales dioses y además para mortales hombres.

Gea, la tierra deificada (cfr. [HHAph. 125](#), φυσιζόου αἴης), es el sujeto. Tras enumerar variadas especies de plantas, con ciertas resonancias iliádicas,³⁷ el nacimiento del narciso irrumpe en un panorama idílico, dando inicio a la sección mítica. Sobre el final del poema se encuentra la réplica de Perséfone, sumida en el engaño: "...¡maravilla de ver! / Y un narciso que **hizo nacer** como azafrán la vasta tierra." (HHDem. 427-8, ...θαῦμα ιδέσθαι, / νάρκισσόν θ' ὄν ἔφυσ' ὥς περ κρόκον εὐρεῖα χθών.). Reiterada la combinación entre la maravilla (10, θαυμαστόν cfr. 427, θαῦμα), la idea de visión (10 cfr. 427, ιδέσθαι) y la raíz φυ (8, φύσε cfr. 428, ἔφυσ[ε]), cuando aborda el inicio de la desventura según su perspectiva, la muchacha se refiere al narciso mediante una fórmula variada respecto a la del narrador. La diferencia más notoria consiste en que la tierra se desacraliza en el relato de Perséfone, ya que de acuerdo con su discurso la creadora del narciso no fue la diosa Gea, sino la tierra (χθών). El engaño confirma que el narciso resulta de un exitoso ardid divino.

La forma geométrica está adaptada de la regularidad de la naturaleza, porque el *Himno a Deméter* se explaya sobre un contenido cíclico y es la representación mitológica de fenómenos reiterables que constituyen un presupuesto para las prácticas agrarias.³⁸ El aoristo expresa esa regularidad, que el propio himno solicita

³⁷ Cfr. [II. 14.347-8](#) (χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην, / λωτόν θ' ἐρσήεντα ιδε κρόκον ἢ δ' ὑάκινθον).

³⁸ Richardson (2011:56): "The Hymn presupposes that men already know the art of agriculture, whereas from the middle of the sixth century onwards the Eleusinian hero Triptolemus receives the gift of corn from Demeter and then teaches it to the rest of the world. It was on the Rarian Plain, near Eleusis, that the first sowing of crops was said to have taken place, and it is here in the Hymn that Rhea meets Demeter and gives her Zeus' instructions, which lead to the rebirth of the crops (Dem. 450-6, 470-3)".



a futuro,³⁹ luego de explicar en el mito que los hombres recibieron de la diosa conocimientos para la agricultura y su relación con los cultos místicos.⁴⁰

Por otra parte, φῦσε δόλον referido al narciso (v. 8) rememora la fórmula homérica de plantar una hostilidad,⁴¹ combinada con la analogía entre agricultura y procreación ([Il. 18.57](#) = [438](#)) en el *Himno a Hermes*: “¡Vete hacia atrás! Te **plantó** tu padre como gran preocupación / para mortales hombres y para inmortales dioses.” (HHHer. 160-1, ἔρρε πάλιν· μεγάλην σε πατήρ ἐφύτευσε μέριμναν / θνητοῖς ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι.). Se comprueba el uso de φυτεύω vinculado a los dioses de tres maneras: por el sujeto (Zeus), por el objeto directo (Hermes) y porque la estimación es proferida por su madre Maya. Explicitando la etiología para la φυή de Hermes, este es el último ejemplo de intervención divina inmediata, expresada con verbos conjugados en aoristo activo y un dios como sujeto.

El mismo himno muestra que, habiendo formas intransitivas, el sujeto no es un dios pero la agentividad divina se infiere del contexto, como sucede con una parte del ganado de Apolo, mancillado por Hermes: “Las pieles tendió en muy seca piedra, / como hasta ahora, y en lo sucesivo **devinieron** muy duraderas / largamente desde entonces y tras esto sin interrupción.” (124-6, ῥινοὺς δ' ἐξετάνυσσε καταστυφέλω ἐνὶ πέτρῃ, / ὥς ἔτι νῦν τὰ μέτασσα πολυχρόνιοι πεφύασι / δηρὸν δὴ μετὰ ταῦτα καὶ ἄκριτον.). Se destaca el valor resultativo del perfecto.⁴² El sujeto gramatical del verso 125 está implícito (por la correlación de número, se sobreentiende que son las pieles). Se comprueba que el dios realiza la acción y, una vez más, el elemento etiológico.

³⁹ Con una proclamación de bendición y prosperidad (480-2, 486-9) y con la plegaria final pidiendo por su favor (490-4), “the performance of the poem itself evokes the prosperity which it describes” (*Ibid.*, 53).

⁴⁰ Parker (1991:13) señala que el retorno de los granos está relacionado con una revelación y promesa de vida, puesto que el himno refleja los dos momentos del culto místico: v. 273 indica la iniciación [μύησις] y v. 474 la consumación [ἐποπτεία].

⁴¹ Heinemann (2015:91-2).

⁴² *Ibid.*, p. 96: “En consecuencia, φύσις se utilizará más adelante también en el sentido de ‘edad’”, aduciendo Soph. *Ant.* 727, O.C. 1295 y Eur., *El.* 338. También así φυά ([Q. 1.67](#)).

III. Naturaleza divina

La agentividad de los dioses también es evidente en el caso de las ataduras de sauzgatillo que Apolo intentó imponer sobre Hermes (*HHHer.* 410-4):

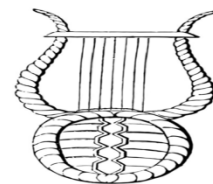
[...] ταὶ δ' ὑπὸ ποσσὶ κατὰ χθονὸς αἴψα **φύοντο**⁴³
αὐτόθεν ἐμβολάδην ἐστραμμέναι ἀλλήλησι
ῥεῖά τε καὶ πάσῃσιν ἐπ' ἀγρούλοισι βόεσσιν
Ἑρμέω βουλήσιν κλεψίφρονος· αὐτὰρ Ἀπόλλων
θαύμασεν ἀθρήσας.

[...] Estas bajo los pies, debajo de la tierra entonces **nacían**,
de allí mismo, como acodo enroscadas una a la otra
con facilidad y también sobre todas las silvestres vacas
por los designios de Hermes simulador. Pero Apolo
se asombró al verlo.

Lo mismo sucede a partir del narciso generado por Gea: “de este y de la raíz cien capullos **habían nacido**, / y perfumaba el más dulce perfume, todo el cielo anchuroso desde arriba, / también la tierra toda, rió, y la sal hinchada del mar.” (*HHDem.* 12-4, τοῦ καὶ ἀπὸ ρίζης ἑκατὸν κάρα **ἐξεπεφύκει**, / κῶζ' ἥδιστ' ὁδμή, πᾶς δ' οὐρανὸς εὐρύς ὕπερθε / γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε καὶ ἀλμυρὸν οἶδμα θαλάσσης.). Se trata del único pretérito pluscuamperfecto con aumento.⁴⁴ El prefijo ἐξ- y el contexto del verso exaltan la procedencia (τοῦ... ἀπὸ ρίζης). El próximo verso dice ὕπερθε, con la desinencia de un πόθεν, habida cuenta de que el designio de Zeus es el inicio del ciclo narrado en el *Himno*. El mismo adverbio vuelve a estar vinculado a una forma perfectiva, cuando Deméter “Se sentó cerca del camino, afligida en su corazón, / en el pozo Partenio, de donde sacaban agua los ciudadanos, / a la sombra, sin embargo, de arriba **había nacido** un árbol de olivo,” (*HHDem.* 98-100, ἔζετο δ' ἐγγὺς ὁδοῖο φίλον τετιημένη ἦτορ / Παρθενίῳ φρέατι ὅθεν ὕδρευόντο πολῖται / ἐν σκιῇ, αὐτὰρ ὕπερθε **πεφύκει** θάμνος ἐλαίης.). ὕπερθε podría ser traducido meramente como ‘arriba’. Pero una presunta ubicación

⁴³ V² contiene la variante φέροντο.

⁴⁴ A este respecto, lo interesante es que el aoristo (*HHDem.* 8, φῦσε) suponga anterioridad frente al pluscuamperfecto.



que estuviera arriba del pozo implicaría cierta distancia que dificulta la proyección de la sombra sobre Deméter. Es plausible que la clave para la correcta interpretación esté en el sufijo, el cual, más que un valor topográfico, parece otorgarle a ὑπερθε un valor anafórico (“desde lo alto”, *cfr.* 13) que contrasta, aún en la dimensión vertical, con la inferioridad humana cuyo medio de subsistencia yace en el pozo acuífero. Así, posicionados ambos hacia el centro de cada verso -aunque no en la exacta posición del hexámetro-, un πόθεν se contrapone al otro, recuperando ὑπερθε el matiz deificado y etiológico del comienzo. Además, hay motivos intertextuales para concluir que, en el pasaje citado, ὑπερθε en relación con el verbo φύω adquiere un carácter sobrenatural en la imagen del árbol creciendo espontáneamente al apostarse la diosa de las cosechas.⁴⁵ La intervención divina en su nacimiento es indirecta, pero no está ausente.

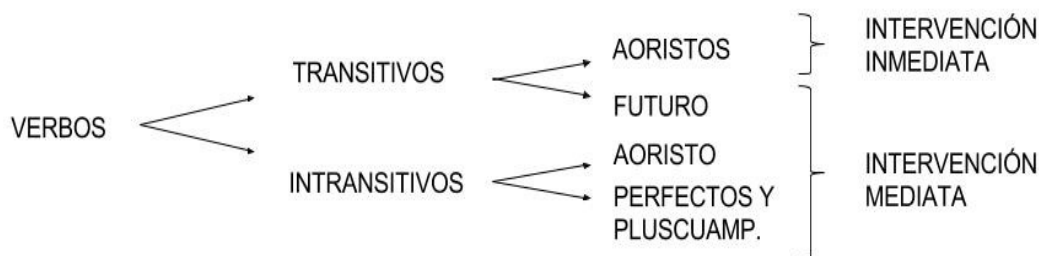
Finalmente, en el *Himno a Afrodita* la diosa informa a Anquises acerca de la crianza que recibirá su hijo. Se ocuparán del bebé las ninfas Oréades, autóctonas del monte boscoso y sumamente entremezcladas con el entorno. Su compenetración con el medioambiente es tal que “Al mismo tiempo abetos o encinas de elevada copa, / cuando ellas son engendradas, **nacen** sobre la tierra nutricia de varones, / bellos, florecidos, en los montes elevados.” (*HH Aph.* 264-6, τῇσι δ' ἄμ' ἢ ἐλάται ἡὲ δρύες ὑψικάρηναι / γεινομένησιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείῳ / καλαὶ τηλεθάουσαι ἐν οὖρεσιν ὑψηλοῖσιν.). No solo la sintaxis, sino también la semántica y el contexto brindan indicios indubitables de divinidad. El monte donde ellos crecen es sacratísimo (258, ζάθεόν), lo llaman recinto de inmortales (267-8).

⁴⁵ La literatura posterior confirió al olivo un crecimiento repentino. El primer estásimo de *Edipo en Colono* corea, referido al mismo, “árbol indomable autoproducido” (*Oed. Col.* 698) y bajo la custodia de Zeus, a quien se añade el epíteto “protector de los olivos” (705, Μορίου Διὸς). Considerando que la antístrofa previa menciona a las diosas, la corona -signo recurrente en Deméter- y el narciso, la relación entre el himno y la tragedia se vuelve aún más estrecha. Como contrapunto al primero, el último estásimo recupera a Perséfone (ya en su versión ctónica) y a Hades, celebrados en un exótico himno fúnebre (Larrosa, 2011). También Heródoto (VIII.55) cuenta acerca de un olivo espontáneamente engendrado como un presagio y Perséfone es mencionada después (65) como κόρη (*cfr.* [HHDem. 8](#)).

III. Naturaleza divina

Los árboles nacen a la par de las ninfas, quienes ingieren alimento divino (260), danzan entre inmortales (261), se unen en amor con los silenos y Argifonte (262-3) y, puesto que también perecen con ellas (269-72), la existencia de estos árboles no es autosuficiente sino que reproduce la vida de las ninfas cuyo origen se remonta a la ascendencia divina.⁴⁶ Los árboles no nacen si una divinidad no ha intervenido. A estos argumentos se agrega el hecho de que el retrato completo es emitido por Afrodita, lo que también sucede con la profesía de Leto para Delos: “ni proveerás vid, tampoco **plantas** en miríadas **harás nacer**.” (*HHApo.* 55, οὐδὲ τρύγην οἶσεις, οὐτ' ἄρ φυτὰ μυρία φύσεις.).

En síntesis, siempre que se emplea un verbo derivado de φυ, quien efectúa la acción es un dios (intervención inmediata),⁴⁷ o bien la acción está supeditada a la participación de una divinidad (intervención mediata).⁴⁸ En intervenciones inmediatas el verbo está conjugado en aoristo activo mientras que las intervenciones mediatas se despliegan en el resto del paradigma:

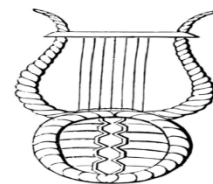


La frase “te plantó tu padre” ([HHHer. 160](#), σε πατήρ ἐφύτευσε), proferida por la madre Maia, anticipa -a la vez que responde- la pregunta de Zeus por la procedencia (πόθεν) de la φυή de Hermes ([HHHer. 331](#)), combinando etimología y etiología.

⁴⁶ El contexto relaciona vinculaciones amorosas y nacimientos de nuevas ninfas, permitiendo inferir que estas son descendientes o bien del Argifonte o bien de un sileno. En el primer caso, serían hijas de un dios mientras que en el segundo caso solo podrían ser descendientes de Pan o del mismo Argifonte.

⁴⁷ [HHDem. 8](#) (cfr. [428](#)) y [HHHer. 160](#).

⁴⁸ [HHDem. 12](#), [100](#), [HHApo. 55](#), [HHHer. 125](#), [410](#) y [HHAph. 265](#).



III.3. Conclusiones

La condición propia de los inmortales, su existencia imperecedera, es el presupuesto a partir del cual cada contexto adquiere un carácter repetible o permanente. Los derivados de $\varphi\upsilon$ cumplen la función de establecer relaciones con el dominio de los mortales, que remiten a los inmortales como su causa ([III.1](#)) directa o indirectamente ([III.2](#)).⁴⁹ *Vice-versa*, la raíz $\varphi\upsilon$ tiene por agente a la tierra desacralizada solo en discursos falsos: Afrodita engañando ([HHAph. 125](#)) y Perséfone engañada ([HHDem. 428](#)).

En particular, $\varphi\upsilon\eta$ es una propiedad constituyente en el sentido de que determina condiciones específicas de existencia evidenciadas desde las etimologías de los *Himnos a Afrodita* y *a Apolo*, mientras que, en su *Himno*, Hermes tiene la $\varphi\upsilon\eta$ de un heraldo, su futuro está signado desde recién nacido ([HHHer. 331](#), $\pi\alpha\iota\delta\alpha\ \nu\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \gamma\epsilon\gamma\alpha\omega\tau\alpha\ \varphi\upsilon\eta\nu\ \kappa\acute{\eta}\rho\upsilon\kappa\omicron\varsigma\ \xi\chi\omicron\nu\tau\alpha$). Apolo se encuentra asociado con mayor frecuencia al predominio sobre las $\varphi\upsilon\lambda\alpha$ de mortales, pero Hermes se revela como el dios más comprometido con el resto de los derivados de la raíz $\varphi\upsilon$, sumando un total de 8 correlaciones contextuales. Si, debido a la evolución de grafemas arcaicos en el *Himno a Hermes*, la crítica filológica acierta al considerarlo como el más reciente (s. VI a.C.) entre los himnos extensos,⁵⁰ este presupuesto constituye un indicio del creciente interés en explicar el funcionamiento causal de la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, interés que en el mismo siglo se trastocaba en especulación filosófica.

⁴⁹ $\varphi\upsilon\eta$ [HHApo. 465](#), [HHHer. 31](#), [331](#) y [HHAph. 201](#) | $\varphi\upsilon\lambda\omicron\nu$ [HHDem. 36](#), [322](#), [352](#), [443](#), [461](#), [HHApo. 161](#), [273](#), [298](#), [355](#), [537-8](#), [HHHer. 542](#), [578](#), [HHAph. 3](#) y [129](#) | $\varphi\upsilon\sigma\iota\zeta\omicron\omicron\varsigma$ [HHAph. 125](#) | $\varphi\upsilon\tau\epsilon\upsilon\omega$ [HHHer. 160](#) | $\varphi\upsilon\tau\omicron\nu$ [HHApo. 55](#) y [HHHer. 90](#) | $\varphi\upsilon\omega$ [HHDem. 8](#), [12](#) [$\acute{\epsilon}\xi\epsilon\pi\epsilon\varphi\upsilon\kappa\epsilon\iota$], [100](#), [428](#), [HHApo. 55](#), [HHHer. 125](#), [410](#) y [HHAph. 265](#).

⁵⁰ Vergados (2013:142-5).

III. Naturaleza divina

A la naturaleza divina y aun a la humana, se la encuentra definida no solo en función de su destino sino también de su origen. La himnodia brinda indicios de una intuición elemental para el naturalismo lingüístico,⁵¹ a saber, que en la realidad física individualizada reside la verdadera razón para adecuar un rótulo a su referente: recibe el nombre que le corresponde en relación a su naturaleza (su origen y/o su destino, en síntesis, su φύς).⁵² Este modelo de elucidación etimológica, según el cual una propiedad pertenece a la naturaleza de un nombre propio si y solo si son cognados ('x' pertenece a la φύς de 'X'), deviene un modelo de elucidación etiológica complementario a la elucidación por antítesis intratextual ('φυτεύσαι' pertenece a la 'φύς' de X).⁵³

⁵¹ Platón plasmó la posición naturalista de manera consecuente, con un giro etimológico: la correspondencia del nombre [ὀνόματος ὁρθότητα] es "nacida por naturaleza" [φύσει πεφυκυῖαν] (*Cra.* 383a.4-5, etc.).

⁵² **Definiciones etimológicas:** propiedad y nombre propio son cognados {'x' pertenece a la φύς de 'X'}.

i. {'αἰνός' pertenece a la φύς de 'Αἰεΐας'}. Ser terrible como el pesar de Afrodita pertenece a la naturaleza de Eneas. [HHAph. 198-201](#).

ii. {'ἀγχίθεος' pertenece a la φύς de 'Ἀγχίσης'}. Llegar a estar cerca de una diosa pertenece a la naturaleza de Anquises. [HHAph. 192-201](#).

iii. {'[γάνυμαι +] μητίετα [Ζεύς]' pertenece a la φύς de 'Γανυμήδης'}. Haber alegrado la mente de Zeus pertenece a la naturaleza de Ganimedes. [HHAph. 201-2](#).

iv. {'οὐ μὲν γάρ τι καταθνητοῖσιν ἔοικας,... ἀλλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν' [≈ 'ἀπόλλων'] pertenece a la φύς de 'Ἀπόλλων'}. Hacer perecer desde lejos y/o estar alejado del perecer pertenece a la naturaleza de Apolo. [HHApo. 464-80](#).

v. {'κῆρυξ' [≈ 'έρμενέας'] pertenece a la φύς de 'Ερμῆς'}. Ser heraldo y por ende intérprete pertenece a la naturaleza de Hermes [HHHer. 327-32](#).

⁵³ **Definiciones etiológicas:** la implicación etimológica se establece entre φυτεύσαι y φύς, como causa y efecto {'φυτεύσαι', efectuado por Ζεύς, pertenece a la 'φύς' de X}. El nombre de Hermes ([HHHer. 160](#), ἐφύτευσε *cfr.* [331](#), φύην) se vuelve contingente (X); este modelo de elucidación es extensible a Heracles en el *corpus hesiodeum* (*Sc.* 27-9, φυτεύσαι *cfr.* [88](#), φύην) y, recuperando la definición etimológica, extensible a Áyax en Píndaro (*I.* 6.12, φυτεύει *cfr.* [42-50](#), φυάν + 'αἰετός' [< 'Αἴας']) y a Eaco (*N.* 7.84, φυτεύσαι *cfr.* 63 y [54](#), φυᾶ).

i. {'σε πατήρ [Ζεύς] ἐφύτευσε' pertenece a la 'φύς' de 'Ερμῆς'}. Ser plantado por Zeus pertenece a la naturaleza de Hermes. [HHHer. 160 cfr. 331](#).

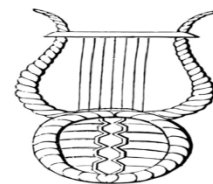
ii. {'ἀλκτῆρα φυτεύσαι' [μητιν de Ζεύς] pertenece a la 'φύς' de 'Ηρακλῆς'}. Ser plantado por Zeus pertenece a la naturaleza de Heracles. *Sc.* 27-9 *cfr.* [88](#).

iii. {'σύν τέ οἱ δαίμων φυτεύει δόξαν ἐπήρατον' + 'αἰετός' [de Ζεύς] pertenecen a la 'φυά' de Αἴας}.

Una reputación deseable plantada por una divinidad y el águila de Zeus asintiendo su nacimiento pertenecen a la naturaleza de Áyax. *I.* 6.12 *cfr.* [42-50](#).

iv. {'νιν [Ζεύς] ὑπὸ ματροδόκοις γοναῖς φυτεύσαι' se predica de Αἰακός [pertenece a ἕκαστος] por 'φυᾶ'.

Ser plantado por Zeus se predica de Eaco, quien pertenece a los hombres, diferenciados por naturaleza. *N.* 7.84 *cfr.* [54](#).



En el tránsito desde las relaciones causales entre palabras hacia las relaciones causales entre las palabras y su contexto de performance ([III.1.b](#)), en todo momento se ponen de manifiesto los alcances autorreferenciales de *φύη* como condición de posibilidad de la propia poesía ([I.3](#) y [II.3](#)). Identifica al tema del poema (a las obras de Afrodita [[HHAph. 201](#) *cfr.* 1, ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης], a Apolo [[HHApo. 465](#) *cfr.* 1, Ἀπόλλωνος] y a Hermes [[HHHer. 331](#) *cfr.* 1, Ἑρμῆν]) e identifica también al poeta porque, al igual que en la *Odisea*, sus designatarios son músicos (además del instrumento como un σύμβολον [HHHer. 30-1](#) y 423, λύρη δ' ἐρατὸν κιθαρίζων *cfr.* *HHApo.* 515, φόρμιγγ' ἐν χείρεσσιν ἔχων ἐρατὸν κιθαρίζων y *HHAph.* 80, διαπρύσιον κιθαρίζων.).⁵⁴ Así, la permanencia imperecedera que cada pieza puede asumir para sí está cimentada en el motivo de su celebración, los *Himnos Homéricos* heredan la inmortalidad que atribuyen a sus dioses, imitándola, volviéndose ambivalentes con palabras tales como las referidas a las cantantes delias que celebraban a Febo (aquel dios de nombre -significativamente- ausente de la invocación final): “ante esta gran maravilla, cuya gloria jamás perecerá...”⁵⁵

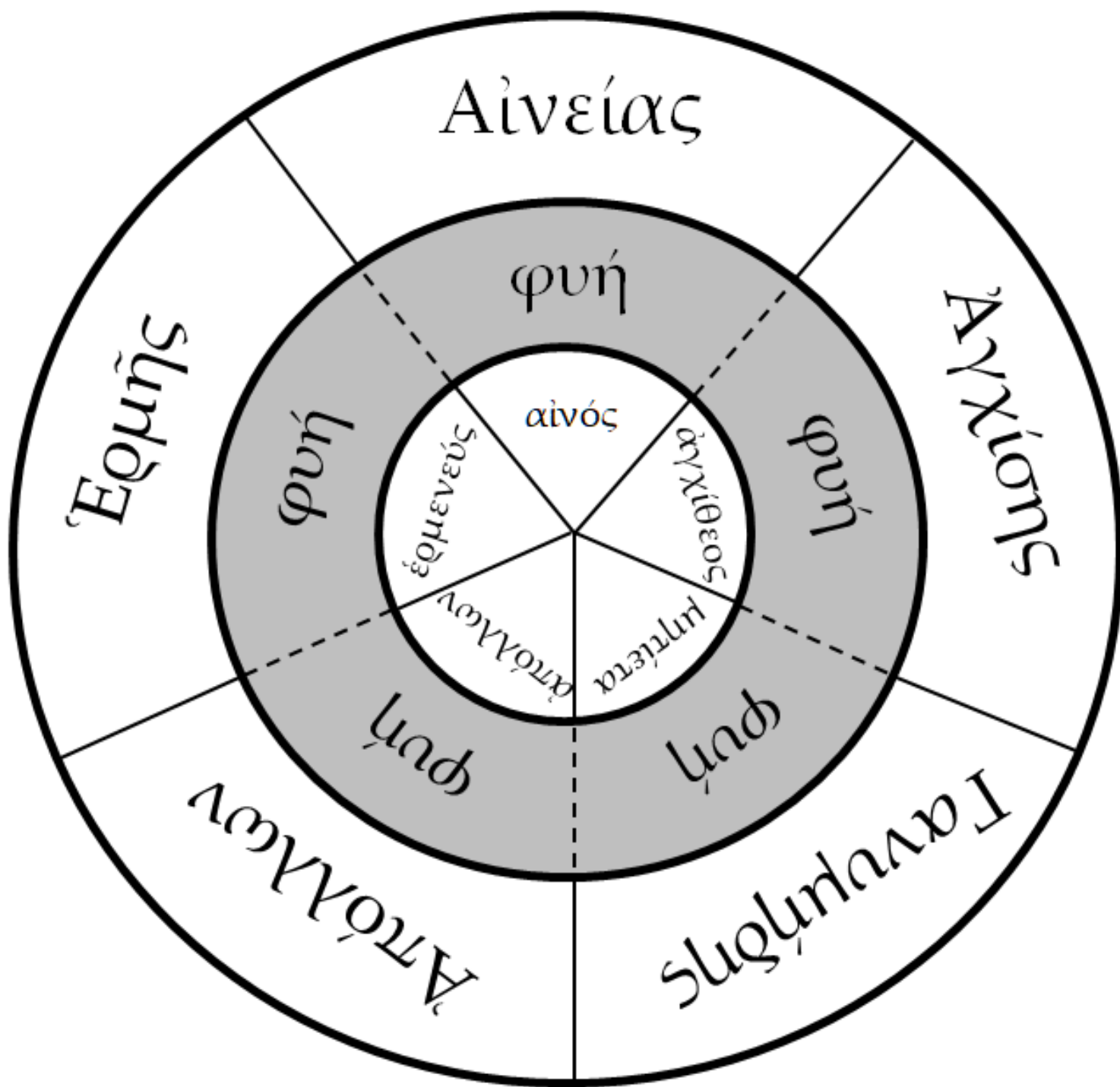
⁵⁴ Al ejecutar su performance, los personajes de los *Himnos* remiten a lo previsto en el proemio respectivo. Eneas toca de modo penetrante como los coros de Ártemis (*HHAph.* 80, ...διαπρύσιον κιθαρίζων *cfr.* 19, ...χοροί τε διαπρύσιοί...). Por otra parte, las delias, como el narrador, cantan primero a Apolo (*HHApo.* 58, ...πρῶτον μὲν Ἀπόλλων' ὑμνήσωσιν, *cfr.* 1, ...Ἀπόλλωνος...). Finalmente, Hermes empieza celebrando a sus progenitores, presentes al principio del poema (*HHHer.* 57, ἀμφὶ Δία Κρονίδην καὶ Μαιάδα καλλιπέδιλον *cfr.* 1, Ἑρμῆν... Διὸς καὶ Μαιάδος υἱόν). El recurso asimila a cada protagonista con el correspondiente narrador.

⁵⁵ *HHApo.* 156, πρὸς δὲ τόδε μέγα θαῦμα, ὅου κλέος οὐποτ' ὀλεῖται. ≈ ...Ἀπόλλων' ὑμνήσωσιν, (v. 158).

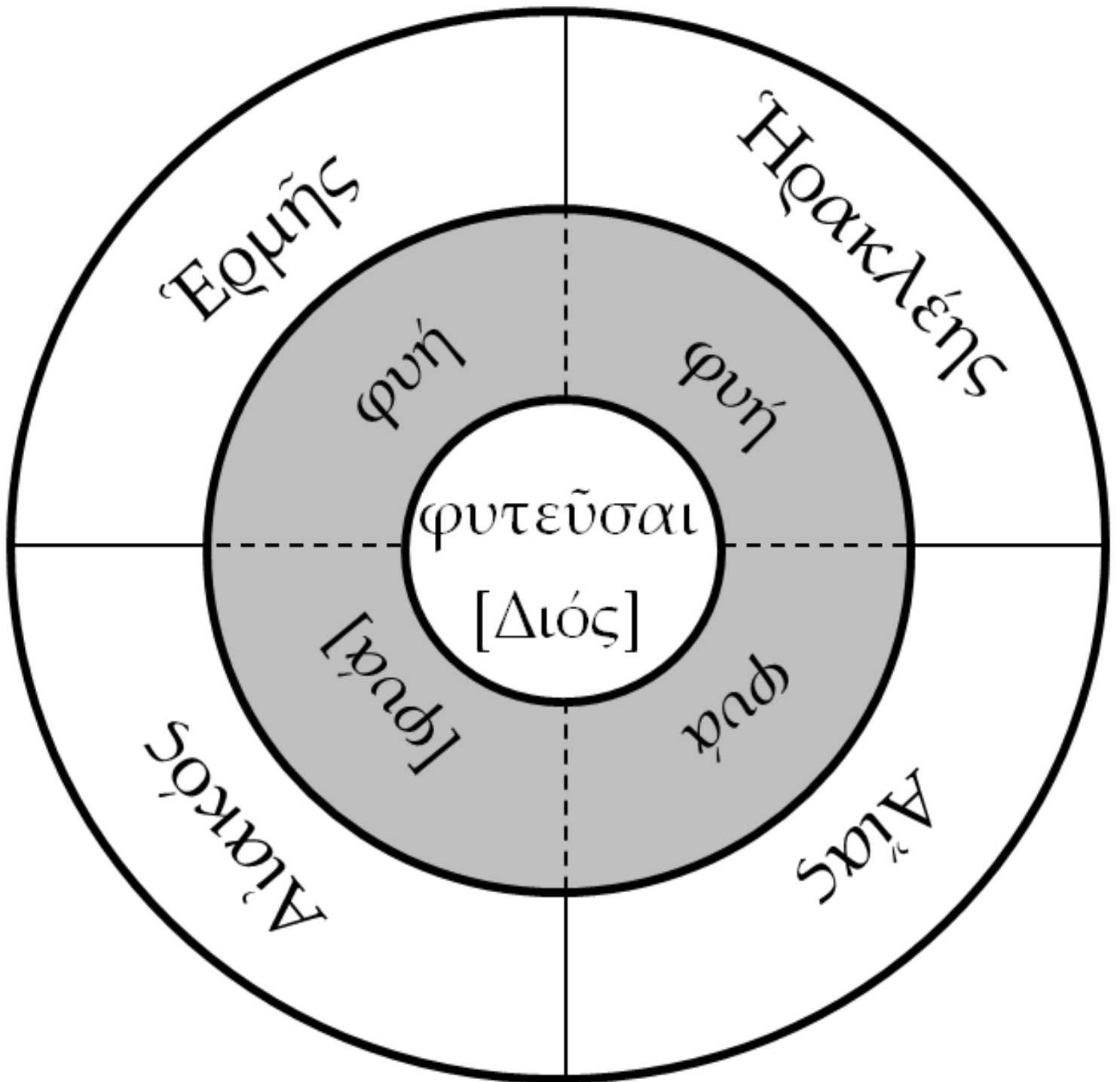
‘Apolo’ no se entona al término del himno, sino literalmente apartado del fin (1 y 531, Ἀπόλλωνος y Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων *cfr.* fin, 545, Διὸς καὶ Λητοῦς υἱέ); Afrodita se replica al final como Cipris (*HHAph.* 1-2, Ἀφροδίτης / Κύπριδος *cfr.* fin 292-3, Κύπριου... / σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος...), y Hermes se desdobra como hijo de Zeus y Maya (*HHHer.* 1, Ἑρμῆν... Διὸς καὶ Μαιάδος υἱόν, *cfr.* fin 579-80, Διὸς καὶ Μαιάδος υἱέ' / αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο...), realzando la figura etiológica “ἔρρε πάλιν... σε πατὴρ ἐφύτευσε [...] φύην”.

Cfr. [II. 2.326](#), [7.91](#) y [Od. 24.196](#). Por lo demás, Hes., [Fr. 70.7](#).

Ετιμολογία



Etiología



IV. Genealogías

A diferencia del ἐγώ indeterminado (anónimo) que canta un *Himno* cuyo tema está determinado por su contexto de performance (la celebración de una divinidad específica), Hesíodo se presenta como un poeta determinado por su nombre propio frente a un tema, en parte, indeterminado: especialmente en la *Teogonía* canta acerca de la eternidad atemporal del pasado mitológico correspondiente a las divinidades (en la dimensión de la *Ilíada* y la *Odisea*), pero también canta sobre la eternidad cíclica (que motiva los *Himnos Homéricos*) en los *Trabajos y Días*. Añade, como Odiseo, la marca de presentación personal y consciente de su autobiografía en la sección inicial del propio canto, antes de desarrollar el tema,¹ pero además sella la relación entre historia pretérita y realidad reiterativa mediante su firma: “Ellas ahora -alguna vez- a Hesíodo le enseñaron un bello canto” (*Th.* 22, αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν); según transmitió Hipólito, Hesíodo declara haber escuchado de las Musas περὶ φύσεως.²

En el *corpus hesiodeum* se registran 42 palabras que comparten el étimo φυ.³ Pese a la significativa reducción del material conservado en proporción con las epopeyas homéricas, la cantidad de ocurrencias no resulta muy reducida, lo que revela un

¹ Ni Homero se identifica a sí mismo bajo un nombre, ni el narrador de los *Himnos Homéricos*. Nominalizada, la identidad del poeta es asumida por Odiseo ante la audiencia feacia (*Od.* 9.19-20) e, inversamente, anulada bajo la forma “Ninguno” para pasar inadvertido en el precario registro lingüístico de los cíclopes (9.366-70). El ἐγώ poético que canta los *Himnos Homéricos* es anónimo, no está determinado porque, por principio, puede ser aprehendido como propio por parte de cualquier yo histórico.

² Diels, *Dox.* 574.14 [= *Ref. omn. haer. (Philos.)* 1.26.1.1-2], Ἡσίοδος δὲ ὁ ποιητὴς καὶ αὐτὸς περὶ φύσεως οὕτω λέγει ἀκηκοέναι παρὰ Μουσῶν.

³ Tomando como referencia para la *Teogonía* la edición de West (1966), sin ningún derivado de φυ en el aparato crítico. Para *Trabajos y Días*, y para *Escudo* (hoy dudoso en cuanto a su autoría), Solmsen (1970), sin derivados de φυ en el aparato (Most, 2006 y 2007). Para los *Fragmentos*, Merkelbach-West (1967), con reconstrucciones verosímiles de ‘φύλον’ incluidas en [IV.2.a](#), también conjeturado un pretérito pluscuamperfecto que habría aludido a la cabeza del Minotauro (Fr. 145.16-7, θαῦμα ἰ[δεῖν] ὅσα μὲν γὰρ ἐπέκλιν[εν] δέμας ἀνδρὶ / ἐς πόδα[ς], αὐτὰρ ὑπερθε κάρη τα[ύροιο **πεφύκει**] y partes de versos indescifrables: *P. Michigan inv.* 6234 (Fr. 17a.18, [ὧ]μων δ.φυ[...]**καπισχι**[....]μεν[]), donde se propuso (e.g.) “ἐνερθ' ὧ]μων δὲ **φυ**[ῆν]...” y *P. Oxy.* 2495 (Fr.113*.1, []φυη[], donde se propuso (*fort.*) la fórmula “ἀθανάτησι] **φυή**[v καὶ εἶδος ὁμοίη”. Relegados al aparato crítico: Fr. 1.14, ἀγακλυτὰ **φύλα** γυναικῶν (West), Fr. 43c.8, **φύσ**]ιν (Hell. Dicht.), Fr. 150.22, **πολυφύλους** (Rzach) y Fr. 193.14, con tres conjeturas, “**Φυλό**]νομ[ι]όν” (Norsa); “**Φυλόνομον**” (West) y “**Φυλέα** τε]” (Wilamowitz).



importante incremento en la frecuencia. En los pasajes que incluyen *φυή*, la lógica subyacente es genealógica: el criterio que organiza las entidades es su origen. Esta forma de razonar también se explica por la considerable proliferación de *φῦλα*, evidenciando una clasificación más refinada y exhaustiva en el *corpus hesiodeum*, tanto en el dominio de los mortales como entre los inmortales.

Prosigue la metodología empleada en los capítulos precedentes ([0.iii](#)): 1º Estudio del contexto y recepción de *φυή* ([IV.1.a](#)), atendiendo a sus relaciones intra e intertextuales al interior del *corpus hesiodeum* ([IV.1.b](#)); 2º Estudio de la familia de palabras en cinco secciones distinguidas por etimología ([IV.2.a](#) y [b](#)) y por clase de palabra ([IV.2.c](#), [d](#) y [e](#)). El modelo de elucidación consiste en precisar el origen específico que entraña una *φυή* y, simultáneamente, el origen del conjunto en cuyo seno fue concebida.

IV.1. Estudio contextualizado de *φυή*

IV.1.a. El lexema *φυή* y su recepción

A diferencia de la representación pictórica del género épico y del himnódico, que ofrecen figuras más estáticas de físicos mortales o inmortales, Hesíodo asume una comprensión estrictamente genética de físicos. Siempre en el registro del pasado mitológico, existen variadas formulaciones de una concepción genética, esto es, involucrando procesos de generación de entidades, tanto inmortales como mortales. Los cuatro usos hesiódicos de ‘*φυήν*’ funcionan como acusativo de relación, el más extendido en la tradición hexamétrica. En *Teogonía* ([259](#) y [355](#)), se trata de valoraciones particulares de divinidades femeninas, mientras que tanto en *Trabajos y Días* ([129](#)) como en el *Escudo* ([88](#)) se trata de comparaciones entre hombres mortales.

IV. Genealogías

Con el verbo “se generaron” comienza y concluye el Catálogo de las Nereidas (240, Νηρῆος δ' ἐγένοντο... *cfr.* 263-4, ...Νηρῆος ἀμύμονος ἐξεγένοντο / κοῦραι...), las marinas hijas de Nereo y de Doris (240-64). Algunas de ellas están mencionadas en Homero (*Il.* 18.39-49), pero muy pocas en proporción a las enumeradas dentro del extenso catálogo teogónico, cuyos nombres resultan muy informativos en cuanto a las rutas comerciales del período.⁴ Llegando al final, entre las escasas merecedoras de un verso entero se destaca Evarna (259-64):

Εὐάρνη τε φυῖν ἐρατὴ καὶ εἶδος ἄμωμος
καὶ Ψαμάθη χαρίεσσα δέμας δῖη τε Μενίππη
Νησώ τ' Εὐπόμπη τε Θεμιστώ τε Προνόη τε
Νημερτής θ', ἥ πατὴρ ἔχει νόον ἀθανάτοιο.
αὗται μὲν Νηρῆος ἀμύμονος ἐξεγένοντο
κοῦραι πεντήκοντα, ἀμύμονα ἔργ' εἰδυῖαι

Evarna, en físico erotizante y en aspecto irreproachable,
y Psamata agraciada en talla, la divina Menipe,
Neso, Eupompe, Temisto, Prónoe,
Nemertes también, quien tiene el intelecto de su padre inmortal.
Las mismas **de Nereo irreproachable se generaron**,
las cincuenta muchachas, que sus irreprochables obras saben.

El nombre de ‘Εὐάρνη’ se traduce por “de buen ganado” y, en consideración a su valor economicista, el escoliasta anota “la bella retribución” (ἡ καλὴ ἀντίδοσις). El epíteto de su εἶδος, ‘ἄμωμος’,⁵ atañe al linaje entero porque es heredado de Nereo (263, αὗται μὲν Νηρῆος ἀμύμονος ἐξεγένοντο) y junto al étimo ‘εἰδ-’ se vuelve a predicar ampliado sobre los trabajos de las Nereidas, clausurando el catálogo de las cincuenta (264, κοῦραι πεντήκοντα, ἀμύμονα ἔργ' εἰδυῖαι).⁶ Este atributo, ἄμωμος, en el catálogo está reservado a Evarna, haciéndola especialmente representativa entre las Nereidas.⁷

⁴ Pérez Jiménez y Martínez Díaz (2006[1982]:22.n12) anotan que, comparadas con las Nereidas homéricas, las hesiódicas “reflejan más precisamente el tráfico mercantil que cruza el Egeo en los siglos VIII-VII a.C.”.

⁵ Chantraine (1999:730-1) “On rapproche les glosses d’Hsch, μῦμαρ, μυμαρίζει”. Admite una alternancia extraña entre ‘ω’ (<ωυ) y ‘υ’, por analogía con ‘ζωμός’, ‘ζυμή’. Remite, acto seguido, a ‘ἀμύμων’.

⁶ Antiguamente, la cantidad fue discutida en función de las distintas atetizaciones. Además, Anfítrite está nombrada dos veces. Y hay una hija también llamada Doris, es decir, tocaya de la madre. También Héctor y los otros hijos de Príamo eran cincuenta al momento del arribo aqueo (*Il.* 24.495).

⁷ Raíz de ἐρατή: 245 y 251 ἐρόεσσα, 246 Ἐρατώ, y las Oceánides, además de Cerceis, 353 ἐρατή y 357 ἐρόεσσα. Raíz (ε)ἰδ-: 250 εὐειδής, 252 ἡεροειδέι y las Oceánides, 350 θεοειδής, 352 Ἴδυιά y 354 εὐειδής.



Los hijos masculinos de Tetis y Océano son los ríos (337-45) y entre las hijas (346-61) están incluidas Idía (352, Ἰδυϊά) y Calipso (359, Καλυψώ), presentes en el canto quinto de *Odisea*, antes del Episodio de Nausícaa. Tras la lista de nombres, la recapitulación recurre al verbo “se generaron” (362, ἐξεγένοντο *cfr.* 368, γείνατο). Hesíodo dice que las Océánides son tres mil (363-4) y sus nombres se corresponden con los de las Nereidas, algunos incluso coinciden.⁸ Se destaca una (355-63):

Κερκηίς τε φυὴν ἐρατὴ Πλουτώ τε βοῶπις
 Περσηίς τ' Ἰάνειρά τ' Ἀκάστη τε Ξάνθη τε
 Πετράϊη τ' ἐρώεσσα Μενεσθώ τ' Εὐρώπη τε
 Μῆτις τ' Εὐρυνόμη τε Τελεστώ τε κροκόπεπλος
 Χρυσήϊς τ' Ἀσίη τε καὶ ἰμερώεσσα Καλυψώ
 Εὐδώρη τε Τύχη τε καὶ Ἀμφιρῶ Ὠκυρόη τε
 καὶ Στύξ, ἥ δὲ σφρων προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων.
 αὗται ἄρ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἐξεγένοντο
 πρεσβύταται κοῦραι· πολλαί γε μὲν εἰσι καὶ ἄλλαι·

Cerceis, en físico erotizante, Pluto de ojos de buey,
 Perseis, Yanira, Acaste, Jante,
 Petrea erotizante, Menesto, Europa,
 Metis, Eurínome, Telesto de azafranado peplo,
 Criséis, Asia y la deseable Calipso,
 Eudora, Tyche, y Ánfiro, Ocíroo
 y Estigie, que entre ellas es la mayor portadora de todas.
 Las mismas **de Océano y Tetis se generaron**,
 las más antiguas muchachas. Existen, además, muchas otras.

El nombre Κερκηίς tiene una etimología incierta. Ni escolios ni glosas agregan información sobre φυή. Ambos pasajes representan el físico femenino con el predicado φυὴν ἐρατὴ.⁹ Eros, que no había sido venerado en tiempos primitivos, tuvo un culto muy antiguo en Tespias de Beocia (área natal de Hesíodo), al pie del Monte Helicón (donde dice que lo interpelaron las Musas y le enseñaron a cantar, *Th.* 22-5). Según el origen de los dioses narrado en *Teogonía*, Eros es el tercero enumerado en el comienzo (120), solo precedido por Caos y Gea. Su inclusión

⁸ Véase Bonnafé (1984:191-7) para un comentario detallado sobre las Océánides y las Nereidas.

⁹ El erotismo está presente en la comparación de Agamenón (*Il.* 1.113-5), en el Episodio de Nausícaa (*Il.* 1.a), aplicado por Afrodita (*HHAph.* 200-1) y en el empleo más semejante de *HHHer.* 31, φυὴν ἐρώεσσα. Una fórmula semejante se encuentra en un epigrama de Diodoro Sardonio Junior (s. I a.C.), dedicada a Adrastea (*Ep.* IX, ep. 405.3, δειδία σὸν τε φυῆς ἐρατὸν τύπον...).

IV. Genealogías

al inicio del desarrollo teogónico tiene razón de ser: por el poder del amor se une el Cielo con la Tierra, generando la serie de procreaciones divinas y humanas.¹⁰

Trabajos y Días sopesa la generación de hombres de plata surgida tras la de oro,¹¹ a la cual no supera en absoluto (127-9):

Δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,
χρυσέῳ οὔτε φυὴν ἐναλίκιον οὔτε νόημα·

Una segunda **generación** luego, muy inferior, a continuación,
de plata produjeron los que habitan las moradas olímpicas,
a la de oro ni en **físico** parecida ni en intelecto.

El primer escolio (128.1-5) precisa el lema 'οὔτε φυὴν' como grandeza (μέγεθος) y juventud (ήλικίαν), arguyendo que el origen desde la tierra, a partir de elementos sin mezcla, determinó la enormidad en los cuerpos (σώμασι) de los anteriores y la reducción en tamaño de la generación siguiente. El segundo escolio, de Juan Tzetzes (128.6-7), también apelando a la juventud (ήλικίαν), agrega la etimología (< φύω), advirtiendo además la metáfora con árboles y plantas nacidos (φυομένων). Finalmente, en el tercer escolio Manuel Moscópulo (s. XIII-XIV) parafrasea el criterio físico de la distinción como "según la emergencia del cuerpo" (128quat.1-3, κατὰ τὴν ἀναδρομὴν τοῦ σώματος).

Esta estratificación retoma elementos de las comparaciones homéricas negativas (127, χειρότερον *cfr.* [Il. 1.114](#), ἐπεὶ οὐ ἔθ' ἐστὶ χειρείων, y [Od. 5.211](#), οὐ μὲν θην κείνης γε χειρείων εὐχομαι εἶναι). Como resultado de un artificio productivo de los dioses (ποίησαν), la generación de oro varía en la de plata.

¹⁰ Jaeger (1948[1947]:15): "Hesiod reasons quite logically when he infers that Eros must have been as old a divinity as they, and so deserving of one of the first places". Platón, *Symp.* 178b, revisa las repercusiones del Eros hesiódico sobre el pensamiento griego (p. 197.n49). La prioridad del dios también consta en la parábasis de *Aves* (690ss) donde, incorporando el imaginario órfico, Aristófanes parodia una teogonía que conserva al alado Eros como el primer ovíparo que nace del huevo engendrado por la Noche.

¹¹ Diversa evolución de las razas se remonta a los *Oráculos Sibílicos* (II a.C. - V d.C.), que vaticinan tras la generación de hombres el advenimiento de una segunda generación, de Titanes, homogénea en cuanto a aspecto, grandeza, físico y su única lengua (I.310, εἶδος καὶ μέγεθος τε, φυὴ φωνὴ τε μί' ἔσται) infundida por el Dios desde la primera generación.



En el *Escudo*, Heracles se dirige a su sobrino y auriga, Yolao, diciéndole (Sc. 88-9):

γεινόμεθ' οὔτε φῡήν ἐναλίγκιοι οὔτε νόημα
σός τε πατήρ καὶ ἐγώ· [...]

fuimos engendrados, ni en físico parecidos ni en intelecto,
tu padre y yo. [...]

A diferencia de las comparaciones que incluyen el término ‘φῡήν’ en Homero, las comparaciones del *corpus hesiodeum* comparten el componente genético, en dos variantes: filogénesis entre diversas generaciones de hombres, que se remonta a un pasado mitológico ajeno al enunciatario, y ontogénesis restringida a la relación bipersonal que distingue al semidiós enunciatario de su medio hermano Ificles, padre de Yolao (γεινόμεθ[α]). Cada componente negado (οὔτε... οὔτε), el físico y el intelectual (también heredado de su madre: Sc. 5, νόον), demarca la estratificación que ratifica los versos previos referidos a su madre Alcmena: “Distinto **origen**: uno **con un mortal varón** mezclada, / otro **con Zeus Cronión**, entre los dioses, el sembrador de todos.” (Sc. 55-6, κεκριμένην γενεήν, τὸν μὲν βροτῶ ἀνδρὶ μιγεῖσα, / τὸν δὲ Διὶ Κρονίῳνι, θεῶν σημάντορι πάντων.).¹²

¹² Resta, entre los fragmentos conservados corruptos, uno que presenta φῡήν coordinado con la raíz ‘εἶδ-’ tras una desinencia breve (Fr. 229.16, ...]σι. φῡήν καὶ εἶδ[ος), que habilitan conjeturar el par habitual para la divinidad, en un escenario que parece haber sido el Olimpo, por el epíteto ἀγάννιφον y la mención de Hera en las líneas superiores (entre otras divinidades conjeturadas). Debajo, aparentemente habría figurado Heracles (Ἡρ[ακλῆϊ πτολι[πόρθῳ]).

IV. Genealogías

IV.1.b. Relaciones intra e intertextuales del lexema φύη

Los físicos de las diosas están determinados por el atributo ἐρατή. El dualismo entre los hombres es físico-noético (φυήν... νόημα) con acusativos de relación en contextos comparativos entre hombres a nivel generacional, y el héroe Heracles frente a Ificles en el nivel particular. Sin recurrir al par δέμας-φύη predicados del mismo ser, e introduciendo un inusitado φύη-νόημα, el imaginario hesiódico difiere del homérico cuya formulación de φύη se combina frecuentemente con εἶδος entre los otros componentes que no conforman necesariamente un par.

La reelaboración más literal del dualismo hesiódico, conservando la forma jónica y la coordinación negativa pero nunca el sufijo del neutro νόημα, fue realizada por Teócrito (IV-III a.C.), caracterizando a miríadas de mujeres extranjeras (*Id.* 22.160, μυρία οὔτε φυῆς ἐπιδευέες οὔτε νόοιο), aunque Eustacio consideró esta fórmula parafraseada de Homero (*Comm. ad Hom. Il.* 1.98.17-8). El dualismo fue más prolífico con φύσις desde el período clásico, cuando había sido recuperado por Píndaro ([N. 6.5](#) [465 a.C., S-M], νόον ἦτοι φύσιν ἀθανάτοις), y posteriormente por Sófocles en su obra tardía *Electra*, donde la protagonista reconoce tener φύσις, pero no νοῦς (*El.* 1023). Hacia el final del siglo, la combinación es asimilada y proyectada a la máxima generalidad por Eurípides, quien la deifica: “¡Zeus, o bien necesidad de la naturaleza o bien intelecto de mortales, / te imploro!” (*Tr.* 886-7 [415 a.C.], Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν, / προσηυξάμην σε), un antecedente para la invocación del poeta bizantino Manuel Files (s. XIII-XIV): “¡Oh naturaleza! ¡Oh intelecto! ¡Oh gran Doméstico / a cuyo físico ningún reproche rozó! (*Carm.* II. 1.116-7, ὦ φύσις, ὦ νοῦς, ὦ μέγας Δομέστικος / Οὐ μῶμος οὐδεὶς τῇ φυῇ προσετρίβη). La negación del reproche (μῶμος οὐδεὶς) caracteriza también a Evarna, Nereo y las obras de las Nereidas.



El elemento común a todos los usos de *φυή* en el *corpus hesiodeum* es la vigencia de la raíz *γεν* en el contexto oracional como constitutiva de su significación. Las estructuras catalógicas de la *Teogonía* presentan una sintaxis muy sencilla con predominio del polisíndeton. En el caso de las Nereidas, más de veinte versos consecutivos conforman el listado de nombres (pocas veces enriquecidos con atribuciones), sujetos del mismo verbo indicado al inicio del catálogo y del verso, pero amplificado como cierre en posición final (*Th.* 240, [259](#) y 263, Νηρηῶς δ' ἐγένοντο [...] Εὐάρνη τε φυὴν ἐρατὴ [...] Νηρηῶς ἀμύμονος ἐξεγένοντο). También con las Oceánides la recapitulación recurre al verbo “se generaron” ([355](#), 362 y 368, Κερκίς τε φυὴν ἐρατὴ [...] ἐξεγένοντο [...] γείνατο). Por otra parte, los designatarios humanos comparten la condición de ser generaciones de hombres,¹³ tanto la de oro (*Op.* 109 y 121, γένος) como la de plata (*Op.* 127 y [129](#), Δεύτερον αὖτε γένος... χρυσέω οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον), mientras que el *Escudo* expone una distinción entre dos hombres particulares, estratificados precisamente en función del origen que corresponde a cada cual ([Sc.](#) 88, γεινόμεθ' οὔτε φυὴν ἐναλίγκιοι...; el origen de Heracles habría sido precisado en [Fr.](#) 229.16).

En la tradición homérica, la jerarquía era bipartita, había *φυή* de mortales y de inmortales, en Hesíodo se puede distinguir cinco clases de *φυή*, distribuidas en tres pares de designatarios: dos diosas acuáticas, hombres de oro y hombres de plata, un semidiós y un mortal. A sabiendas de sus diferencias constitutivas, estas entidades comparten la condición de entrañar un origen: conforman γένος y/o son sujetos del verbo cognado, asumiendo así su comprensión genética.

¹³ Couloubaritsis (2010:6) comenta al respecto: “Comme il parle de naissance d'une nouvelle race, on peut lui associer une connotation dynamique, en liant, ici aussi, épanouissement et constitution. En réalité, les choses sont plus complexes, car la généalogie se déploie selon un catalogue issu du démembrement du réel en situant les éléments dans une succession, ce qui requiert un *redressement* pour reconstituer le réel. Les sages d'Ionie vont réussir à modifier ce type de discours en le *simplifiant*, c'est-à-dire en considérant le devenir catalogique comme conforme à ce qui s'est passé”.

IV. Genealogías

IV.2. Estudio de la familia de palabras

IV.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (Φυλο[νόην], Φύλας, Φυλεύς, Πάμφυλος y φῦλον)

La evidencia onomástica se encuentra solo en los fragmentos. Ambos atributos comparados entre hombres componen el nombre femenino Filónoe (Fr. 23a.10, Φυλο[νόην]), a quien Ártemis hizo inmortal (según Bibl. iii. [126] 10.6, concerniente por la mención de Leda, que también figura dos versos antes y por el epíteto “flechadora” -ιο]χέαιρα- cerrando el verso inferior). Los otros nombres también derivan de la raíz φυλ-, la única observable en la onomástica de Homero.¹⁴

En cuanto a φῦλον, teniendo en cuenta la distinción apolínea entre dioses inmortales y hombres ([Il. 5.441-2](#)), respecto de los inmortales Hesíodo menciona algunas variantes: inmortales, dioses, diosas y Sueños.¹⁵ La mayoría de los pasajes de esta clase está relacionada con los hombres, en un uso plural y formulaico,¹⁶ el material fragmentario incluye algunos versos dañados,¹⁷ otros bien conservados.¹⁸ Tribus de mujeres se hallan en pasajes sospechados de la *Teogonía*,¹⁹ o en conjeturas de los fragmentos rotos que integrarían el *Catálogo de Mujeres o Eeas*,²⁰ y en el *Escudo*, que comienza con un elogio a Alcmena, “la que se distinguía **en cuanto a la tribu** de las mujeres femeninas / por aspecto, por grandeza. En pensamiento ninguna [le] disputaba / de entre aquellas a las que parieron las mortales habiéndose acostado con los mortales.” (Sc. 4-6 [= Fr. 195], ἥ ῥα γυναικῶν **φῦλον** ἐκαίνυτο θηλυτεράων/

¹⁴ **Fileo** (Fr. 176.4, **Φυλῆα**), **Filante** (Fr. 252.1, **Φύλας**) y **Pánfilo** (Fr. as. 10.7, **Πάμφυλόν**), también mencionado por Píndaro ([P. 1.62](#)).

¹⁵ *Op.* 199 (ἀθανάτων μετὰ **φῦλον**), *Th.* 202 (θεῶν τ' ἐς **φῦλον**), 965 (θεάων **φῦλον**) y 212 (**φῦλον** Ὀνειρώων).

¹⁶ A fin de verso (*Th.* 330, **φῦλ'** ἀνθρώπων) y además antecedido por ἐπὶ χθονὶ (*Th.* 556 ≈ *Op.* 90 y *Sc.* 162).

¹⁷ Completados con conjeturas, Fr. 23a.25 y Fr. 30.11, reconstrucciones verosímiles por el contexto (ἐπὶ χθονὶ...) y por su ubicación final, como en [Th. 330](#) y [556](#), [Op. 90](#), [Sc. 162](#) y [Fr. 291.4](#) [= [Fr. as. 5.6](#)]. También en posición final: [Il. 14.361](#), [Od. 3.282](#), [7.307](#), [15.409](#), [HHAp. 161](#), [298](#), [355](#), [537-8](#) y [HHHer. 542](#). Además, tiene paralelos hexamétricos la reconstrucción del Fr. 43a.6 (**φῦλα**] θνητῶν ἀνθρώπων). El único uso en singular no se corresponde con estas fórmulas (Fr. 73.4, ἀνθρώπων ἃ]παναίνετο **φῦλον** ὁμίλ[εῖν).

¹⁸ Fr. 240.4 (**φῦλα** θνητῶν ἀνθρώπων) y Fr. 291.4 [= *Fr. as.* 5.6] (ἐπὶ χθονὶ **φῦλ'** ἀνθρώπων).

¹⁹ *Th.* 591 (γένος καὶ **φῦλα** γυναικῶν) y 1021, modelo para la conjetura de [Fr. 1.1](#).

²⁰ Fr. 1.1 (Νῦν δὲ γυναικῶν [**φῦλον** αἰεῖσατε) y, similares a [Sc. 4-6](#) [= [Fr. 195](#)], Fr. 96.2, Fr. 180.10 y Fr. 251a.9.



εἶδεῖ τε μεγέθει τε· νόον γε μὲν οὐ τις ἔριζε / τάων ἅς θνηταὶ θνητοῖς τέκον
εὐνηθεῖσαι.). Además del componente noético (νόον) heredado por su hijo
Heracles y común en los mortales ([IV.1.b](#)), la fórmula incluye atributos en un uso
dativo (εἶδεῖ τε μεγέθει) inusitado en Homero y con una ocurrencia en *Himnos*
Homéricos (*HHDem.* 66, εἶδεῖ).

En comparación con el resto de la tradición hexamétrica, el *corpus hesiodeum*
supone una notable proliferación en cuanto al lexema φῦλον, tanto cuantitativa
-veintisiete instancias- como en la variedad de nueve complementos de genitivo
plural: inmortales (ἀθανάτων), dioses (θεῶν), diosas (θεάων), Sueños (Ονειρώων),
hombres (ἄνθρωπων), mujeres (γυναικῶν) y, más específicos, restan el
gentilicio cefalenos (Fr. 150.30, Κεφαλλήνων), el patronímico dardánidas
(Fr. 165.12, Δαρδανιδῶν) y las abejas (Fr. 33a.16, μελισσέων). El Fr. 204.165
permanece indeterminado debido a la ausencia de contexto.

La *Ilíada* presenta seis categorías: dioses, hombres, mujeres, un gentilicio
acompañado con epíteto (Pelagos lanceros que pertenecían al bando troyano),
los aladaños aliados de Héctor en general y finalmente las tribus “silvestres”,
moscas.²¹ En la *Odisea*, además de hombres, se agregan cuatro más: “silvestres”
tribus de gigantes, aedos, de Helena y de la Ítaca de Arciso.²² Los *Himnos Homéricos*
presentan un modelo prácticamente bipartito: siempre en plural (φῦλα), inmortales
por una parte y mortales, más abundantes, por otra.²³

²¹ [1.2.a](#) *Ilíada*: dioses inmortales y hombres ([5.441](#)), por separado dioses ([15.54](#) y [161](#) = [177](#)) y hombres ([14.361](#)), también mujeres ([9.130](#) ≈ [272](#)), el gentilicio acompañado con epíteto, Pelagos lanceros ([2.840](#)), los aladaños aliados de Héctor ([17.220](#)), y finalmente, las silvestres tribus, moscas ([19.30](#)).

²² [II.2.a](#) *Odisea*: hombres ([3.282](#), [7.307](#), [15.409](#)), silvestre tribu de gigantes ([7.206](#)), aedos ([8.481](#)), de Helena ([14.68](#)) y de la Ítaca de Arciso ([14.181-2](#)).

²³ [III.2.a](#) *Himnos Homéricos*: hombres (*HHAph.* 3, *HHDem.* 352, *HHApo.* 161, 273, 298, 355, 537-8, *HHHer.* 542 y 578); inmortales (*HHAph.* 129) y de dioses (*HHDem.* 36, 322, 443 y 461).

IV. Genealogías

En el *corpus hesiodeum* φῦλον resulta equivalente a un término no homérico, γένος (en Homero γενεή), dada su semántica, su sintaxis y su extensión exhaustiva.²⁴ Así, se comprueba la sinonimia de las raíces φυ y γεν, asumiendo su comprensión genética.

IV.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φυτόν)

La presencia de plantas, en plural, se da solo en los *Días*, primero en primavera al llegar el caracol: “Pero cuando el portador de su casa marche desde la tierra sobre **las plantas** / de las Pléyades huyendo, entonces ya no cavar entre viñedos, / sino que las hoces hay que afilar y a los criados despertarlos.” (*Op.* 571-3, Ἀλλ' ὅπότ' ἂν φερέοικος ἀπὸ χθονὸς ἄμ φυτὰ βαίνη / Πληιάδας φεύγων, τότε δὴ σκάφος οὐκέτι οἰνέων, / ἄλλ' ἄρπας τε χαρασσέμεναι καὶ δμῶας ἐγείρειν). Entre los *Días*, algunos meses revisten especial interés (*Op.* 780-4):

Μηνὸς δ' ἴσταμένου τρεῖσκαϊδεκάτην ἀλέασθαι
σπέρματος ἄρξασθαι φυτὰ δ' ἐνθρέψασθαι ἀρίστη.
ἔκτη δ' ἡ μέσση μάλ' ἀσύμφορός ἐστι φυτοῖσιν,
ἀνδρογόνος δ' ἀγαθή· κούρη δ' οὐ σύμφορός ἐστιν
οὔτε γενέσθαι πρῶτ' οὔτ' ἄρ γάμου ἀντιβολῆσαι.

Alzado el mes decimotercero, a esparcir
la semilla comenzar. Para enterrar **plantas** es el mejor.
El sexto y el mediano es muy inconveniente **para las plantas**,
pero como **engendrador de varones** es bueno. A la joven no le es conveniente
ni **ser engendrada** primera ni afrontar una boda.

²⁴ Por una parte, el lexema γένος se registra con genitivo de inmortales (*Th.* 21 y 105 [≈ 33], ἀθανάτων [≈ μακάρων]) y de dioses (*Th.* 44, θεῶν). Por otra parte, entre los mortales se registran genitivos de hombres (*Th.* 50 y *Fr.* 204.98, ἀνθρώπων), además de sus subconjuntos de mujeres (*Th.* 590 [y 591], γυναικῶν) y de las cinco edades: de oro (*Op.* 109 y 121, χρύσειον), de plata (*Op.* 127 y 140, ἀργύρεον), de bronce (*Op.* 143 y 156, χάλκειον), de varones héroes (*Op.* 159, ἀνδρῶν ἥρώων) y de hierro (*Op.* 176 y 180, σιδήρεον). En fragmentos, existen también sátiros (*Fr.* 123.2 [≈ 10(a)18] Σατύρων), el pez de oxirrinco (372.5, ὄξυρρύγχου) y reyes (*N. Fr.* 1, βασιλήων). En plural solo se registra el lexema γενεά (*Fr.* 276.5 y 304.1).

Al igual que φῦλον, γένος se complementa con genitivo y en su sentido más genérico resultan coextensivos, porque ambos designan mortales e inmortales. La evidencia interna refuerza la equivalencia, en *Th.* 591 hay mujeres concebidas como género (γένος) y tribus (φύλα), mientras que la evidencia externa remite por ejemplo a (Pseudo)Herodiano en *Partitiones* (Ἐπιμερισμοί), p. 147, donde φῦλον = τὸ γένος y φυλή = ἡ γενεά.



Los lineamientos para la agricultura comprenden tanto la siembra como la procreación. En este caso se indica de inmediato una diferencia entre el período de siembra más provechoso y el momento óptimo para el nacimiento de un niño (ἀνδρογόνος), confrontado al momento de generación para la mujer (γενέσθαι). Más adelante se indicará la conveniencia para ambas prácticas en el día noveno primero ([Op. 812-3](#)). Así, se comprueba la copresencia de las raíces φυ y γεν, predicadas de un mismo día, asumiendo su comprensión genética.

IV.2.c. Adjetivos (αὐτοφυής y ἐμφύλιος)

Un uso alude a la región atravesada por la Estigia, donde los dioses juraron: “Allí hay puertas resplandecientes y un bronceo vestíbulo, / inamovible, a raíces continuas ensamblado, / **nacido de sí mismo.**” (*Th.* 811-3, ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, / ἀστεμφές ῥίζησι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς, / αὐτοφυής). El otro adjetivo también refleja la interiorización de la raíz léxica, pero al nivel de una tribu en particular: “**I]nnata** sangre irritó.” (*Fr.* 190.2, ἐμφύλιον αἶμα' ἐκόρυσσον.). Así, se comprueba la correspondencia contextual entre los adjetivos con φυ y su remisión al origen, asumiendo su comprensión genética.

IV.2.d. Participios (πεφυκώς)

El único participio del *corpus hesiodeum* consta en el último fragmento registrado, una línea no hexamétrica que refleja el rol retrospectivo de la comprensión genética: “mortal **nacido**, lo de atrás intento mirar” (*Fr.* 412, θνητὸς πεφυκὼς τὰ ὀπίσω πειωὼ βλέπειν).

IV. Genealogías

IV.2.e. Verbos (φυτεύω y φύω)

Al nombrar a Coto, Briareo y Giges, últimos hijos de Gea y Urano mencionados antes de la emasculación, el poeta transgrede la expresa prohibición de pronunciar sus nombres,²⁵ para calificarlos: “cien brazos a partir de los hombros emergieron, / deformes, en cada uno cincuenta cabezas / **nacieron desde los hombros** sobre sus fornidos miembros.” (*Th.* 150-2, τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὤμων αἰσسونτο, / ἄπλαστοι, κεφαλὰὶ δὲ ἑκάστῳ πεντήκοντα / ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν).²⁶ Tras la Titanomaquia se describe el Tártaro, “a ambos lados de él, la noche / en tres filas se diluyó alrededor de la entrada. Pero, desde arriba, / **de la tierra las raíces nacieron y del estéril mar.**” (*Th.* 726-8, ἀμφὶ δέ μιν νύξ / τριστοιχὶ κέχυται περὶ δειρὴν· αὐτὰρ ὕπερθε / γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.). Ambos usos se complementan con genitivos de origen.

En Hesíodo se encuentra el empleo más pragmático de φυτεύω: “Si a otro, pues, alguien que precisa trabajo lo ve / más rico, se apresura a arar o también **plantar** / y poner la casa bien.” (*Op.* 21-3, εἰς ἕτερον γὰρ τίς τε ἴδεν ἔργοιο χατίζων / πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἠδὲ **φυτεύειν** / οἶκόν τ' εὖ θέσθαι). El día noveno primero: “Es bueno, pues, éste **para plantar** o también **generar**, / para el varón o también para la mujer, y nunca hay un día del todo malo.” (*Op.* 812-3, ἐσθλὴ μὲν γὰρ θ' ἢ γε **φυτευέμεν** ἠδὲ **γενέσθαι** / ἀνέρι τ' ἠδὲ γυναικί, καὶ οὐποτε πάγκακον ἦμαρ.). Articulando la generación de plantas y de hombres

²⁵ West (1966:209) traza una paralelismo con el can Cerbero: “para nada decible, / Cerbero que come carne cruda” (*Th.* 310-1, οὐ τι φατειόν, / Κέρβερον ὀμηστήν).

²⁶ Según las analogías (*cf.* *Il.* 16.37, ἐπέφραδε) trazadas por Eustacio (*Comm. ad Hom. Il.* II.136.14-7, III.803.26-30 y *Comm. ad Hom. Od.* I.296.24), la doble reduplicación de la forma ‘ἐπέφυκον’ no es marca de perfecto conjugado, sino que le asigna un valor de imperfecto (παρατατικός) pero partiendo de un matiz resultativo (ἐξ ἐνεστώτος), remitiendo también a los usos siracusanos (*cf.* ἐπέπληγον).

Al inicio de la Titanomaquia se cuenta que los Hecantónquiros fueron confinados por Urano a una estadia subterránea (617-20). Tras ser liberados por Zeus, está recuperado el pasaje (671-3 ≈ 150-2) con la ligera sustitución de “deformes” (151, ἄπλαστοι) por “para todos igualmente” (672, πᾶσιν ὁμῶς). Su rol en la liza es fundamental, porque encadenaron a los Titanes también bajo tierra, en el Tártaro. La fórmula es reelaborada y adaptada a la generación de los hombres de bronce: “[desfigurados. Gran vigor y brazos inaprensibles / **desde los hombros nacieron** sobre sus fornidos miembros.]” ([*Op.* 148-9, ἄπλαστοι· μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἄαπτοι / ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι.]) y aplicada a Heracles y Yolao ([*Op.* 148-9 ≈ *Sc.* 75-6]), con la ligera sustitución de “deformes” (*Op.* 148, ἄπλαστοι) por “de aquellos, pues...” (*Sc.* 75, κείνων γὰρ).



con la copresencia de φυ and γεν (φυτευόμεν ἤδὲ γενέσθαι, *cfr.* [Il. 6.145-51](#)), el paralelismo entre plantar y hacer nacer un hijo avanza más allá de sus implicancias metafóricas ([Il. 18.57](#) [= [438](#)] *cfr.* [Od. 24.226-47](#)), consolidando la analogía vegetal en el eje de coincidencia temporal. Así, se comprueba la copresencia de las raíces φυ and γεν, predicadas de un mismo día, asumiendo su comprensión genética.

Además, el empleo metafórico unifica los dos polos de la analogía, tal como se encuentra en el *Escudo*, referido al origen de Heracles: “El padre de varones y de dioses / otro pensamiento pergeniaba en sus mentes para, a dioses / y a varones cumplidores de imprecación, un protector **plantarles**.” (*Sc.* 27-9 [= *Fr.* 195.27-9], πατήρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε / ἄλλην μῆτιν ὕφαινε μετὰ φρεσίν, ὥς ῥα θεοῖσιν / ἀνδράσι τ' ἀλφηστῆσιν ἀρῆς ἀλκτῆρα **φυτεύσαι**). Coincidiendo los dioses en las posiciones finales del hexámetro, el poeta efectúa un quiasmo (ἀνδρῶν τε θεῶν τε / ...θεοῖσιν / ἀνδράσι τ'...) que da inicio a un cuádruple parómeon en ἀ- (ἀνδράσι τ' ἀλφηστῆσιν ἀρῆς ἀλκτῆρα *cfr.* [Od. 9.109](#)). El origen (*Sc.* 55, γενεήν) es atribuido a Zeus, sembrador por excelencia (56, θεῶν σημάντορι πάντων), con el acto de plantar la prole, también presente en [HHHer. 160-1](#),²⁷ que adapta las connotaciones negativas del uso figurativo, provenientes de la tradición iliádica y muy habituales en la *Odisea*.²⁸ La resignificación hesiódica de la fórmula verbal con φυτεύω, en su versión positiva y generando la φυή de un humano, es la que Píndaro adaptará para exaltar el nacimiento de Eaco ([N. 7.84](#)).²⁹

²⁷ Heinemann (2015:92).

El paralelismo corrobora la definición etiológica: ser plantado por Zeus pertenece a la naturaleza de Heracles {‘ἀλκτῆρα φυτεύσαι’ [μῆτιν de Ζεύς] pertenece a la ‘φυή’ de Ἡρακλῆς}, así como pertenece a la naturaleza de Hermes y ciertos héroes ([III.n53](#)).

²⁸ κακὸν/-ᾶ: [Il. 15.134](#), [Od. 5.340](#), [14.110](#), [218](#) (participial), [15.178](#), [17.27](#) y [159](#); φόνον καὶ κῆρα: [Od. 2.165](#) y [17.82](#).

²⁹ Heinemann (2015:20) incluye entre los cognados la forma vocalizada en iota, usada por Hesíodo en el sentido complementario que protagoniza la diosa Eos: “Pero por cierto para Céfalo **hizo nacer** un brillante hijo, / el robusto Faetón, a dioses semejante el varón.” (*Th.* 986-7, αὐτὰρ τοὶ Κεφάλῳ **φαιτύσαστο** φαίδιμον υἱόν, / ἴφθιμον Φαέθοντα, θεοῖς ἐπιείκελον ἄνδρα). Chantaine (1999:1207) y Beekes (2010:1575) plantean problemas en torno a la disimilación *φῶτν > φῆτν, que probaría esta relación etimológica consignada en *Et. Magnum*, pero el empleo metafórico es en general paralelo (por ejemplo en *S. Aj.* 1296, ὁ φαιτύσας πατήρ).

IV. Genealogías

IV.3. Conclusiones

Asumida la perspectiva genética, el programa teogónico prioriza la justificación de su autoridad poética enseñada por las Musas y luego el desarrollo del devenir cosmológico como tal, cuya génesis explica también la realidad cíclica.³⁰ Hera considera que el origen de los dioses es el Océano (*Il.* 14.201), Hesíodo postula el origen desde el Caos, pero se refiere a la *φυή* de una Oceánide. En el ámbito de los hombres, *φυή* evidencia estadios de una progresiva separación a partir de diversos elementos naturales combinados y su sucesiva estratificación, trazando delimitaciones específicas mediante comparaciones expresadas con negaciones taxativas.³¹

Hesíodo concibe naturalezas físicas al interior de genealogías, cada *φυή* efectiva estriba en la sinonimia '*φύσις* = *γένεσις*' ([0.i.2](#)). El razonamiento comienza desde su profunda correlación semántica, no hay *φυή* sin *γεν* ([IV.1.b](#)) y el compromiso es estricto: pertenezca a una entidad inmortal o a una mortal, lo común a cualquier naturaleza física (*φυή*) es que entraña un origen propio,³² mientras que *φῦλον* ha sido definido igual que *γένος* ([IV.2.a](#)) y, en copresencia con *γεν*, tanto *φυτόν* ([IV.2.b](#)) como *φυτεύω* ([IV.2.e](#)) se predicen respectivamente de un mismo día.

³⁰ αὐτοφυής [Th. 813](#) | ἐμφύλιος [Fr. 190.2](#) (ἐ]μφύλιον) | Πάμφυλος [Fr. as. 10.7](#) | φυή [Th. 259, 355, Op. 129, Sc. 88](#) y [Fr. 229.16](#) | Φύλας [Fr. 252.1](#) | Φυλεύς [Fr. 176.4](#) | φῦλον [Th. 202, 212, 330, 556, \[591\], 965 \[1021 ≈ Fr. 1.1](#) ([φῦλον), [Op. 90, 199, Sc. 4](#) [= [Fr. 195.4](#)], [162, Fr. 23a.25, Fr. 30.11, Fr. 33a.16, Fr. 43a.6](#) (...φῦλα]), [Fr. 73.4, Fr. 96.2](#) (φ[ῦλα), [Fr. 150.30, Fr. 165.12, Fr. 180.10](#) ([φῦλα), [Fr. 204.165, Fr. 240.4, Fr. 251a.9](#) ([...φῦλα) y [Fr. 291.4](#) [= [Fr. as. 5.6](#)] | Φυλο[νόη] [Fr. 23a.10](#) | φυτεύω [Op. 22, 812, Sc. 29](#) [= [Fr. 195.29](#)] | φυτόν [Op. 571, 781 y 782](#) | φύω [Th. 152](#) (≈ [673](#)), [728 \[Op. 149 ≈ Sc. 76\], Fr. 145.17](#) ([...πεφύκει) y [Fr. 412.1](#).

³¹ Comparaciones: [Op. 129](#) (...οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε...) y [Sc. 88](#) (...οὔτε φυὴν ἐναλίγκιοι οὔτε...).

³² **Definiciones genéticas:** {el origen de una *φυή* se conoce a partir de su *γένος*}. Entraña un origen cualquier naturaleza física, ya sea divina como una Nereida (i. [Th. 259](#)) o una Oceánide (ii. [Th. 355](#)), sea humana en general como la generación de oro o como la de plata (iii. y iv. [Op. 129](#)), o humana en particular, simple mortal o bien un semidiós (v. y vi. [Sc. 88](#) y [Fr. 229.16](#)). Su conjunto de pertenencia (*γένος*) también entraña un origen.

i. {entraña un origen la *φυή* de Εὐάρνη, que pertenece al *γένος* Νηρηῖος, que pertenece al *γένος* Πόντου, etc.}.

ii. {entraña un origen la *φυή* de Κερκίς, que pertenece al *γένος* Ὠκεανοῦ, etc.}.

iii. {entraña un origen la *φυή* que pertenece al *γένος* χρύσεον, etc.}.

iv. {entraña un origen la *φυή* que pertenece al *γένος* ἀργύρεον, etc.}.

v. {entraña un origen la *φυή* de 'σὸς πατήρ' [Ίφικλῆς], que pertenece al *γένος* Ἀμφιτρώωνος, etc.}.

vi. {entraña un origen la *φυή* de 'ἐγώ' [Ἡρακλῆς], que pertenece al *γένος* Διός, etc.}.



Este modelo de elucidación genética implica que definir una φυή equivale a precisar su origen constitutivo y, en consecuencia, el grupo de pertenencia que la diferencia entre otras entidades. A partir de una concepción centrada en el origen se infiere la comprensión -incluso etimológica y etiológica- de Heracles como efecto de un acto agrario ([Sc. 29](#), ἀλκτῆρα φυτεύσαι *cfr.* [88](#), φυήν; respetando la secuencia de [HHHer. 160](#), σε πατήρ ἐφύτευσε *cfr.* [331](#), φυήν), como una creatura cuyo punto de identificación con todas las otras reside en la condición genética que satisface un *definiens* universal: entraña un origen cada φυή perteneciente a un γένος.

Si los *Himnos Homéricos* fundamentan el sentido en la naturaleza específica de ciertas entidades nominadas ([III.1.b](#)), Hesíodo incluye también su naturaleza en común. La presentación del Mito de las Edades resulta de fundamental importancia porque indica un origen común a dioses y hombres: “Así, a partir de lo mismo se engendraron dioses y mortales hombres” ([*Op.* 108, ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι]).³³ La premisa más primigenia está exenta de sospechas filológicas, y fue muy provechosa en cuanto a sus implicancias filosóficas, a saber, que incluso el Caos fue engendrado, siendo por cierto el primero (*Th.* 116, ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ[ο]), razón por la cual, además de suponer un origen necesario y propio, cada naturaleza física integra el origen generalizado del Caos.³⁴ Con esta cláusula de cierre, la definición más genérica indica que todo origen particular en última instancia constituye parte del mismo origen primigenio.

³³ Mazon y Solmsen sospechan una interpolación, siguiendo a Lehrs. En cambio, el verso es válido a criterio de Wilamowitz, Verdenius y Calvo entre otros.

³⁴ Pasaje recuperado por Platón (*Sym.* 178b). Según Aristóteles, por este planteo Hesíodo sienta un precedente para los fisiólogos (*De Cae.* 298b), citando el pasaje en *Met.* 984b y también criticándolo por presuponer un principio extenso (*Phys.* 208b29-31). El Estagirita lo vuelve a citar en *XZG* 975a11-4 y 976b16-7.

IV. Genealogías

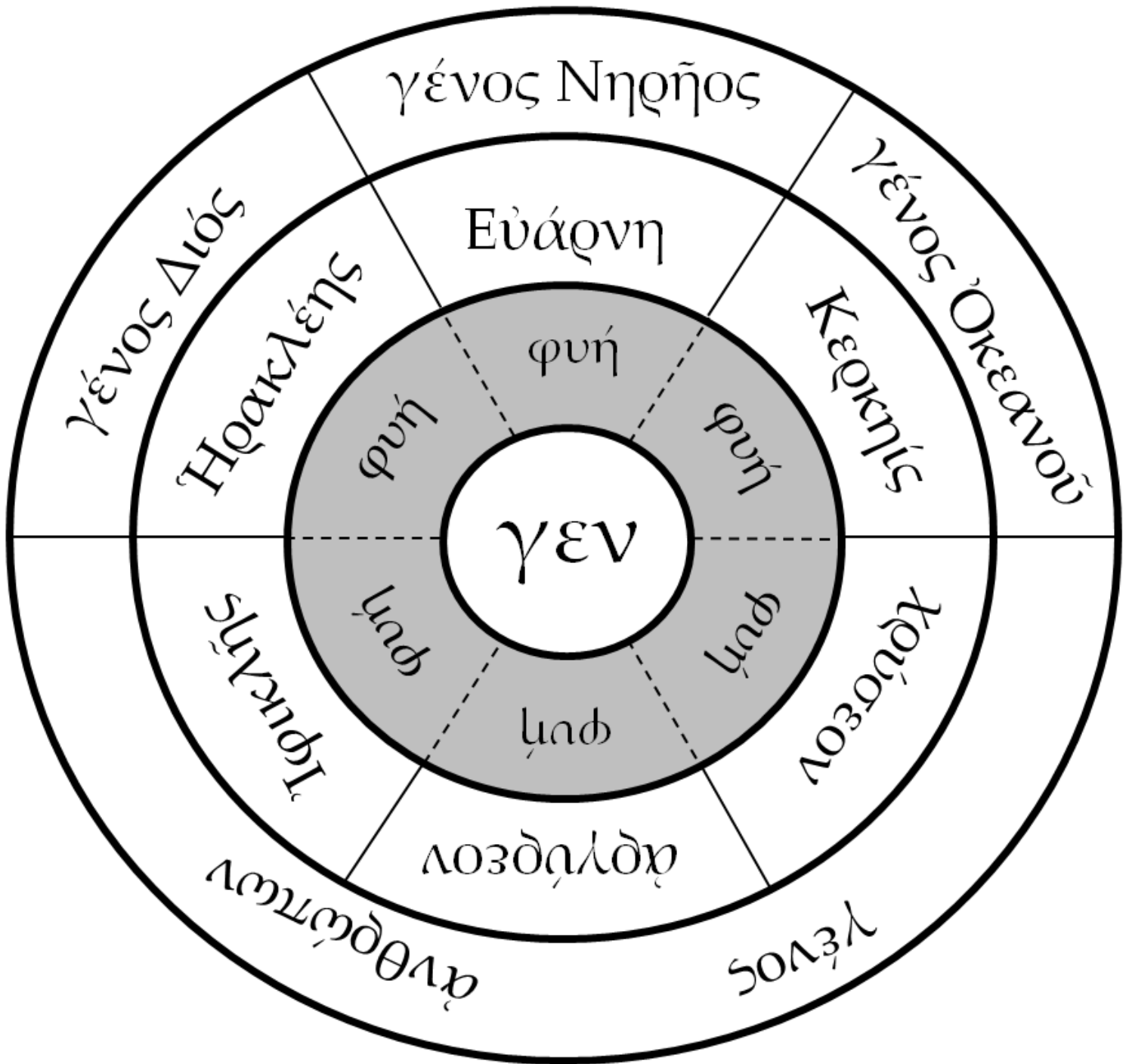
A diferencia de otras obras hexamétricas, no hay razones para concluir que *φύη* tenga connotación metapoética alguna en Hesíodo (*cfr.* [I.3](#), [II.3](#) y [III.3](#)); la conciencia del autor y la oda está demostrada desde el proemio teogónico, cuando el propio poeta había desdoblado su identidad retratándose como un aprendiz de las Musas. Esta referencia a las diosas como fuente del canto preserva una perfecta coherencia con la necesidad de distinguir una tribu femenina entre las divinidades ya que entonces, revelado su nacimiento dentro del linaje de Zeus (*Th.* 915-7),³⁵ las Musas -que deben ser cantadas al principio y al final (v. 34), circunloquio recordatorio del comienzo- son las auténticas aedas que celebran a sus congéneres (*Th.* 965-6, νῦν δὲ θεάων **φῦλον** ἀείσατε, ἡδυέπειαι / Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο). Madres de mortales, la siguiente generación de diosas está determinada por la relación entre inmortales y mortales, que da origen a los héroes. Desde la perspectiva metapoética, es el contrapunto para la escena inicial que, además de la propia lección, también incluye muchas menciones a las Musas mismas y sus artes. Consecuente con su comprensión colectivista, no es *φύη* (mero efecto particular) sino *φῦλον* el lexema que genera la implicación entre poetas y poemas, devolviéndola al ámbito divino como su verdad originaria: “A partir de las Musas Heliconias comencemos a cantar...”³⁶

³⁵ Clay (1988:331): “There, Zeus' union with the Titaness Mnemosyne, the last of his alliances with older divinities, becomes an emblem of the newly-won harmony and reconciliation between the new and old orders”.

³⁶ *Th.* 1, Μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' ἀείδειν *cfr.* *Od.* 8.481, οἶμας Μοῦσ' ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φῦλον ἀοιδῶν.

No se conoce con precisión sobre quién trataba una serie de hexámetros dañados y anteriormente atribuidos al beocio, asignando a alguien una gloria imperecedera como la de Aquiles (*Fr.* 70.5, ἵνα οἱ κλέος ἄφθιτ[ον... *cfr.* *Il.* 9.413), prueba insoslayable de que el poeta -fuera o no fuera Hesíodo- había conocido la fórmula de alcances metapoéticos que habría estado ubicada apenas dos versos después: “Su gloria ja[más perecerá.]” (*Fr.* 70.7, τοῦ μὲν κλέος οὐ π[οτ' ὀλεῖται.]). *Cfr.* [Il. 2.326](#), [7.91](#), [Od. 24.196](#) y [HHAp. 156](#).

Genética



V. El giro humanístico

Ante todo, Píndaro fue un atento receptor de la tradición hexamétrica, protagonizada por Homero (a quien hay que celebrar como un inmortal por legarnos sus rectificadoras palabras para hacer música [*I.* 3/4.55-60], las cuales por otra parte resultan dulces y ambiguas, confundidas entre el λόγος y el padecimiento de Odiseo [*N.* 7.20-1]) y por Hesíodo (hay que esmerarse en los trabajos y recomendárselo a los hijos [*I.* 6.66-8]).

En la poesía pindárica se registra una decena de veces el sustantivo φῡά y dos más al sumar φύσις, superando en cantidad a Homero, lo cual implica un incremento sustancial en su recurrencia, habida cuenta de que la obra conservada de Píndaro es más de seis veces menor que la de Homero según su cantidad de palabras.¹ Al igual que en la tradición hexamétrica, la palabra se registra siempre en singular y nunca en nominativo.

Partiendo del estudio filológico de las odas y el análisis métrico-prosódico se corrobora que, frente a la tradición hexamétrica, en la poesía pindárica la proliferación de esquemas rítmicos compuestos a partir de metros dóricos -dactiloepitritos-, o bien de metros eólicos, es simultánea al incremento del vocabulario derivado de φῡ, verificable tanto por el incremento en la frecuencia, con 47 ocurrencias,² como por las novedosas variaciones flexionales en la categoría de caso.³ En reemplazo de la forma jónica con sufijo -ή, se constata el dorismo con

¹ Las cifras provienen de Maslov (2015:291) (Ep. 21.946 + Fr. 9.106 = 31.052) y del Proyecto Perseus (*Il.* 111.862 + *Od.* 87.185 = 199.047).

Recapitulando, se registran diez ocurrencias del término φῡή en Homero (*Il.* 1.115, 2.58, 3.208, 22.370, *Od.* 5.212, 6.16, 152, 7.210, 8.134 y 168) y la única φύσις (*Od.* 10.303), cuatro en los *Himnos Homéricos* (*HHAp.* 465, *HHHer.* 31, 331 y *HHAph.* 201) y cinco en Hesíodo (*Th.* 259, 355, *Op.* 129, *Sc.* 88 y *Fr.* 229.16).

² Tomando como referencia la edición de Snell-Maehler (1987). En el aparato crítico: *O.* 9.65 ὑπέρφουτον [A], que suplió Hermann.

³ Además del caso acusativo (*O.* 1.67, *I.* 6.47 y [*Pai.* *XX] *Fr.* 52u.12) ostensible en la tradición, se constata declinada en genitivo (*I.* 7.22) y en dativo (*O.* 2.86 y 9.100, *P.* 4.235 y 8.44, *N.* 1.25 y 7.54), casos que carecen de antecedentes homéricos, himnódicos y hesiódicos.



sufijo -ά y se registra, además, la forma con sufijo -σις ([N. 6.5](#) y [I. 3/4.67](#)), ausente en los *Himnos Homéricos* y Hesíodo, con una única ocurrencia en Homero ([Od. 10.303](#)). Puesto que difieren en la duración de la segunda sílaba, las formas de ‘φυά’ y de ‘φύσις’ no son equivalentes en el verso, sino alternativas métricas.⁴ Otra innovación de orden formal corresponde a la disposición. Debido a restricciones métricas, ni Homero ni los *Himnos Homéricos*, tampoco Hesíodo, ubican el término ‘φυή’ en los extremos de los versos, es decir, como primera o última palabra, pero Píndaro lo hace, con φυά, la mayoría de las veces (7/10).⁵

Por última vez, se emplea el procedimiento aplicado hasta ahora ([0.iii](#)): 1° Estudio del contexto y recepción de φύσις ([V.1.a](#)) y φυά ([V.1.b](#)), atendiendo a sus relaciones intertextuales al interior del *corpus pindaricum* ([V.1.c](#)); 2° Estudio de la familia de palabras, por etimología ([V.2.a](#) y [b](#)) y por clase de palabra ([V.2.c](#), [d](#) y [e](#)). Dentro del modelo de elucidación física, el *definiens* por excelencia es la naturaleza (φυᾶ).

V.1. Estudio contextualizado de φύσις y φυά

En la obra de Píndaro se conservan dos sentidos del lexema φυά: o bien designa el físico en los mitos y la ocasión, o bien en el tercer componente formal del epinicio pindárico, la sentencia, funciona como un dativo causal (φυᾶ) asemejable a un uso adverbial que los escoliastas parafrasean como “φύσει”, “ἐκ / ἀπὸ φύσεως” o “ἐξ ἐνφυῖας” y que Eustacio (*Comm. ad Hom. Il. I.265.9-23*) denominó el “uso lírico”, distinguiéndolo del homérico y del trágico (Eur., *Or. 126*, μέγα κακόν).⁶

⁴ Las formas de φυά tienen una duración equivalente a un yambo (◡–) mientras que φύσιν equivale a un pirriquo (◡◡). Para esta última forma, tanto Homero como Píndaro evitan trabar la segunda sílaba, de manera que su realización permanece breve.

⁵ A comienzo de verso ([P. 8.44](#) y [N. 7.54](#)) y a fin de verso ([O. 1.67](#), [P. 4.235](#) y [[Pai. *XXI](#)] [Fr. 52u.12](#)), con un subconjunto a fin de estrofa ([N. 1.25](#) y [I. 7.22](#)) realizado por un descenso tonal, según se infiere del acento perispómeno (respectivamente φυᾶ, φυᾶς) distinguible del ascenso tonal prescrito por el acento oxítono del acusativo tradicional φυήν (una ubicación casi final, con clíticos, destaca en [HHAph. 201](#), ...εἰδός τε φυήν τε.).

⁶ En palabras de Le Meur-Weissman (2015:6-7): “Elles sont toutes au datif instrumental (de cause) en un emploi s'apparentant à un usage adverbial, et sont intégrées à une réflexion cherchant à expliquer les raisons du succès de certains hommes.”

V. El giro humanístico

V.1.a. El lexema φύσις y su recepción

Para analizar el sentido estricto de “físico”,⁷ conviene comenzar con el proemio de N. 6, una extensa sentencia célebre por su extrema generalidad:

Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφοτέρω· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα
δύναμις, ὥς τὸ μὲν οὐδέν, ὃ δὲ
χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος
μένει οὐρανός· ἀλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν
νόον ἦτοι φύσιν ἀθανάτοισι,
καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας
ἄμμε πότμος
ἄντιν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν.

Uno el de los varones, uno el origen de los dioses. De una única
madre respiramos ambos. [Nos] divide, toda distinguida,
una potencia: que uno [es] nada, mas el
broncíneo cielo su asiento siempre inamovible
mantiene. Sin embargo, en algo nos parecemos, con todo, o en un gran
intelecto o por cierto **en físico**, a los inmortales,
y aunque de día no [la] sepamos, ni por las noches,
nos trazó el destino
hacia qué meta correr.

Aunque la mayoría los epinicios pindáricos concluye con una sentencia que verifica la unidad entre ocasión de alabanza y mito, este la ubica al inicio (Vogel, 2016:30). La antístrofa alude al *laudandus* Alcímidas, incitando a ver una semejanza con las alternancias agrarias (tras una generación sin victoria), reflexionando brevemente sobre su nacimiento y su perecer, y volviendo a la ocasión con una nueva mención al vencedor. Es inusitada la abundancia de expresiones numéricas que se incluyen en este epinicio,⁸ elogio extensible al linaje Eácida, que cosechó un récord de 50 victorias.⁹ Píndaro “nunca dijo algo más profundo” que este proemio (Wilamowitz, 1922:398), el cual presenta al menos dos ambigüedades. En cuanto a

⁷ Fennell (1883:59) ofrece para ‘φύσιν’ la traducción aquí aplicada: “físico” (physique): “Pindar in these places includes beauty and strength as well as ‘stature’ for which *Oed. R. 740* is quoted. Note that μέγαν is emphatic. Only the finest specimens of humanity, which show likeness to divinity, are θεοειδής, θεοεικέλος”. También referido al cuerpo, Rumpel (1883:478) *natura corporis*, “natürliche Beschaffenheit” y Slater (1969:538) “nature (of the body): bodily form”. Siguiendo a LSJ, Chantraine (1999:1234) define: « forme extérieur ». Más recientemente, Le Meur-Weissman (2015:3) ha recuperado la raíz originaria, traduciendo por « physique ».

Por otra parte, Mezger (1880:415) argumenta en contra de las posiciones dualistas del escolio a la citada *Nemea* 6 (espíritu y belleza) y de Dissen y Mommsen (espíritu y cuerpo), *in beiden Fällen würde μέγας unpassend sein*, también impugna a Rauchenstein (Sentido y Fuerza) “denn gerade die δύναμις ist das Trennende (*cf.* v. 4)”. Su propuesta es “die Höhe der geistigen Bestrebungen und die Beschaffenheit des dem Menschen angeboren Wesens nebeneinandergestellt: in diesen beiden trägt der Mensch etwas Göttliches an sich”. Sobre este supuesto, Bury (1890:104) rechaza la interpretación netamente somática “φύσιν is not the bodily, as opposed to the mental nature”. Welch (1987:197) reseña que “Pindar and Aeschylus use *physis*, according to Lovejoy [1909], to connote visible characteristics or moral and intellectual qualities of men. [...] These uses indicate, Lovejoy says, the semantic change of *physis* from primal substance to ‘innate qualities’, to characteristics in general”.

⁸ Burnett (2005:157n.6). Las expresiones son: 1. ‘ἐν...μιᾶς’, 18. ‘πρῶτος’, 19. ‘πεντάκις’, 20. ‘τρεῖς’, 23. ‘τρεῖς’, 58. ‘πέμπτον ἐπὶ εἴκοσι’ y 61. ‘δύο’.

⁹ Privitera (2011:79-83) para la genealogía de los Basidas de Egina y su tradición atlética.



la primera, respecto del alcance de la unidad genealógica (1, Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος), la omisión del verbo motivó una querella exegética con abundantes exponentes y argumentos debatidos entre dos posturas polarizadas: dualistas (uno el γένος de los varones, uno [≠] el de los dioses), contra monistas (uno el γένος de los varones, uno [=] el de los dioses).¹⁰ De esta ambigüedad depende otra, coordinada por partículas disyuntivas que, entre los dos aspectos (4-5, ἢ μέγαν / νόον ἦτοι φύσιν), no definen por cuál nos parecemos a los inmortales. Ulteriormente, o bien esta disyunción es excluyente,¹¹ o bien la semejanza contempla ambos componentes, en diversas proporciones.¹²

De la misma sentencia, sin embargo, se sigue sin ambigüedades que el parecido se contempla desde la perspectiva del género mortal, en el cual el poeta se inscribe mediante la primera persona del plural (1, πνέομεν y 4, προσφέρομεν) y el pronombre personal (6b, ἄμμε). También se advierte que ἦτοι, inusualmente segundo en la coordinación disyuntiva,¹³ inclina la balanza en beneficio del físico como fundamento de la relación con lo divino.

¹⁰ La tesis de unidad se encuentra en el escolio a la *Medea* de Eurípides (*Sch. vet.*, 1224.1-5), que remonta la vinculación racional entre dioses y hombres hasta Homero, quien caracteriza a Odiseo como alguien “a Zeus, en mente, equiparable” (*Il.* 2.169, 407, 10.137, Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον). Seguidamente, transmite el verso quinto de Píndaro en una variante *extra metrum* y con el dorismo (ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν φύαν ἢ μέγαν νόον ἀθανάτοις). Pepin (1971:36-8) releva la recepción de autores tardíos, que constituyen evidencia para la tesis de unidad: Plutarco (*De Nobil.* 20.10 [vii.270.19 Bernardakis]), Temistio (6 [Φιλ.] 78a.4-5 [p. 93.4 Dindorf]), Clemente (*Strom.* 5.14.102.2 [ii.395.1 Stählin]), Eusebio (*Praep. Evang.* 13.675b [13.13.27.6-7]) y Estobeo (2.7.13.105 [2.121 W.-H.]). También en esta línea se inscriben los escolios de Tomás Magistro y su discípulo Demetrio Triclinio (s. XIII-XIV), que se remiten a escolios más vetustos (ἐκ τῶν παλαιῶν σχολίων) pero notando que el proemio procede a partir de un paradigma (τὸ προοίμιον ἐκ παραδείγματος). Entienden que dioses y hombres comenzamos a existir a partir de la misma tierra -Gea- (1.1-3, ἐκ μιᾶς ὑπάρχομεν γῆς) y al bien nacido y crecido (εὐφρὲς) de Alcímidas (τοῦ ἀλκιμήδου) el proemio lo avizora (ἄφορᾷ). Desde la dadora de todo (4.1-3, ἐκ πανδώρας -Gea-), sobre nosotros (ἐφ' ἡμᾶς) una raza se desarrolla (γένος προῆκται), pero según todas las obras de nuestra capacidad (κατὰ πάντα τὰ ἔργα τῆς δυνάμεως) diferimos de los dioses.

¹¹ Fennell (1883:59): “The *τοι* shows that the godlike physique is more common than the godlike mind”. Bury (1890:104): “the assumption of similitude in *φύσις* is less bold than a comparison of intellect”.

¹² Burnett (2005:155, 158 y n.8) y Lourenço (2011:71-2) consideran que son ambas.

¹³ Gerber (1999:47) advierte que Tomás Magistro, en un pasaje presumiblemente dedicado a esta *Nemea* (p. 175.6), llama la atención sobre el inesperado orden de las disyunciones, al que explica como un hápax motivado por el metro.

V. El giro humanístico

Se ha notado el influjo homérico en la comparación entre los hombres y la generación de las hojas ([Il. 6.146-9](#)) especialmente a partir de la antístrofa primera, que desarrolla una analogía centrada en la alternancia de los triunfos humanos y la alternancia que es propia de las cosechas, motivo que también vertebró la N. 11.

Pero también hubo interpretaciones que abandonan el separatismo esbozado en *Iliada*.¹⁴ En favor de la adopción de presupuestos hesiódicos, se destaca el origen común de dioses y hombres, que constituye el punto de partida para la *Teogonía* (v. 116) y también para el Mito de las Edades (*Op.* 108).¹⁵ Puesto que solo con Hesíodo resulta necesario el alcance genealógico en el uso de *φυή* ([IV.1.b](#)), el pasaje de Píndaro comparte el talante genealógico, que no está necesariamente presente en las comparaciones homéricas basadas en *φυή*. El recurso al imaginario hesiódico también queda comprobado por el empleo del término ‘*νόον*’,¹⁶ en cuanto suplemento antropológico para ‘*φύσιν*’, una combinación jamás establecida en Homero ni los *Himnos Homéricos*, que ofrecen por su parte instancias de ‘*φυήν*’ asociadas a varios componentes, muy especialmente a ‘*εἶδος*’.¹⁷ La negación del participio *εἰδότες* en el sexto verso justifica descartar la combinación físico-eidética, siempre en coordinación copulativa, a la vez que puede entenderse como una adhesión etimológicamente consecuente con la tradición de aedas homéricas, es decir, “no videntes”: *Ὅμηρος* < ὁ μὴ ὄρων ≈ οὐκ εἰδώς > οὐκ εἰδότες.

¹⁴ Lourenço (2011:69) aduce dos pasajes a propósito del separatismo iliádico: [Il. 5.440-2](#) cuando Apolo increpa a Diomedes y le dirige una severa admonición demarcando los límites entre dioses y hombres; *Il.* 12.322-8, en el momento que Sarpedón demuestra comprender la condición mortal, aun tras ser comparado, junto a Glauco, con dioses ([Il. 12.312](#)).

Contrariamente, un origen común a dioses y hombres es el punto de partida para el Mito de las Edades según Hesíodo [*Op.* 108, ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ’ ἄνθρωποι] (Gerber 1999:43-4). Como ya había comentado Mezger (1880:415) la “única madre” es identificable con Gea según *Th.* 116-7, donde figura también el asiento sempiterno (*Th.* 117 ≈ 128, θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ≈ *Od.* 6.42, θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ). Hesíodo menciona primera a Gea en la presentación de la genealogía divina (*Th.* 105, οἱ Γῆς ἐξεγένοντο) y se refiere a la “tierra madre de todas las cosas” (*Op.* 563, γῆ πάντων μήτηρ), precedida por la mención de noches y días (562, νύκτας τε καὶ ἡμέρας) también presentes en la estrofa pindárica.

¹⁵ Gerber (1999:43-4), Lourenço (2011:69) y Vogel (2016:32).

¹⁶ Lourenço (2011:70) a propósito del μέγας νόος: “again a Hesiodic expression (*Theog.* 37), but one which Hesiod applied only to Zeus”. Nótese que la contraparte para ‘*φυήν*’ es ‘*νόημα*’ en las dos comparaciones bien conservadas del beocio ([Op. 129](#) y [Sc. 88](#)).

¹⁷ [Il. 2.58](#), [22.370](#), [Od. 6.16](#), [152](#), [HHaph. 201](#). También en Hesíodo, [Th. 259](#) y [Fr. 229.16](#).



Como precedente de la asimilación a la divinidad, en el *Himno Homérico a Afrodita* 5 la diosa transfiere el término “φύσιν” desde el ámbito de los dioses hacia la raza humana ([III.1.a](#)), como sucede en Esqueria ([II.1.a](#)). En la *Odisea*, φύσις también tematiza este vínculo con un elemento extraído de la tierra (1-2, ἐκ μιᾶς... ματρὸς *cfr.* [Od. 10.303](#), ἐκ γαίης). La segunda y última ocurrencia de ‘φύσιν’ en la obra de Píndaro indica separación, atribuida a un gigante hijo de Poseidón, Orión (*I. 3/4.66-9*):

χρή δὲ πᾶν ἔρδοντ' ἀμαυρᾶσαι τὸν ἐχθρόν.
οὐ γὰρ φύσιν Ὀριωνεΐαν ἔλαχεν·
ἀλλ' ὀνοτὸς μὲν ἰδέσθαι,
συμπεσεῖν δ' ἀκμῇ βαρύν.

Es necesario, haciéndolo todo, destruir al enemigo.
Pues no le tocó **el físico de Orión**,
sino verse despreciable
y caer en la lucha, pesado.

Los escolios recurren a σῶμα para esclarecer el sentido de “φύσιν”.¹⁸ Con la única φύσιν adjetivada, Píndaro se refiere a la apariencia del pugilista efectuando un contraste con el gigante.¹⁹ Como en el proemio analizado, hay una relación de contradicción con el hombre. El pasaje da inicio al epodo, evocando un paradigma para la sentencia anterior, de carácter venatorio, tomando como modelos el θυμός de los leones y la μῆτις de la zorra (vv. 63-5), puesto que Orión era un cazador aun en el inframundo (*Od. 11.572-5*).

¹⁸ Los escolios antiguos (*Sch. vet. I.IV. 83a.1-b.9*) explican el contraste por el hecho de que Meliso no era “inmenso” (a.2, ὑπερμεγέθης), sino lo contrario, según la visualización de su cuerpo (a.3, κατὰ τὴν τοῦ σώματος ὄψιν), a diferencia de quienes cuentan que Orión era inmenso. En este sentido, el escolio b reporta *Od. 11.309-10*, también observa el componente eidético y somático (b.5, εἰδὼς κατὰ τὸ σῶμα). Según el compendio *vet et rec.*, φύσιν se refiere a la forma y al cuerpo (*I.V.83.1, Τὴν μορφήν καὶ τὸ σῶμα*).

¹⁹ Fennell (1883:157) había agregado la valoración estética: “Orion was handsome as well as gigantic”, para lo cual Rumpel (1883:478) y Slater (1969:554) remiten a *Od. 11.310*, siguiendo a los escoliastas.

V. El giro humanístico

V.1.b. El lexema *φυά* y su recepción (*φυάν* y *φυᾶς* [descripciones])

La aplicación del término sobre un niño con una naturaleza física determinada preexiste en el [HHer. 330-1](#). El fragmento 52u provee un ejemplo referido a otro semidiós, el recién nacido Heracles: “[...] con la mano, de sus miembros el bordado / pañal se arrancó y reveló **su físico** / ...desde sus ojos un resplandor remolineó.” (Fr. 52u. 11-3, [...] χειρὶ μελέων ἄπο ποικίλον / σπά]ργανον ἔρριψεν **ἑάν** τ' ἔφανε **φυάν** / ...ὀμμ]άτων ἄπο σέλας ἐδίνασεν.).²⁰ La obra, que habría sido elaborada para los argivos o para los tebanos (D'Alessio, 1997:38), está incluida en el papiro *Oxyrhynchus* 2442, manuscrito que coleccionaba, al menos, *Himnos*, *Peanes* y *Píticas*, pero pequeñas porciones fueron conservadas también en el *Oxyrhynchus* 1792.²¹ La reacción del bebé acechado por serpientes es el contenido de los pocos versos supervivientes de este fragmento, antes que un peán [*XX],²² más probablemente un *prosodion*.²³

²⁰ Hay herencia hesiódica en la designación de Heracles mediante este término ([Sc. 88](#)).

²¹ Papiro publicado por Hunt (1922:86-98). En cuanto al fragmento citado, las superposiciones son: Fr. 31 = XX 6-10; Fr. 139 = XX 16-9.

²² Debemos a J. G. Schneider (1776) la primera edición de los fragmentos pindáricos publicados por separado. El fragmento está ausente en Snell (1955), pero en Snell-Maehler (1987 *fr.* 52u) el asterisco [*XX] indica que la pertenencia al género es conjetural, según el uso establecido desde la edición crítica de Teubner, que había incorporado un cuantioso conjunto de fragmentos publicados en 1961, cuando ya Lobel (1961:51) dudaba acerca de que fuera un peán. D'Alessio (1997:35-7) rechaza la hipótesis de pertenencia a un libro de peanes bajo las siguientes consideraciones: i) el mitema pudo haber sido tratado en diferentes contextos, de hecho en *N.* 1.35ss; ii) hay contigüidad con el *Peán* *XXI que exalta a Hera y ostenta características procesionales bien definidas; iii) ni *XX ni *XXI satisfacen la definición pindárica de un peán esbozada en Fr. 128c, que consiste en consagrarse a los hijos de Leto; iv) el *epiphthegma* ‘ἱήϊε’, presente en *XXI (3, 11, 19, 25), no bastaría para que el responsable de la clasificación, probablemente Aristófanes de Bizancio, lo hubiese considerado un Peán.

²³ D'Alessio (1997:37-8) propone la hipótesis de pertenencia a un libro de *Prosodia*, esgrimiendo argumentos prolongados al total de (pseudo)peanes del *P. Oxy.* 1792: i) el manuscrito preserva del *Peán* VI solo la tercer tríada, la cual tuvo una transmisión independiente como *Prosodion* y presenta una colometría diferida a su versión peánica; ii) excepto el XII, no hay otro poema cuya clasificación como peán esté sugerida en el contenido; iii) si fuesen todos peanes, sumados a los ya consabidos (I-VI, VII, VIIb, VIIc, VIId, VIII, VIIId, IX, X (a), (b), pertenecientes a *P. Oxy.* 841 o “London Papyrus”), excederían la cantidad admitida en una edición antigua; iv) en *XII(a), *XIV, *XV y *XXI hay evidencia interna que hace probable su performance durante alguna procesión; v) en los otros poemas no hay nada que atestigüe en contra de esta clasificación, es decir, considerados como *Prosodia*.



En un epinicio, una vez devenido héroe, Heracles implora a Zeus solicitándole el nacimiento de otro héroe, pero mortal. Así dice, alzando una copa decorada con oro en torno a la mesa de Telamón (*I.* 6.42-9):

[...] 'Εἵ ποτ' ἐμᾶν, ὦ Ζεῦ πάτερ,
θυμῷ θέλων ἄρᾶν ἄκουσας,
νῦν σε, νῦν εὐχαῖς ὑπὸ θεσπεσίαις
λίσσομαι παῖδα θρασὺν ἐξ Ἐριβοίας
ἀνδρὶ τῷδε ξείνον ἄμὸν μοιρίδιον τελέσαι·
τὸν μὲν ἄρρηκτον φυάν, ὥς-

περ τόδε δέρμα με νῦν περιπλανᾶται
θηρός, ὃν πάμπρωτον ἀέθλων κτεῖνά ποτ' ἐν Νεμέᾳ
θυμὸς δ' ἐπέσθω.' [...]

[...] “Si alguna vez, oh padre Zeus,
deseándolo en el ánimo mis imprecaciones escuchaste,
ahora a ti, ahora bajo plegarias divinas
te ruego conceder a este varón un hijo corajudo de Eribea,
un huésped mío destinado.

¡Que a él, **invulnerable en físico** -como

esta piel ahora me rodea
de una bestia que, primero de todos los premios, maté una vez en Nemea-,
el ánimo [lo] acompañe!” [...]

En el desarrollo de la literatura griega, la vida de Áyax está signada por plegarias dirigidas a Zeus.²⁴ La plegaria pindárica, que pide por su nacimiento, consta de dos partes separadas por un punto alto en el verso 46. La distinción está resaltada por el efecto de un quiasmo temporal, en la distribución especulada entre ‘ποτ[ε]’ y ‘νῦν’ (42, ποτ[ε] / 44, νῦν... νῦν / 47, νῦν / 48, ποτ[ε]).²⁵ La primer parte de la plegaria encomienda al niño; la segunda lo determina en dos componentes: el físico (47, φυάν) y el ánimo (49, θυμός).²⁶ Este último componente es compartido con Zeus, reconocible en su valor volitivo dentro de la plegaria (43, θυμῷ θέλων). El otro componente, corporal, es comparado a la piel del León de Nemea, una

²⁴ La plegaria del Áyax homérico resulta en el efecto material de disipar la niebla dentro del campo de batalla (*Il.* 17.645-7). En la reelaboración de Sófocles, una neblina obstruye el juicio al héroe, quien avergonzado por sus destrozos contra los aqueos emite una plegaria antes de suicidarse (*Ai.* 823-65). Áyax nace como resultado de una plegaria en la obra de Píndaro, en el poema homérico se luce con una plegaria de implicancias decisivas dentro del campo de batalla y finalmente, en la versión trágica, luego de implorar a dioses y fuerzas naturales se quita la vida.

²⁵ Siguiendo el modelo de la segunda plegaria de Crises a Apolo: *Il.* 1.451-6. En 1.455-6, Crises recupera el presente (νῦν) diciéndolo dos veces, como un prototipo de autorreferencia a la ocasión, que supone haber sido previamente oído por el dios (1.453 en referencia a la primera plegaria de 1.37-42).

²⁶ El escolio (*I.* 6.67b.1-7) recurre al dualismo psicosomático (ψυχή-σῶμα). El dualismo θυμός-φύη se encuentra en la secuencia de acercamiento inicial en el Episodio de Nausícaa. En un primer momento, Odiseo tiene θυμόν (*Od.* 6.118), pero a la luz del contrapunto con Nausícaa y su naturaleza cuasidivina, cuando resulta asimilado al león, se replica la iliádica *aristeia* de Sarpedón con la notable sustitución de ‘θυμός’ por ‘γαστήρ’ (*Il.* 12.300, κέλεται δέ ἐ θυμός; *cfr.* *Od.* 6.133, κέλεται δέ ἐ γαστήρ) (Magrath, 1982:207-8 y Fornaro, 1995:130). Odiseo atribuye θυμός a las muchachas poco después (*Od.* 6.155).

V. El giro humanístico

bestia,²⁷ de modo que el término ‘φυάν’ no resulta privativo del ámbito humano e, incluso, persiste más allá de la vida biológica.²⁸ En efecto, se aplica a un físico en condición *post mortem*, cuya conservación está garantizada por ser “invulnerable” (47, ἄρρηκτον φυάν).²⁹ Pero ‘φυάν’ también alude a la corporalidad deseable para el guerrero, aún en una instancia prenatal. La alusión física al futuro Áyax, inexistente en el presente reiterado de la plegaria, excede el período de la vida biológica por el reverso, con atención a un quiasmo temporal que invita a invertir el pasado frente a un punto específico del presente: aquel que, incluso de manera performativa, proyecta un nuevo ente por nacer.

Al igual que ocurre en el *Himno a Hermes*, la configuración física del niño se adecuará a su función: para el dios ser heraldo (331, φυὴν κήρυκος ἔχοντα), para Áyax, ser un guerrero valeroso. La transferencia efectuada desde el ámbito divino hacia el humano no se limita a estadios de desarrollo cercanos al nacimiento. Aún apegado a la semántica corporal y a la vegetal, Píndaro destaca la ‘φυάν’ en otro momento de la vida humana, el momento más floreciente para otro hombre mítico (O. 1.67-71):

πρὸς εὐάνθεμον δ' ὅτε φυάν
λάχναι νιν μέλαν γένειον ἔρεφον,
ἐτοῖμον ἀνεφρόντισεν γάμον
— Πισάτα παρὰ πατρὸς εὐδοξον Ἴπποδάμειαν
σχεθέμεν. [...]

Ante la **flor de la edad** cuando **en su físico**
las barbas el negro mentón le cubrían,
preparado pergenió su matrimonio:
junto a Pisa, del padre, a la ilustre Hipodamía
obtener. [...]

²⁷ En contrapartida, el representante animal enviado por Zeus como signo de buen augurio es un águila (50, αἰετόν) que motiva la etiología pindárica para el nombre de Áyax. Sófocles lo representa como epónimo de sus interjecciones de lamento: “Ay, ay” (*Ai.* 430-1, Αἰᾶϊ).

²⁸ Como en [II. 22.370](#), recién muerto Héctor, la única vez en el poema que el narrador habla de un físico, tematizando los alcances tanáticos de la φυή.

²⁹ Hay un posible precedente en *HHaph.*: “Pero de arriba yacían pieles de osos y de leones de hondos rugidos.” (158-9, αὐτὰρ ὑπερθεν / ἄρκτων δέρματ' ἔκειτο βαρυφθόγγων τε λεόντων). El detalle escénico está contrapuesto a la vitalidad con que Afrodita avanzaba acompañada por manadas de osos y leones (vv. 68-74).



Los escolios apelan a expresiones semejantes para dilucidar el verso 67, referido al florecimiento juvenil.³⁰ El término es aplicado a Pélope una vez reenviado fuera del Olimpo, tras apartarse el poeta (52, ἀφίσταμαι) del mitema presentado hasta el fin de la antístrofa B, debido al espanto que provocaba la ingestión de un niño por parte de los dioses denotando sufrimiento y muerte.³¹ Según la reversión positiva, además de indicios fenotípicos en su aspecto facial, la madurez también induce a Pélope a pensar cómo conformar un matrimonio (69, ἀνεφρόντισεν γάμον).³² El pasaje da fin a la estrofa Γ, iniciada con vocabulario derivado de extremidades corporales: palma y pie (59, ἀπάλαμον [< παλαμ-] ...ἐμπεδόμοχθον [< ποδ-]).³³ El verso referido al físico repite, al inicio y al final, la secuencia vocálica y acentual ‘ὀ-ε-υ-ά’ con duración equivalente (67, πρὸς εὐάν- ≈ ὅτε φυάν). Mediante φυά se precisa el momento floreciente de la vida, *circa adolescentiam* (Rumpel, 1883:477), propicio para la victoria que, asistido por Poseidón, Pélope logra en la carrera de carros asentando una etiología para la institución de los Juegos Olímpicos.

Existe otro epinicio que destaca los atributos físicos de un vencedor, pero no ya en el desarrollo mítico, sino actualizando la referencia hacia un atleta real, un vencedor en el momento preciso que se explicita la ocasión. La *I.* 7 no refiere a la naturaleza inmersa en un mito, luego de un catálogo de interrogantes acerca de episodios

³⁰ En *Sch. vet. O.1*, 109 a.1-c.3 se consigna el florecimiento del acmé (a.1-2, ἀκμῆς ἀνθηρὸν) y el florecimiento (b.1-2, ἀνθηρὰν) en su implicancia juvenilista (ἡλικίαν), destacando como indicio la barba. En *Sch. et gl*, Germano entiende el florecimiento (1, ἀνθηρὰν) como configuración del cuerpo (1-2, διάπλασιν τοῦ σώματος), buena disposición (2, εὐθεσίαν) y composición de los miembros (3, συνθεσίαν τῶν μελῶν); la glosa (109, G1) apela al florecimiento (ἀνθηρὰν) como un buen florecimiento († εὐανθῆ, θαλεράν) y a la juventud (ἡλικίαν).

³¹ Race (1989:195-6) esto es, el tipo de incursiones morbosas regularmente abandonas por el poeta para proceder a la corrección del mito.

³² La boda, última palabra de la estrofa (69, γάμον), está reforzada por responsión en la antístrofa (80, γάμον). Sobre la dimensión social del matrimonio evidenciando condiciones óptimas en cuanto al físico, tal era la condición de la princesa Nausícaa, bien predispuesta al matrimonio (*Od.* 6.25-40), previamente asimilada a una diosa por el narrador (*Od.* 6.15-7) y posteriormente por el protagonista (*Od.* 6.149-52) que destacan su ‘φυήν’. Odiseo también la compara con un retoño (ἔρνος) y al coro con una flor (θάλος).

³³ Chantraine (1999:852 y 867).

V. El giro humanístico

mitológicos concernientes a Tebas (vv. 1-15),³⁴ pues el poeta declara un estado de amnesia (vv. 16-7), y los mortales permanecen desmemoriados de (I. 7.18-22):

ὁ τι μὴ σοφίας ἄωτον ἄκρον
κλυταῖς ἐπέων ῥοαῖσιν ἐξίκηται ζυγόν·
κόμας' ἔπειτεν ἀδυμελεῖ σὺν ὕμῳ
καὶ Στρεψιάδα· φέρει γὰρ Ἴσθμοι
νίκαν παγκρατίου, **σθένει τ' ἔκπαγλος ἰδεῖν τε μορ-**
φάεις, ἄγει τ' ἀρετὰν οὐκ αἰσχίον **φύας**.

aquello que no alcance de la sabiduría la cima en flor,
por audibles corrientes de palabras engarzado.
Haz un *kómos* a continuación, con dulcísimo himno
también para Estrepsíades. Lleva, pues, en el Istmo
la victoria del pancracio, **por su fuerza grandioso de ver,**
de buena figura, porta una virtud no peor que su **físico**.

Explicada en los escolios,³⁵ esta es la única vez que 'φυά' designa a un *laudandus* humano e histórico: el pancraciasta Estrepsíades es el único vencedor del *corpus* privilegiado con una referencia a su físico. Para superar las barreras del olvido, mediante una estética muy vívida, Píndaro inicia una escalada alusiva a los sentidos, comenzando por una autorreferencia a la labor poética manifiesta en la figura de la flor.³⁶ Culminando la progresión sensualista, el último verso cristaliza en el centro de la escena la descripción visual del vencedor. La ostensión del cuerpo flamante del atleta completa para la audiencia una potente sinestesia especialmente audiovisual, un clímax para la exaltación física del hombre. En este preciso punto, el poeta trasciende hacia un componente inobservable de la persona de Estrepsíades, hacia su virtud. Píndaro identifica su propio discurso con un curso acuífero (19), pero para la captación física destaca particularmente el sentido de la vista, con la semántica intelectualista involucrada en el verbo "ἰδεῖν" (conocer).

³⁴ Race (1989:66-8) para un análisis estructural del catálogo.

³⁵ Según *Sch. vet.* (I. 7.30a.1-3) la valoración se entiende sobre el conocimiento respecto de la belleza (1-2, ἡ γνώμη τοῦ κάλλους), distinguibles en Homero (2-3, *cfr.* *Od.* 17.454, εἶδεῖ καὶ φρένες). El escolio b recurre al dualismo psicosomático (I. 7.30b.1-2, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρετὴν... τὴν τοῦ σώματος εὐμορφίαν). Del escueto escolio conservado en *vet. et rec.* se rescata I. 6(7).25.1, interesante por la identificación entre σοφία y ποιήσις, habitual entre los escoliastas.

³⁶ De inmediato, en el verso siguiente es aludido el oído (19, κλυταῖς ἐπέων ῥοαῖσιν ἐξίκηται ζυγόν) y a continuación se yerguen las dos formaciones musicales, el *kómos* y el himno (20, κόμας'[ε]... ὕμῳ). Rodeada por esta ornamentación, la musicalidad queda centralizada en una predicación que destaca el dialecto dórico local (ἔπειτεν ἀδυμελεῖ), combinando la experiencia sensorial con un calificativo habitualmente extrapolado del ámbito gustativo, aunque también del olfato ya insinuado en la punta de la flor: la dulzura ubicada en el núcleo de la estrofa. El aroma floral -concentrado en el gineceo, cima (ἄκρον) de la flor-, una resonancia fluvial y la dulzura melódica son algunas manifestaciones sensoriales (respectivamente: olfato, oído y gusto) mediante las cuales la estrofa despliega su propia identidad.



V.1.b.' El lexema φύα y su recepción (φυᾶ [definiciones])

La exhortación a ver (ἰδεῖν) es la seleccionada para conocer una φύα. Acaso sea esta la esencia de la σοφία pindárica, por definición (O. 2.85-8):

[...] ἐς δὲ τὸ πᾶν ἐρμανέων
χατίζει. **σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ**
μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσίᾳ κόρακες ὥς ἄκραντα γαρυέτων
Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον·

[...] Para la totalidad, de intérpretes
se precisa. **Sabio aquel que muchas cosas conoce por naturaleza.**
Los aprendices, como dos impetuosos
cuervos con verborragia, que canten cosas impotentes
delante del ave divina de Zeus.

Hay un paralelismo con [\[Inc.\] Fr. 141.1-2](#), analizado en detalle en [V.1.c](#). Aristófanes caricaturiza la sabiduría naturalista: “De ánimo poético es por naturaleza” (Nub. 877, θυμόσοφός ἐστιν φύσει) y, en una invocación, “Oh, los más sabios por naturaleza,...” (Ran. 700, ὦ σοφώτατοι φύσει,...). El modelo fue reelaborado por Horacio en un epinicio dedicado a Druso (Odas IV 4.29-36). Este pasaje ha merecido especial atención por parte de la crítica pindárica desde la Antigüedad.³⁷

³⁷ Como confirmación de la expresión “πάντα τῇ φύσει”, la cita de vv. 86-8 consta al final de la biografía pindárica conservada en el dañado *P. Oxy.* 26.2438.44-7, escrita por un autor anónimo (III-II a.C.[?]). Elio Aristides (s. II), quien redactó un libro antiplatónico en defensa de la retórica (Jebb p. 28.15-8), cita tras otras autoridades poéticas pasajes de Píndaro para probar la relevancia de la naturaleza en el dominio de la poesía y extender sus ventajas sobre el arte del orador. Considera esta sentencia una revelación proveniente de su propia naturaleza y de la Musa (τῆς αὐτοῦ φύσεως καὶ Μούσης) y compara su voz con la de Esténtor, heraldo iliádico de volumen extraordinario (*Il.* 5.785-6). Mientras los aprendices toman los saberes de otros (παρ' ἄλλων εἰληφόντων), el sabio-poeta es “por naturaleza vencedor y a partir de un dios” (φύσει νικῶντα καὶ ἐκ θεοῦ).

Según los escolios (*Sch. vet.* O. 2.154) el poeta (σοφός) es por naturaleza muy experto e inventivo (a.1-2, ὁ τῇ φύσει πολὺπειρος καὶ εὐρετικὸς), el por esencia poeta (a.2, ὁ τῷ ὄντι σοφός) y no quien tiene todo enseñado (2-3, καὶ μὴ πάντα διδασκὰ ἔχων). El escolio b señala el carácter gnómico y provee otras definiciones relativas al poeta: la mayoría de las cosas conoce a partir de su naturaleza (b.2, ὁ πλεῖστα ἐπιστάμενος ἐκ φύσεως), por naturaleza tiene por delante algo (ὁ φύσει πρὸς τι ἔχων) y más respetable que los aprendizajes es la naturaleza (b.4, πρεσβύτερα τῶν μαθημάτων φύσις). 154 c. considera que los cuervos aluden a Baquilides, porque él habría devenido su antagonista y en el siguiente lema extiende la rivalidad también sobre Simónides.

Bajo la entrada jónica φυή, Manuel Moscópulo entiende la referencia en términos estrictamente físicos, como el incremento del cuerpo (*Sch. et gl. in O.* 2.155.1-2, ἡ ἀναδρομή τοῦ σώματος) y reemplazante del clásico φύσει (≈ 149-159.5-6 [154]). La glosa, que advierte la autorreferencia, parafrasea en primera persona haber aprendido muchas cosas “que de casa y no de un aprendizaje adquirí y manejé” (155.g.3-4, ἃ οἶκοθεν καὶ οὐκ ἀπὸ μαθήσεως ἐξεῦρον καὶ ἐμχανησάμην.). De *Sch. vet. et rec.* (O. 2.149-180.5-6), interesa la caracterización del σοφός en los términos cognitivos ‘ἐπιστάμενος καὶ γινώσκων’ y la paráfrasis de φύσει por ἀπὸ φύσεως.

Eustacio lo cita a propósito del sueño de Néstor (*Comm. ad Hom. Il.* I.265.20-2), advirtiendo la diferencia del sentido homérico respecto del lírico, que es autoaprendido (αὐτομαθῆ) y de ánimo poético (θυμόσοφον). Junto con esta sentencia pindárica, en el siguiente libro y a propósito del epíteto θυμολέοντα aplicado a Aquiles (*Il.* 451.21-4 sobre *Il.* 7.228), el arzobispo lo vincula con el símil leonino de Odiseo, al que interpreta no fundamentado en lo físico, sino en lo anímico (ὁ μὴ φύσει λέων, ἀλλὰ θυμῷ). Finalmente, la condición del aedo itacense Femio, que más adelante se revelará un autodidacta guiado por la Musa, se hace comprensible a la luz del *dictum* pindárico (*Comm. ad Hom. Od.* I.39.30-1, sobre *Od.* 1.155). El gramático Estéfano (s. XII [?]) integra la referencia homérica a Femio en cuanto autodidacta con la rivalidad contra Simónides y Baquilides pretendida en los escolios subsiguientes (*In Art. Rhet. comm.* 278.22-32 [1365 a 29-30]; *Ars Rhetorica* de [Pseudo]Longino también había reproducido la cita pindárica, con φύσει [Walz p. 570.18]).

V. El giro humanístico

No resultó unívoca la precisión semántica del dativo ‘φυσῶ’, la forma más recurrente en este *corpus*, inexistente en la épica, la himnodia y los textos hesiódicos. Para el dativo, la lexicografía consigna ‘nature’ (Slater, 1969:537). En este pasaje, considerado un antecedente para la concepción del genio en la poesía del romanticismo alemán, se ofrece una reflexión sobre la condición del poeta-sabio. En principio, podría considerarse un sentido locativo (“Sabio es el que muchas cosas vio en la naturaleza”), siendo la naturaleza el modelo observado por el sabio,³⁸ a la manera de los físicos. Una lectura tal de este pasaje, con la consecuente concepción de la praxis poética, halla un asidero sobre la abundante cantidad de metáforas pindáricas inspiradas en el entrecruzamiento de los cuatro elementos, las alternancias agrarias (especialmente N. 6 y N. 11) y en la esfera biológica, tanto del mundo vegetal, como del animal.³⁹ El propio pasaje provee un ejemplo del recurso al imaginario animal, estableciendo entre distintas aves una comparación que, al mismo tiempo que ilustra la definición del poeta-sabio, la satisface, porque demuestra inmediatamente cumplir con aquello que, en sus propios términos, lo determina como tal: conocer o saber por (haber visto en) la naturaleza.

Si, alternativamente, ‘φυσῶ’ se considera dentro del mismo campo de sentido verificado hasta el momento, a saber, en el dominio somático, ¿podría este dativo instrumentar la experiencia física a través del cuerpo (“Sabio es el que muchas cosas supo por su físico”)? De acuerdo con esta lectura, en la definición del sabio la dimensión física se consolida con su contraparte intelectual (es εἰδώς), en la medida en que la vista desempeña un papel fundamental entre los sentidos y permite una articulación que va del conocimiento visual a un conocimiento más allá de lo observable, como se ha visto en la cita anterior sobre la virtud y como se verá en el desarrollo filosófico: para Aristóteles εἶδος es la definición preferida de φύσις en la

³⁸ Al menos desde Mezger (1880:166), se encuentra la explicación *ad loc.* según la cual Píndaro aprecia aquí la naturaleza extensa [Naturanlage], interpretación que también aplica a [O. 9.100](#) y [N. 1.25](#).

³⁹ Véase [V.3](#).



Física, y el hombre desea saber (εἰδέναι) por naturaleza (φύσει), apelando a la sensibilidad como prueba, al inicio mismo de la *Metafísica*.

Como se interprete φυᾶ, con el sentido de “naturaleza” o el de “físico”, como un giro adverbial inusitado en la poesía (respecto de φωνή), causal o locativo -no son interpretaciones excluyentes-, el pasaje ofrece una reflexión sobre la propia condición del poeta, de resonancias heraclíteas.⁴⁰ La figura del σοφός está construida por oposición. En la morfología participial se predica, de un sabio singular, el calificativo de carácter perfectivo ‘εἰδώς’ (“que ya vio”) con valor resultativo (“que conoce”), confrontado a la pluralidad de quienes transitan un proceso de aprendizaje (μαθόντες). La diferencia numérica, luego, queda retratada en la analogía ornitológica: es única el ave de Zeus frente a dos cuervos. Finalmente, ‘φυᾶ’ coincide en caso con ‘παγγλωσσία’, terciando ambos tipos de conocimiento, privilegiando al primero.⁴¹ Se ha conjeturado una oposición ante los sofistas, quienes pretendían posible enseñar cualquier σοφία a cualquier persona, lo que evidencia el supuesto común de una naturaleza que, siendo necesaria, no garantiza el éxito porque coopera con la ejercitación según Protágoras ([Fr. 3](#)).⁴²

⁴⁰ En el Fr. 112 de Heráclito: “Ser prudente, la virtud máxima, y la σοφίη, decir verdades y hacer cosas perceptibles según la naturaleza” (σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας). Cfr. *Dial.* 8.2, καὶ πρῶτον μὲν ὁ περὶ φύσιος τῶν πάντων εἰδώς, πῶς οὐ δυνασεῖται περὶ πάντων ὀρθῶς καὶ <τὰν πόλιν διδάσκειν> πράσσειν;

⁴¹ Le Meur-Weissman (2015:7): “L’opposition marquée par le δέ adversatif souligne le contraste entre un savoir naturel (φυᾶ) et un savoir acquis (μαθόντες)”. Carlisky de Pozzi (1966:17) considera que se trata de una “autorreflexión cuyo contenido es la superioridad del saber innato sobre el adquirido [...]. Ahora está claro cuál es este saber: es el que se refiere a τὸ μέλλον, es la revelación sobre lo que espera al hombre después de la muerte, y es también el saber sobre la vida misma en cuanto resulta iluminada por aquella revelación”. Así también Torres (2007:300-1): “Desde el punto de vista del sentido, el mito adquiere su valor fundamental: es la revelación del poeta sobre τὸ μέλλον, que se explicita en el mito introducido por ὅτι la que, más allá de la riqueza, las virtudes y el triunfo en Olimpia, le dará a Terón la posibilidad de ser un bienaventurado”. Vogel (2016:45.n72) advierte que, frente a la ignorancia humana con respecto al porvenir mundano (*O.* 12.5-12, *N.* 6.6-7, 11.42-6, *O.* 13.103-5), la *Olimpica II* supone una vía válida para el conocimiento del futuro (p. 46.n77).

⁴² Le Meur-Weissman (2015:18n.47).

V. El giro humanístico

La estrofa empieza tematizando el asesinato de Héctor, escena metapoética de la *Iliada* (L3), y luego el propio poeta presenta sus palabras como flechas parlantes, lo que evoca la escena metapoética de Nausícaa en *Odisea* (II.1.a). Los cuervos, en cuanto carroñeros, son indicios de muerte, y respecto de la estrofa anterior marcan una responsión con la pena *post mortem* para los injustos, imposible de ver (67, ἀπροσόρατον ≠ εἰδώς), pero el águila divina indica vitalidad (I. 6.49-54).

La prosodia evidencia el talante mimético. La invectiva contra los cuervos realiza fonéticamente los graznidos juntando guturales con vocales posteriores (87, παγγλωσσία κόρακες ὥς ἄκραντα γαρυέτων), generando en casi todas las sílabas una cacofonía homogeneizante y lineal, constituyendo una onomatopeya. El verso 88 también imita el canto del águila -de ataque cuasi fricativo y tono descendente en el cierre- configurando otra onomatopeya, de disposición anular (Διὸς ≈ θεῖον). En complemento con la analogía aviaria, la sentencia adquiere su punto máximo incrementando el espectro desde el origen de un poeta individual hasta el origen del canto como tal, como resultado de emular emisiones de aves.⁴³ En otras palabras, la analogía actualiza una etiología.

La jerarquía naturalista está explicitada en otra *Olímpica* (O. 9.100-4):

τὸ δὲ φυῆ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδασκαῖς
ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος
ῥοῦσαν ἀρέσθαι·
ἀνευ δὲ θεοῦ, σεσιγαμένον
οὐ σκαιότερον χρεῖμ' ἕκαστον·

Lo que [es] por naturaleza, lo más poderoso totalmente. Muchos
con virtudes enseñadas por los hombres,
se abalanzan a alzar la gloria.
Más que sin la divinidad,
no [resulta] más inhábil, silenciado, cada bien.

La oposición cognitiva entre naturaleza y enseñanza, en estos términos, también se encuentra en Eurípides (*Hipp.* 79-80). Al igual que el anterior, este pasaje tuvo una atenta recepción entre literatos y escoliastas.⁴⁴ La naturaleza pindárica supera,

⁴³ Cfr. *Od.* 19.518-23, Alcmán, Fr. 40P (= 140C) y el origen de la música según Lucrecio (*DRN* 5.1379-81ss). Acerca del canto lírico como emulación del canto de las aves, Bonnaffé (1987:33-44).

⁴⁴ El retórico Hermógenes (s. II-III), en la introducción de περὶ ἰδεῶν, considera las condiciones de un buen orador, en cuya formación resulta “lo más poderoso, pues, si también las cosas de la naturaleza se pudieran tomar” (I.1.19-20, κράτιστον μὲν γὰρ εἰ καὶ τὰ τῆς φύσεως συλλαμβάνοιτο). En su comentario a este principio, Siriano de Alejandría (s. IV-V) cita la primera oración de la sentencia pindárica (*Comm. Her.* π. ἰδεῶν p.5.1-2)



por su poder (κράτιστον ἅπαν), el máximo atributo de Zeus (*Il.* 8.17 [≈ 20.243], θεῶν κάρτιστος ἅπάντων). La distinción privilegia lo natural (100, φυᾶ) frente a las virtudes (101, ἀρεταῖς). Esta jerarquía, liderada por un elemento singular (100, τὸ δὲ φυᾶ), se impone frente a una multiplicidad de hombres con virtudes enseñadas (101, διδασκταῖς).⁴⁵ La potencia natural está ausente en los cantos de los aprendices (κράτιστον *cfr.* [O. 2.88](#), ἄκραντα γαρυέτων) y, además, la cuarta y última antístrofa a la cual pertenece la cita apelando a la divinidad entabla una confrontación con el contenido de la segunda estrofa, a saber, que blasfemar constituye una sabiduría enemiga (*O.* 9.38, ἐχθρὰ σοφία).

El condicionamiento natural, sin embargo, no deviene en un estereotipo de humanidad para todos los hombres. Por el contrario, la diversidad en cuanto a las aptitudes y originalidades humanas es un principio rector de la naturaleza pindárica, que se resuelve en una comprensión colectiva de la felicidad: **“Por naturaleza, diferimos cada uno en provisión recibiendo / uno unas cosas, otras cosas otros. Imposible resultar el único / que alcanza la felicidad completa...”** (*N.* 7.54-6, φυᾶ δ' ἕκαστος διαφέρομεν βιοτὰν λαχόντες / ὁ μὲν τά, τὰ δ' ἄλλοι

y aporta un perdido pasaje sobre retórica, que atribuye a Epicuro. Libanio (s. IV) se declara seguidor del decreto emblemático de Píndaro *περὶ τῆς φύσεως* (*Or.* 64.46.1-3, ἐγὼ γὰρ καὶ τῇ Πινδάρου ψήφῳ περὶ τῆς φύσεως ἔπομαι κράτιστον αὐτὴν ὀριζομένη πανταχοῦ...). También el historiador Aniceto de Konia (s. XII-XIII) parece haber tenido en cuenta una distinción fundamentada en este pasaje, ya que en contexto biográfico y de manera inusitada recurre a la forma dórica (*Hist.* = Χρονικὴ διήγησις, *Reign Man.* 1, pt3, p. 113.23, κράτιστος δὲ τῇ φυᾷ).

Los escolios antiguos apuntan: i. aquella práctica bella o buena por divina naturaleza y destino (*Sch. vet. O.* 9.152a.1-2, θεῖα φύσει καὶ μοῖρᾳ πρᾶσσόμενον καλὸν ἐστίν. ≈ 152c.1-3, τὸ δὲ ἐκ φύσεως προσὸν ἀγαθὸν καὶ θεῖας μοῖρας κράτιστον καὶ ἐξαιρετόν. Λεῖπει δὲ τὸ ἐστίν.); ii. lo que existe a partir de una buena naturaleza (*Sch. vet. O.* 9.152b.1, ἥ τὸ ἐξ εὐφυΐας.); iii. se entrevé una autorreferencialidad supeditada a la condición de autodidacta (*Sch. vet. O.* 9.152.d.2, αὐτοδιδάκτον), aunque esta lectura resulta errada según la más reciente de Tomás Magistro (s. XIII-XIV), que restringe la referencia al vencedor Efarmosto (*Sch. et gl. O.* 9.152-61.1-2). Por otra parte, los escoliastas concuerdan en comentar la contraposición entre saber aprendido y virtud natural (*Sch. vet. O.* 9.153a.1-3; *Sch. et gl. O.* 9.153g.1-2; *O.* 9.152-61.2-7). Así, τὸ δὲ φυᾶ, aquello que existe a partir de la naturaleza (τὸ ἐκ φύσεως), explica que el vencedor Efarmosto prosperó por su masculinidad física y no por la sola técnica (*Sch. et gl. O.* 9.152g.1-2), la cual tampoco prospera a partir de la naturaleza (μὴ ἀπὸ φύσεως κατορθούμενον), mientras que el ser por naturaleza se debe a una procedencia divina (*Sch. et gl. O.* 9.156g.2, ἐκ θεοῦ). También Manuel Moscópulo (s. XIII-XIV) entiende φυᾶ (18-9, = φύσει = ἀπὸ φύσεως) identificándola con la divinidad (22-3, θεοῦ, τουτέστι τῆς φύσεως).

⁴⁵ Elio Aristides (s. II) cita el pasaje (Jebb p. 28.23-6) notando que lo mejor es propio de pocos, pero los triviales son múltiples (27-31) y entiende que el genitivo ἀνθρώπων revela la procedencia de su aprendizaje (34-5).

V. El giro humanístico

τυχεῖν δ' ἐν' ἀδύνατον / εὐδαιμονίαν ἅπασαν ἀνελόμενον...)). El contenido ético de esta sentencia e incluso el vocabulario empleado se reencuentra en Baquilides (*Ep.* 5) y también en la *República*.⁴⁶ El escolio parafrasea recurriendo a τῇ φύσει y, sobre la valoración de la alteridad, remite a *Od.* 14.228 (*Sch. vet. N.* 7.79.1-6), mientras que las compilaciones bizantinas nada dicen al respecto. Hay una vinculación etimológica que complementa este enunciado, cerrando el cuarto epodo con una alusión al origen divino de la estirpe celebrada, la de Eaco y los eácidas (54, φυᾶ *cfr.* [84](#), ὑπὸ ματροδόκοις γοναῖς φυτεῦσαι). La sentencia expresa una diversificación creciente: causa total e individual (φυᾶ), pronombre distributivo (ἕκαστος), persona plural (διαφέρομεν) y una síntesis predicativa de lo antedicho (βιοτὰν λαχόντες). El verso siguiente también, expandiendo la idea: uno en singular (ὁ) sus atributos plurales (τά), atributos diversificados para otros (τὰ δ' ἄλλοι). La reflexión ética invierte el contenido pero preserva la forma: la individualidad (ἐν[α]) no está habilitada, sino que es incapaz (ἀδύνατον) de alcanzar la felicidad, retornando a la totalidad entendida como dicha divina (εὐδαιμονίαν ἅπασαν ἀνελόμενον).

El tópico se encuentra también en una sentencia de la *Nemea* 1: “Las técnicas de otros, otras. **Es necesario que en rectas vías el caminante combata, por naturaleza.**” (*N.* 1.25, τέχναι δ' ἐτέρων ἕτεραι· **χρὴ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι φυᾶ.**). Según los escolios (*Sch. vet. N.* 1.37.1-7 ≈ *Sch. vet et rec. N.* 1.37.1-7), las disposiciones personales se representan mediante las rectas vías, y encaminarse en ellas equivale a ejercitar lo que uno tiene a partir de su naturaleza (4, συνασκεῖν ἃ τις ἔχει ἐκ φύσεως).

⁴⁶ *Ep.* 5.53-5: “...provisión para llevar. / Ni [uno, p]ues, de los terrenos, / en todo feliz **nace**.” (...βιοτὰν διάγειν / οὐ γάρ [ρ τις] ἐπιχθονίων / π[άντ]α γ' εὐδαιμόνων **ἔφυ**.).

Rep. 370a-b2: “...que en principio cada uno de nosotros no **nace** en todo igual a cada uno, sino diferente **en la naturaleza**, uno obra sobre el trabajo del otro.” (...ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν **φύεται** ἕκαστος οὐ πάνυ ὁμοίως ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων **τὴν φύσιν**, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πράξει.).



Por último, el sentido prescriptivo de φυᾶ se encuentra en una sentencia interna al mito, pronunciada por Anfiarao, hijo de Oícles, cuando desde Argos llegaron los Epígonos: “**Por naturaleza, el genuino carácter se muestra / de los padres para los hijos.**” (P. 8.44-5, ‘φυᾶ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει / ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα.). El escolio (*Sch. vet.* P. 8.61.3-4) remite a *Il.* 5.253, donde Diomedes dice que no le es genuino (γενναῖον) combatir con el que huye. Plutarco usa φύσει para citar el pasaje (*Arat.* 1.3.1-2). El uso adverbial de φυᾶ siempre pertenece a sentencias.

Con el sentido corporal, el lexema se aplica en otro episodio mitológico, la saga de los Argonautas: “Arrastrado al arado, tras atar con fuerza a las armas / las gargantas de los bueyes, lanzándoles en su **acanalado físico** / un estribo permanente, se esforzó el vigoroso varón en la medida / predeterminada.” (P. 4.234-7, σπασσάμενος δ' ἄροτρον, βοέους δήσαις ἀνάγκῃ / ἔντεσιν αὐχένας ἐμβάλλων τ' ἐριπλεύρῳ φυᾶ / κέντρον αἰανὲς βιατὰς ἐξεπόνησ' ἐπιτακτὸν ἀνήρ / μέτρον.). Se refiere a Jasón, quien inmune al calor gracias a Medea, logró domar los bueyes que exhalaban fuego. El calificativo de φυᾶ, “acanalado”, (235, ἐριπλεύρῳ φυᾶ) determina dónde Jasón les instala los estribos a las bestias, en sus costillas, para recorrer el arado. La mera presencia de un adjetivo modificando a ‘φυᾶ’ prueba la extensión a la corporalidad, puesto que todas las instancias del sustantivo concertado con un modificador retienen el sentido relativo al cuerpo.⁴⁷ Este pasaje, sin embargo, es el único que incluye la forma de dativo junto a un modificador.⁴⁸ Evidentemente, el caso responde a exigencias sintáctico-semánticas: el prefijo ‘ἐμ-’ de ‘ἐμβάλλων’ requiere un complemento locativo, cumplido en este caso por el sintagma descriptivo “ἐριπλεύρῳ φυᾶ”.

⁴⁷ [Q. 1.67](#) (εὐάνθεμον...φυάν), [I. 3/4.67](#) (φύσιν Ὀαριωνεΐαν), [I. 6.47](#) (ἄρρηκτον φυάν); [*Pai.*] [Fr. 52u.12](#) (ἐάν...φυάν).

⁴⁸ Le Meur-Weissman (2015:5), además de la extensión a la corporalidad animal, observa la semántica: “On ne peut décélérer ici aucune allusion à un quelconque processus”. Otro contraejemplo contundente para impugnar el valor de φυά como *processus* lo ofrece la piel del León de Nemea de [I. 6.47](#), y lo mismo puede decirse de φυή en [Il. 22.370](#).

V. El giro humanístico

V.1.c. Relaciones intertextuales de los lexemas φύσις y φυά

Al momento de seleccionar la desinencia, entre -σις y -ά, el poeta no está conminado por la localidad de la celebración. Mientras que la primera instancia examinada de 'φύσιν' pertenece a una oda destinada a un vencedor y a una audiencia eácida, en [I. 3/4.67](#), e incluso dirigiéndose a su compatriota Meliso celebrado en Tebas, Píndaro no emplea 'φυάν' sino 'φύσιν' y, aplicando el contraargumento inverso, en ciudades de habla distinta a la dórica figura 'φυάν'. Por lo tanto, la localidad de la celebración no es un factor determinante para el empleo de una u otra forma. Por otra parte, puesto que difieren en la duración de la segunda sílaba, la selección debe atenerse al esquema métrico propio de cada oda. Atendiendo a la semántica, φύσις conserva un resabio sacralizado. Alude a aquello común a hombres y dioses ([N. 6.5](#)) y alude al hijo de un dios, a un semidiós ([I. 3/4.67](#)). La única ocurrencia homérica que incluye este sufijo también declina en acusativo y conserva una impronta divina, pues se trata de Hermes enseñando a Odiseo la φύσιν de una planta ([II.1.c](#)).

En la medida en que φύσις/-ά mantiene una semántica referida al físico, es posible encontrar una contraparte. Píndaro distingue lo físico respecto de νόος ([N. 6.5](#)), θυμός ([I. 6.47](#)) y ἀρετή ([I. 7.22](#)), es decir, del vocabulario intelectual y/o moral. No se trata de comparaciones multilaterales, sino de contrastes estrictamente binarios. Por lo tanto, cada uno de estos pasajes supone una concepción dualista del hombre, que se remite al proemio de la *Iliada*, que se revela con nitidez definitiva a partir de la obra platónica (dualismo alma-cuerpo, empleado en elucidaciones entre los escoliastas) y que constituye un principio recurrente en la historia de la filosofía.

El sustantivo φυά es frecuente dentro del *corpus* pindárico y figura alternativamente en los tres momentos constitutivos del epinicio: ocasión, mito y sentencia. La resolución del caso dativo en las traducciones que optan por el matiz adverbial implica la existencia de una "naturaleza" extrínseca a cada físico



particular, una entidad de alcance totalizante y de carácter normativo. Puesto que la naturaleza es la norma, la antinomia φύσις-νόμος resulta superada como tal en la σοφία de Píndaro, pero el antecedente más temprano de dicha antinomia se refleja en la oposición φυᾶ vs μαθόντες / διδασκταῖς.⁴⁹

Los usos de φυάν/-ᾶς ([V.1.b](#)) están referidos a individuos míticos o históricos. Mientras que en mitos y la ocasión ([I. 7.22](#)) se trata del físico humano como efecto (también animales como león y bueyes), el contexto propio para la naturaleza como causa (φυᾶ) es la sentencia, sección del epinicio que trata sobre lo universal ([V.1.b'](#)). La conexión entre la φυᾶ causal y una φυά particular (como su efecto) equivale a la relación entre lo divino y lo humano. De hecho, la naturaleza como causa equivale a lo divino, por evidencia interna (especialmente [O. 2.86](#) ≈ [[Inc.](#)] [Fr. 141](#))⁵⁰ y según la interpretación tradicional desde los escoliastas y comentaristas antiguos hasta los contemporáneos. De acuerdo con la sentencia más general ([N. 6.1-7](#)), existe una propiedad que relaciona hombres (φυάν/ᾶς pertenece a ἀνδρῶν γένος) y dioses (θεῶν γένος ≈ φυᾶ), una posibilidad de asimilar a la nada y a la eternidad inamovible del cielo: φύσις ([V.1.a](#)).

⁴⁹ Beardslee (1918:70).

⁵⁰ Del *corpus* conservado, el único pasaje con un dios (θεός) indeterminado como sujeto expreso de un verbo con φυ conjugado lo provee este acotado fragmento: “Dios aquel que disponiendo todas las cosas para los mortales / también gracia al canto le **planta**” ([[Inc.](#)] [Fr. 141.1-2](#), θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς / καὶ χάριν ἀοιδᾷ **φυτεύει**). El fragmento es de carácter incierto, se desconoce qué clase de oda era, dónde fue celebrada y a quién estaba dedicada. Hay un notable correlato en [O. 2.86](#) (“...σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ...”), con una estructura morfosintáctica casi idéntica y una secuencia métrica que coincide perfectamente. Se trata de un sustantivo masculino singular nominativo (θεὸς / σοφὸς) seguido de pronombre relativo concertado (ὁ), con un cuantificador neutro plural como objeto directo (πάντα / πολλὰ) regido por participio activo (τεύχων / εἰδὼς) y una última palabra (difieren en función sintáctica, pero no en caso dativo [βροτοῖς / φυᾶ]). El ritmo en común es: — — — — — — — — — —.

Equiparada su estructura, pueden trazarse paralelismos en cuanto al contenido. Cada pasaje, en el formato de una γνώμη, encierra una definición epexegetica, donde la primera palabra desempeña el papel del *definiendum* (θεὸς / σοφὸς) y la proposición relativa constituye su *definiens*. Ambas citas recurren a la raíz φυ como fundamento para el canto (σοφός + φυᾶ + canto de las aves *cfr.* χάριν ἀοιδᾷ + φυτεύει). Hay jerarquía en los cuantificadores: a la divinidad corresponde la totalidad (θεὸς ὁ πάντα...), al sabio o poeta, la multiplicidad (σοφὸς ὁ πολλὰ...), pero, antes de la autodefinición, la totalidad es la meta que precisa de intérpretes (vv. [85-6](#)). Las definiciones son estrictamente complementarias, el fragmento pone de manifiesto cuál es la contraparte teológica que subyace al planteo más metapoético y más naturalista de la *Olímpica* 2. El dios dispone todo para los mortales y también en este fundamento (figurado con φυτεύω) reside la causalidad de la naturaleza (φυᾶ) que inspira a quien, habiendo visto mucho (ὁ πολλὰ εἰδὼς), deviene sabio o poeta, en suma, σοφός.

V. El giro humanístico

La naturaleza no se opone a la condición humana ni la excluye. Con respecto a la concepción de la naturaleza como conjunto articulado, es un hecho que a través de los variados usos y contextos la palabra ‘φυσά’ figura siempre en singular, ya se trate de físicos descritos de humanos individualizados (una descripción se predica de φυσάν/ἄς, que pertenece a ἀνδρῶν γένος)⁵¹ o, más importante, del uso adverbializante en general acompañado con una proclamación acerca de la totalidad. La misma *Olímpica* 2 proporciona un ejemplo: “Para la totalidad, de intérpretes / se precisa. Sabio [es] el que muchas cosas conoce **por naturaleza**.” (*O.* 2.85-6, ἐς δὲ τὸ πᾶν ἑρμανέων / χατίζει. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυσᾶ). Así también la sentencia en la *Olímpica* 9: “Lo que [es] **por naturaleza**, lo más poderoso totalmente.” (*O.* 9.100, τὸ δὲ φυσᾶ κράτιστον ἅπαν). En ambos pasajes, lo natural como término unitario se contrapone a múltiples formas de conocimiento adquirido, valoradas en menor grado por parte del poeta, que opta por la totalidad.⁵²

⁵¹ En reiteradas veces, el elogio implica describir el físico: {descripción de φυσά, que pertenece a ἀνδρῶν γένος}.

i. {‘εὐάνθεμος’ se predica de la φυσά de Πέλοψ}. El físico de Pélope es bien florecido [está en la flor de la edad] (*O.* 1.67).

ii. {‘ἄρηκτος ὥσπερ τόδε δέρμα...’ se predica de la φυσά de Αἴας}. El físico de Áyax es invulnerable como la piel del León de Nemea (*I.* 6.47).

iii. {‘σθένει τ’ ἐκπαγλος ἰδεῖν τε μορφάεις’ se predica de la φυσά de Στρεψιάδης}. El físico de Estrepsíades es por su fuerza grandioso de ver y de buena figura (*I.* 7.22).

⁵² Además de los dos pasajes definidos arriba, Píndaro entiende que el criterio divisor entre la nada y el asiento sempiterno del cielo es una potencia “totalmente” dividida (*N.* 6.2-3, διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα / δύναμις), reminiscente de la omnipotencia politeísta homérica (cfr. *Od.* 10.306, θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται), puesto que en ambos casos el dualismo se unifica con la noción de φύσις, compromiso que el tebano refuerza matizando la división mediante otro derivado, el adverbio ἔμπαν, “con todo” (4-5, ἀλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν / νόον ἥτοι φύσιν ἀθανάτοις). A la inversa, Píndaro habla de hacer “todo” ante el enemigo, pues su físico no es divino (*I.* 3/4.66-7, χρηὶ δὲ πᾶν ἔρδοντ’ ἀμαυρῶσαι τὸν ἐχθρόν. / οὐ γὰρ φύσιν Ξαριωνεῖαν ἔλαχεν’).

El alcance totalizante de la reflexión también está documentado en *N.* 7.54 (cfr. 56, εὐδαιμονίαν ἅπασαν, y la responsión 54 ≈ 67, φυσᾶ δ’ ἕκαστος διαφέρομεν βιοτάν... ≈ βίαια πάντ’ ἐκ...) y, como posible contestación del aislado [*Inc.*] Fr. 140d, “¿Qué [es] el dios? [Lo que es] la totalidad” (τί θεός; {ὅτι} τὸ πᾶν.), el fragmento conservado a continuación (*[Inc.] Fr.* 141, θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς... φυτεύει) es correlativo a *O.* 2.86 ([ἐς δὲ τὸ πᾶν...] σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυσᾶ cfr. *n.* 50). Con una sutil variación rítmica (en quinta y sexta sílaba), la misma oda replica el alcance totalizante para la definición de un dios en los epodos A y Δ, reforzados por responsión (17 ≈ 77, Χρόνος ὁ πάντων πατήρ δύναι... ≈ πόσις ὁ πάντων ῥέας ὑπέρ...).

Cfr. [*Inc.*] Fr. 69a (Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς...) y *O.* 1.30 (Χάρης δ’, ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς.). Finalmente, véase *VI.n11* (Conclusión).



V.2. Estudio de la familia de palabras

V.2.a. Sustantivos de raíz φυλ- (Ἐριφύλα, Πάμφυλος y φῦλον)

Ambos nombres preexisten en la tradición hexamétrica: Erifila “domadora de hombres” (N. 9.16, ἀνδροδάμαντ' Ἐριφύλαν cfr. [Od. 11.326](#)) y Pánfilo (P. 1.62, Παμφύλου cfr. [Hes. Fr. as. 10.7](#)).⁵³ Dos fragmentos incluyen φῦλον: uno de leones ([Dit. II] Fr. 70b.21, φῦλον λεόντων), el otro con contexto roto ([Dit. III] Fr. 70c.18, []οιο φῦλον ω[]). La tercera *Pítica* tipifica la transgresión de Coronis,⁵⁴ en la sentencia que cierra la tríada A: “Existe **la tribu** más vana entre los hombres: / quienquiera que avergonzándose de lo local otea hacia lo lejos, / cazando cosas vanas con impotentes esperanzas.” (P. 3.21-3, ἔστι δὲ φῦλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον, / ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πόρσω, / μεταμώνια θηρεύων ἀκράντοις ἐλπίσιν.). Así, en contexto gnómico una descripción predicativa (ὅστις αἰσχύνων...) define quién integra el más vano φῦλον humano.

V.2.b. Sustantivos de raíz φυτ- (φύτευμα, φύτλα y φυτόν)

Sustituto tardío para φύσις, el lexema φύτλα (át. -η) figura en Píndaro como genitivo de origen.⁵⁵ Alude a los “laos” (46, λαοὶ δ' ὀνύμασθεν), refiriendo su progeñe (πρόγονοι) “...**de la tribu** de Jápeto: / los muchachos de las muchachas y

⁵³ Píndaro menciona a Pánfilo en *Pítica* 1 (62, Παμφύλου). Πάμφυλοι ο -φύλοι era una de las tres tribus dorias (Liddell-Scott-Jones, 1996:1295), es gentilicio de Παμφυλία, ciudad de Asia Menor que reunió griegos de orígenes diversos (Chantraine, 1999:1233) y empleaba un dialecto distintivo. Heródoto (5.68) transmite las coyunturas históricas que motivaron la deriva de estos pueblos. Mencionando a Egimio, ancestro común a las tres tribus, Píndaro remite a su hijo Pánfilo la ascendencia de quienes, junto con los heráclidas habitantes de Taigeto, quisieron ser regidos como dorios, los Panfilios.

⁵⁴ Véase Verde Castro (1967:88-91). La γνώμη vv. 59-60 es la contraparte positiva al final del mito (p. 100).

⁵⁵ Liddell-Scott-Jones (1996:1966) distinguen los pasajes pindáricos con el sentido de “stock, generation, race” por una parte, y por otra parte consideran la palabra una “late word for φύσις, AP7.744 (D.L.)”. Así también Chantraine (1999:1234) « génération, race » (Pi. AP ; etc.), « nature » (AP). El diccionario etimológico incluye el lexema dentro del subgrupo [C] ‘φῦ-’, con vocal breve ante consonante, añadido el sufijo *-tl- [7].

Dentro de la lexicografía estrictamente pindárica, Rumpel (1883:479) ha marcado una vocal larga (φῦ-) para ‘φύτλα’, “*stirps*” con el macrón como notación aclaratoria para satisfacer el esquema métrico de cada oda, que exige sílaba larga en esa posición. Por su parte, Slater (1969:538) traduce ‘φύτλα’ como “stock” sin otro signo diacrítico sobre la ‘υ’ pero precisando con apóstrofo, según la edición crítica de Snell-Maehler, que se trata de una sílaba trabada y no de la opción breve que en principio habilitaría el par *muta cum liquida* (τ + λ). Por esta razón, la etimología de ‘φῦ-’ con vocal breve permanece salvaguardada para ‘φύτλα’ en las odas de Píndaro.

V. El giro humanístico

de los más fuertes, los cronidas, reyes locales por siempre” (O. 9.55-6, ...Ἰαπετιονίδος **φύτλας** / κοῦροι κορᾶν καὶ φερτάτων Κρονιδᾶν, ἐγχώριοι βασιλῆες αἰεὶ). En otro episodio, Febo le pregunta a Quirón por Cirene, creyendo que fue engendrada por hombres: “¿de cuál **tribu** arrancada [...]?” (P. 9.33, τίς νιν ἀνθρώπων τέκεν; ποίας δ' ἀποσπασθεῖσα **φύτλας**).

El poeta contempla φυτόν,⁵⁶ y el único lexema con sufijo -μα es empleado cuando Heracles solicita al bosque de Zeus una “umbrosa **planta** común a los hombres, corona de virtudes.” (O. 3.18, ...σκιαρόν τε **φύτευμα** ξυνὸν ἀνθρώποις στέφανόν τ' ἀρετᾶν.). A diferencia de la plegaria que pide por la φυά de Áyax (I. 6.47), el **φύτευμα** no se efectivizó (v. 23), sino que el héroe interviene motivado por su deseo de plantar (34, φυτεῦσαι), poniendo en valor el trabajo humano.

V.2.c. Adjetivos (αὐτόφυτος, ἐμφυής, ἐμφύλιος y σύμφυτος)

Los adjetivos tienen prefijos que involucran interioridad: en el cierre de un epinicio breve, el poeta sentencia que ni la zorra rojiza ni los leones de fuerte rugido (cfr. I. 3/4.63-5) podrían transformar “el **innato** carácter” (O. 11.19-20, τὸ γὰρ ἐμφυὲς [...] ἦθος.), sangre **connacional** o **innata** (ἐμφύλιον),⁵⁷ heridas **nacidas de uno mismo** (αὐτοφύτων)⁵⁸ y el vencedor Meliso no defraudó la “virtud / **connatural**” (I. 3/4.13-4, ἀρετάν / **σύμφυτον**). Estos empleos evidencian el alcance de adjetivos en el ámbito humano.

⁵⁶ Con la perfumada primavera se cargan “las plantas de néctar” (Fr. 75.15, ...**φυτὰ** νεκτάρεια), que también se encuentran en tierra para administrar, descrita en el verso venidero “sin la recompensa **de plantas** de todos los frutos...” (P. 9.58, οὔτε παγκάρπων **φυτῶν** νάποινον...) y, finalmente, la analogía vegetal adquiere una nueva dimensión designando un ξόανον, monumento hecho con un bloque de madera por los cretenses, **una planta** tallada de una pieza (P. 5.42, μονόδροπον **φυτόν**.).

⁵⁷ El pasaje narra los dos excesos de Ixión que lo hicieron merecedor del castigo divino: “Que el héroe la / sangre **innata**, primerísimo, no sin técnica mezcló encima de los mortales” (P. 2.31-2, τὸ μὲν ἦρως ὅτι / **ἐμφύλιον** αἷμα πρώτιστος οὐκ ἄτερ τέχνας ἐπέμειξε θνατοῖς).

⁵⁸ Este extenso catálogo de padecimientos y prácticas médicas (cfr. Od. 19.455-8) está estructurado con polisíndeton disyuntivo (cfr. I. 7 y Fr. 1) y comienza así: “A unos, entonces, cuantos se acercaron / compañeros de heridas **nacidas de sí mismos**” (P. 3.47-8, τοὺς μὲν ὧν, ὅσσοι μόλον **αὐτοφύτων** / ἐλκέων ξυνάονες.). Chantraine (1999:1234) traduce « qui naît de soi-même ». A diferencia de su diligente discípulo Asclepio, cuyas prácticas detalla el catálogo, el centauro Quirón adquirió sus habilidades medicinales de modo innato según Verde Castro (1967:84): “Aunque Píndaro no lo diga expresamente, es claro que se trata de un don no aprendido, inherente a su φυά y no conocimiento científico derivado de la pura experiencia humana.”



V.2.d. Participios (πεφυτευμένον, φυτευθείς, φυτεύων y φύντ[α])

Entre los participios predominan los aoristos y perfectos medios o pasivos. Por ejemplo, al inicio de un *Peán*: “En el sagrado templo de los [Tin]dáridas / **plantado** el b[osque]” ([*Pai.* XVIII] Fr. 52s.1-2, Ἐν Τυν]δαριδᾶν ἱερῷ / τεμέ]νει **πεφυτευμένον** ἄ[λσος]). La *Pítica* 4 presenta dos participios pasivos: Jasón le informa a Pelias que a partir de un mismo linaje ellos fueron **plantados** (*P.* 4.144, **φυτευθέντες**), y, más adelante, el poeta cuenta cómo la estirpe de Eufemo fue **plantada** (*P.* 4.256, γένος Εὐφάμου **φυτευθέν**). El linaje Eácida se compone de héroes lanceros **plantados** (*N.* 5.7, ἥρωας αἰχματὰς **φυτευθέντας**), descendientes de Zeus y las doradas Nereidas. Además, Píndaro adjudica a la divinidad un acto agrario acompañando al vencedor, como representación de la predisposición natural: “Junto a un dios, pues, te **fue plantada** la dicha para los hombres muy duradera.” (*N.* 8.17, σὺν θεῷ γάρ τοι **φυτευθείς** ὄλβος ἀνθρώποισι παρμονώτερος). La divinidad supone una predisposición natural para los humanos.

A diferencia de los participios pasivos, los activos se predicán de hombres particulares. Así, por ejemplo el rey Anteo, “el padre, **plantando** para su hija / una muy ilustre boda,...” (*P.* 9.111-2, ...πατήρ δὲ θυγατρὶ **φυτεύων** / κλεινότερον γάμον,...). El lexema φύω también ilustra el condicionamiento del hombre respecto a la divinidad: “afilando **al que nace** ante la virtud, / maravillosa gloria puede impulsar el varón, con las ayudas de un dios.” (*O.* 10.20-1, θάξαις δέ κε **φύντ'** ἀρετᾷ ποτὶ / πελώριον ὀρμάσαι κλέος ἀνὴρ θεοῦ σὺν παλάμαις.). Así se prueba que el trasfondo teológico ofrece condiciones determinadas para la iniciativa humana.

V. El giro humanístico

V.2.e. Verbos (φυτεύω y φύω)

Los verbos preexisten en la tradición hexamétrica.⁵⁹ El ejemplo de Hermes ([HHHer. 160-1](#)) y de Heracles ([Sc. 27-9 \[= Fr. 195.27-9\]](#)) evidencian el vínculo etiológico entre ‘φυτεῦσαι’ y ‘φύη’ ([III.3](#)). Prevista en una sentencia, la alusión a alguien conagrado (χαρείς), “y junto a él la divinidad **planta** una reputación deseable...” (I. 6.12, σύν τέ οἱ δαίμων φυτεύει δόξαν ἐπήρατον...),⁶⁰ se cumplimenta tras la plegaria a Zeus solicitando el físico de Áyax ([47](#), φύάν). Siendo Zeus el sujeto, dicen que “a Eaco él bajo maternos orígenes lo **plantó**” (N. 7.84, ...Αἰακόν νιν ὑπὸ ματροδόκοις γοναῖς φυτεῦσαι), ejemplificando el contenido de la sentencia previa ([54](#), φυᾶ...). Lo que es por naturaleza (φυᾶ) se remite a la acción (φυτεῦσαι) de una divinidad. De esta manera procede la descripción definida de θεός: “Dios aquel que disponiendo todas las cosas para los mortales / también gracia al canto le **planta**” ([Inc.] Fr. 141.1-2, θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς / καὶ χάριν ἀοιδᾷ φυτεύει), contraparte de la autodefinición ([O. 2.86](#), “...σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ...” [[n.50](#)])). La correlación de φυτεῦσαι (dioses) y φύά (hombres) se establece mediante sentencias.

Además, Medea vaticina ante los semidioses navegantes de Jasón sobre Libia: “la muchacha de Epafo / **se plantará** como raíz de ciudades caras a los mortales / en las fundaciones de Zeus Ammón.” (P. 4.14-6, Ἐπάφοιο κόρα / ἀστέων ῥίζαν φυτεύσεσθαι μελησιμβρότων / Διὸς ἐν Ἀμμωνος θεμέθοις.). Más adelante, un verbo en voz pasiva remite la agentividad: “honras enviadas por los dioses para ellos [los minuas] **fueron plantadas**.” (P. 4.69, ...θεόπομποί σφισιν τιμαὶ φύτευθεν.).

⁵⁹ Los antecedentes homéricos de φυτεύω implican hostilidad, aunque actúe un dios ([Il. 15.134](#) y [Od. 5.340](#)).

⁶⁰ La iniciativa del hombre en esta sentencia está sustanciada sintácticamente en la cláusula condicional (10-2), en la prótasis, el antecedente de la relación lógica. Como presupuesto inicial, los dioses proveen virtudes (11, θεοδμάτων ἀρετάς), luego si algún hombre las ejercita y la divinidad (12, δαίμων) acompaña, dicho hombre deviene honrado por los dioses (13, θεότιμος) con un certamen exitoso y su consecuente celebración.



Los humanos suelen ser el sujeto.⁶¹ Finalmente, tres pasajes fragmentarios permanecen indefinibles en cuanto a su sujeto,⁶² pero un último fragmento permite suponer que el sujeto habría sido humano, pues “De mortal madre **nació**.” ([*Pai.*] Fr. 61.5, θνατᾶς δ' ἀπὸ ματρὸς ἔφν.).

En síntesis, además de la ciudad personificada ([P. 4.15](#)) y las honras θεόπομποί (v. [69](#)), los dioses son sujetos del verbo φυτεύω, mientras que los humanos son sujetos también de φύω, tanto en tema de aoristo como en tema de presente. Solo tres pasajes tienen por sujeto una divinidad ([N. 7.84](#), Zeus, [*Inc.*] Fr. 141, θεός y [I. 6.12](#), δαίμων), con el verbo φυτεύω como contraparte causal para el lexema φυά, ligado a la humanidad ([V.1](#)), mientras que suman el doble los pasajes con sujetos o agentes humanos ([O. 3.34](#), [4.25](#), [10.20](#), [P. 1.42](#), [N. 4.59](#) y [*Pai.*] Fr. 61.5). Así, los verbos derivados de φυ en los epinicios y fragmentos de Píndaro evidencian una transferencia en cuanto a los agentes sintácticos, que refleja la expansión de la naturaleza desde el ámbito divino -devenido en predisposición natural- hacia el ámbito humano, y que se inscribe en el humanismo griego del s. V a.C.

⁶¹ Los hombres son sujeto en *Pítica* 1: “De los dioses, pues, todos los recursos para virtudes mortales, / incluso los poetas, también los fuertes con las manos y elocuentes **nacen**...” (P. 1.41-2, ἐκ θεῶν γὰρ μηχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, / καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί τ' ἔφν. [...]). El origen divino de los poetas se expresa con φυ (cfr. [Od. 8.479-81](#), φῦλον ἀοιδῶν y [22.348](#), ἐνέφυσεν). A Heracles lo tomó un anhelo de árboles: en torno a la pista de caballos, **plantarlos** (O. 3.34, ἵππων φυτεῦσαι, última estrofa en responsión con la primera: 4, ἵππων ἄωτον). La planta (18, φύτευμα) era necesaria para coronar a los hombres con olivo (13, ἐλαίας). Dado que no crecían, emprendió una búsqueda a la tierra Istria donde Ártemis se identifica como auriga al abrir el epodo (26, ἵπποσά) y donde se asombró. Bonnafé (1987:122) observa que la reacción de asombro (32, θάμβαινε σταθείς) evoca aquella de Hermes ante el jardín de Calipso (Od. 5.75-6) y la de Odiseo ante el jardín de Alcínoo (7.133-4). La *Olímpica* 4 concluye la única triada con el discurso directo de Ergino ante Hipsípila, reina de Lemnos: “...**Nacen** también en los jóvenes / varones canas, / a menudo en tiempo correspondiente a su edad.” (O. 4.25-7, ...φύονται δὲ καὶ νέοις / ἐν ἀνδράσιν πολιαί / θαμάκι παρὰ τὸν ἀλικίας εὐικότα χρόνον.). Una última cita, en concordancia con antecedentes homéricos, se opone al sentido vitalicio: “...le **plantaba** la muerte, / desde una emboscada, el hijo de Pelias...” (N. 4.59-60, ...φύτευε οἱ θάνατον / ἐκ λόχου Πελῖας παῖς...).

⁶² No es factible precisar el sujeto de “[**plantaba** para la madre” ([*Dit.* IV] Fr. 70d.14, [**φύτευε**{v} ματρὶ), ni “[*hygias plant*” ([*Pai.*XVII*] Fr. 52r(a).5, [*λυγίαις φυτευσ*]) ni tampoco “del pie marítimo **naci**[...” ([*Dub.*] Fr. 334(a).4, πεδόθεν ἐφν[.]).

V. El giro humanístico

V.3. Conclusiones

El giro humanístico al interior de los epinicios y fragmentos de Píndaro está marcado por el antropocentrismo en relación al étimo $\varphi\upsilon$.⁶³ La designación de $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ está asociada al ámbito humano, tanto para referir al físico individual ([V.1.a](#) y [b](#)), como para concebir el condicionamiento de la naturaleza, y solo una vez a bueyes ([V.1.b'](#)). Además, hay una descripción predicativa sobre el $\varphi\upsilon\lambda\omicron\nu$ de hombres ([V.2.a](#)) y $\varphi\upsilon\tau\lambda\alpha$ se remonta a una ascendencia divina, mientras que las plantas son labradas por la mano de obra humana ([V.2.b](#)). Los adjetivos presentan la impronta de la interioridad en sus prefijos y califican o el carácter del león y la zorra ([O. 11.19](#)), modelos a imitar (*I.* 3/4.63-5, antes de referirse a la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ de Orión, [67](#)), o alguna condición interna al hombre ([V.2.c](#)). Los participios, en su mayoría pasivos, remiten al ámbito divino como factor condicionante, mientras que los activos remiten a humanos ([V.2.d](#)). A diferencia de la tradición hexamétrica, no se registran formas perfectivas pertenecientes al paradigma de la conjugación. Además, son humanos la mayoría de los sujetos con verbo conjugado en aoristo, sobre todo en sentencias, y la divinidad actúa -con $\varphi\upsilon\tau\epsilon\upsilon\acute{\omega}$ - solo como condicionante natural, asimilable a la $\varphi\upsilon\tilde{\alpha}$ causal ([V.2.e](#)).

La crítica pindárica ha señalado en reiteradas oportunidades la presencia de la naturaleza en la obra de Píndaro. Los escoliastas tienden a identificarla, como causa, con la participación de una divinidad. Según Bury (1890) la $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ se distingue de $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$, mero conocimiento mecánico carente de don divino.⁶⁴ También a fines del siglo XIX, Gildersleeve (1885) había señalado que $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ a menudo coincide con la

⁶³ $\alpha\upsilon\tau\omicron\varphi\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$ [P. 3.47](#) | $\acute{\epsilon}\mu\varphi\upsilon\eta\varsigma$ [O. 11.19](#) | $\acute{\epsilon}\mu\varphi\upsilon\lambda\iota\omicron\varsigma$ [P. 2.32](#) | Ἐριφύλα [N. 9.16](#) | Πάμφυλος [P. 1.62](#) | $\sigma\acute{\upsilon}\mu\varphi\upsilon\tau\omicron\varsigma$ [I. 3/4.14](#) | $\varphi\upsilon\acute{\alpha}\nu/\tilde{\alpha}\varsigma$ [O. 1.67](#), [I. 6.47](#), [7.22](#) y [\[Pai. *XX\]](#) [Fr. 52u.12](#) | $\varphi\upsilon\tilde{\alpha}$ [O. 2.86](#), [9.100](#), [P. 4.235](#), [8.44](#), [N. 1.25](#) y [7.54](#) | $\varphi\upsilon\lambda\omicron\nu$ [P. 3.21](#), [\[Dit. II\]](#) [Fr. 70b.21](#) y [\[Dit. III\]](#) [Fr. 70c.18](#) | $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ [N. 6.5](#) y [I. 3/4.67](#) | $\varphi\upsilon\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$ [O. 3.18](#) | $\varphi\upsilon\tau\epsilon\upsilon\acute{\omega}$ [O. 3.34](#), [P. 4.15](#), [69](#), [144](#), [256](#), [9.111](#), [N. 4.59](#), [5.7](#), [7.84](#), [8.17](#), [I. 6.12](#), [\[Pai. *XVII\]](#) [Fr. 52π\(a\).5](#), [\[Pai. XVIII\]](#) [Fr. 52s.2](#), [\[Dit. IV\]](#) [Fr. 70d.14](#) y [\[Inc.\]](#) [Fr. 141.2](#) | $\varphi\upsilon\tau\lambda\alpha$ [O. 9.55](#) y [P. 9.33](#) | $\varphi\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ [P. 5.42](#), [9.58](#) y [\[Dit.\]](#) [Fr. 75.15](#) | $\varphi\upsilon\acute{\omega}$ [O. 4.25](#), [10.20](#), [P. 1.42](#), [\[Pai.\]](#) [Fr. 61.5](#) y [\[Dub.\]](#) [Fr. 334\(a\).4](#).

⁶⁴ Bury (1890:xii), habida cuenta de que no es una fuerza que actúa sin reglas, entiende por $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$: “the power which can wield art more artfully and effectually than ever, because it works freely”.



divinidad (p. xxxiii), y que cada ámbito de la naturaleza contribuye a la riqueza de la poesía pindárica (p. xlii), lo cual fue desarrollado en estudios posteriores. La analogía vegetal es muy frecuente.⁶⁵ Hay autorreferencias basadas en las prácticas agrarias, el arte del poeta se connota con la metáfora del arado de las Gracias (P. 6.2, ἄρουραν ἢ Χαρίτων), de las Musas (N. 10.26, Μοίσαίσι τ' ἔδωκ' ἀρόσαι, con escolio) o de las Piérides (N. 6.32, Πιερίδων ἀρόταις), metáfora reelaborada por la poesía helenística.⁶⁶ El empleo de figuras remitidas al propio oficio poético también toma analogías del reino animal (en especial el águila, “ave divina de Zeus”) y, además de figuras telúricas, se representa con frecuencia mediante los otros tres elementos naturales: agua, fuego y aire.⁶⁷ En oportunidades, la combinación de los elementos naturales es estratégica, generando diversos motivos que van desde la polaridad (en especial agua y fuego) hasta la disposición en circunloquio.⁶⁸

⁶⁵ Siguiendo la segunda edición de Schroeder (1914), McCracken (1934) identificó en los epinicios una multiplicidad de usos figurativos de plantas, en conjuntos que actualizados a partir de la edición crítica de Snell-Mahler (1987) computan: una decena con la idea de semilla (σπέρμα), cuatro de raíz (ρίζα), ocho con hojas (φύλλον), dos con pétalos (πέταλον), trece con brotes recientes, de los cuales seis son pimpollos (θάλλος) y siete retoños (ἔρνος), once flores (ἄνθος / ἄνθεμον) -doce más, al incorporar formas con prefijos-, veinte veces con la flor más selecta (ἄωτος), trece referido al fruto (καρπός) y dos a la estación fructífera (ὀπώρα). Además de φυτεύω, en empleo figurativo otros verbos designan dos veces siembra (σπείρω), dos más brote (βλαστάνω), veintiséis llevan étimos de florecimiento (diecisiete θάλλω, nueve ἀνθέω), once comprenden la acción de arrancar (δρέπω) y una más de cortar (κείρω). Entre los símiles tomados de las plantas, de acuerdo con McCracken el más desarrollado es N. 8.40: “se arroja la virtud, como cuando con verdosos rocíos el árbol <—>” [ἄτσει δ' ἀρετά, χλωραῖς ἐέρσαις ὡς ὅτε δένδρεον <—>].

⁶⁶ Lomiento (1996:67-71). Para más metáforas agrícolas en Píndaro, consultar Campagner (1993:41-56).

⁶⁷ Rueda González (2003:118-26). Agua (ὕδωρ), corriente (ροά), ola (κύμα), fuente (παγά), vertiente (χεῦμα), rompiente (ρόθιον) y rocío (δρόσος y ἔρσα); verbos: verter (χέω; compuestos: καταχέω y προχέω), salpicar (ράινω), regar (ἄρδω), destilar (ἐπιστάζω), esparcir (ἀναπάσσω) y derramar (λείβω). Fuego: luz (φάος), rayo (ἄκτις), resplendor (αυγή), destello (σέλας) y antorcha (πυρός); verbos: arder (φλέγω y compuesto ἐπιφλέγω) y prender (ἄπτω). Aire: viento (πνοά) y soplo favorable (οὔρος).

⁶⁸ En el contexto de los juegos consagrados a Apolo, el rayo como elemento ígneo se constata, con especial énfasis, en la *Pítica* 3 al inicio y al final de la vida de Asclepio, mientras que en la *Pítica* 4 la plegaria proferida por Mopso comienza dirigida a “Zeus con lanza de rayo” (4.194, ἐγχεικέραινον Ζῆνα) y, a continuación, el agua es aludida por una hendida entre las olas (195, κυμάτων) y el mar (195, πόντου). Luego el aire se hace presente en la forma de vientos (195, ἀνέμους). Sigue la invocación a noches (195, νύκτας) y días (196, ἡματά), culminando con una mención al destino (196, μοῖραν). Como respuesta auspiciosa, se manifiesta un relámpago, cerrando de manera anular la secuencia de elementos. Acotado el espectro de elementos naturales, desde el priamel que da inicio a la *Olímpica* 1 se expresa la preferencia por los opuestos agua (ὕδωρ) y fuego (πῦρ), también representado como oro (χρυσός): “Lo mejor [es] el agua y el oro, encendido fuego” (1.1, Ἀρίστον μὲν ὕδωρ, ὃ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ), recuperados en la antístrofa segunda (1.48, ὕδατος ὅτι τε πυρὶ) y, reemplazado el fuego por oro, en el epodo final de la *Olímpica* 3 (3.42, εἰ δ' ἀριστεύει μὲν ὕδωρ, κτεάνων δὲ χρυσὸς αἰδοιέστατος) y en el cierre de la *Ístmica* 6, que destaca la sacralidad del agua (6.74, ἀγνὸν ὕδωρ) y el peplo dorado de la diosa Mnemosyne (6.75, χρυσοπέπλου Μνημοσύνης).

V. El giro humanístico

De esta manera se refleja regularmente la autoconsciencia poética en el entramado político-cultural de celebración y, al mismo tiempo, la inserción del hombre en los diversos dominios, incluso divinos, de la naturaleza.

La φύα humana depende de la divinidad, relacionada con lo humano mediante sus cognados. En la práctica, las genealogías divinas y heroicas tienen implicancias políticas porque legitiman el linaje de las familias gobernantes,⁶⁹ pero la hazaña atlética requiere cooperación entre disposición natural y praxis cultural.⁷⁰ La realización individual del hombre es posible por estar integrada en un entramado colectivo, es un efecto particular en una totalidad universal funcionando como norma y causa. La definición más acabada combina la antítesis (I.3), por la polaridad causal (φύαν *cfr.* φύα), con la inclusión concéntrica jerarquizada por análisis (II.3), porque cada naturaleza física individual es un hipónimo de la naturaleza como conjunto u holónimo (φύαν/ας de X pertenece a φύα), la elucidación etimológica (III.3) porque sus elementos son cognados y la elucidación genética (IV.3) porque su comprensión remite a un *definiens* universal (φύα). La síntesis es la elucidación naturalista o física, el marco conceptual que permite definir la interconexión entre naturaleza humana y divina: φύσις (V.1.c).

La presencia conjunta de los cuatro elementos naturales reconocidos por la tradición filosófica está plasmada en la descripción de la Isla de los Bienaventurados, cuya contemplación corresponde a las almas que vivieron tres veces según la justicia, de acuerdo con la cuarta antístrofa de la *Olímpica* 2. En solo tres versos, la tierra está en la isla misma (2.71, νῆσον) -que es fertilísima según los versos siguientes-, el agua en el calificativo “oceánidas” (71, ὠκεανίδες) aplicado a las brisas que allí resoplan (72, αὔραι περιπνέουσιν) denotando aire y, finalmente, el fuego figurado por flores de oro que refulgen sobre la tierra (72-3, ἀνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει / τὰ μὲν χερσόθεν), dada la semántica del verbo y habida cuenta de la relación metonímica entre oro y fuego, ostensible desde el primer verso de la primer *Olímpica*. “Iguales noches siempre, iguales días” abren la tríada escatológica (61-2, ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ, ἴσαις δ' ἀμέραις), que tras el sol (62, ἥλιον) y la tierra (63, γῆθονα), menciona al agua, antes de la isla y tras la lista analizada de los cuatro elementos en ella (64, πόντιον ὕδωρ *cfr.* 73, ὕδωρ) dentro de un arco mayor determinado por la habilidad manual (63, χερὸς *cfr.* 75, χέρας), cerrando la sección estrófica en círculos “entretejen también coronas” (75, ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους).

La concentración de los cuatro elementos en el escenario escatológico es un recurso poético empleado por Empédocles en el itinerario *post mortem* que debe recorrer el alma, narrado en *Purificaciones* como un círculo, de aire finalmente remolineante (D-K Fr. 115.55-7, αἰθέριον... πόντονδε.../ πόντος δ' ἐς χθονὸς... γαῖα δ' ἐς αὐγὰς / ἥελίου... αἰθέρος... δίναις). La ciudad siciliana de Acragas fue la patria del filósofo y la sede celebratoria de la *Olímpica* 2, por lo tanto un espacio propicio para exponer las creencias escatológicas de raigambre órfico-pitagórica difundidas en la Península Itálica durante el s. V a.C. (Torres, 2007).

⁶⁹ Sobre la excelencia hereditaria en Píndaro y su asociación con φύα, Rose (1967) y Stergiou (2017:97-118).

⁷⁰ Boeke (2007:46-54).



El modelo de elucidación física implica, como su premisa más estricta, la supremacía de la naturaleza entendida como el factor determinante de las entidades definibles, el término y justificación última de cualquier cosa que, por definición, pertenece a la naturaleza como condicionado (x se define por $\phi\psi\tilde{\alpha}$). Puesto que, en última instancia, el *definiens* $\phi\psi\tilde{\alpha}$ es idéntico para todos (cada *definiendum* se define por $\phi\psi\tilde{\alpha}$), resta despejar el sentido intrínseco (descripción que se predica de cada *definiendum*) de cada uno entre distintos términos de relevancia, con un contexto que explícitamente se refiere a la totalidad ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$, $\sigma\omicron\phi\acute{o}\varsigma$, $\tau\acute{o}$ $\phi\psi\tilde{\alpha}$ y $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), y en esta clarificación universalizada de los conceptos reside, en parte, el sentido de la $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$.⁷¹

La correlación entre el acto de plantar que efectúa una divinidad, naturaleza determinada y dios determinante -Zeus- sucede incluso al interior de un mismo epinicio ([I. 6.12](#), $\phi\upsilon\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ *cfr.* [47](#), $\phi\upsilon\acute{\alpha}\nu$). Antes de entablar la relación teológico-política entre la naturaleza como causa para cada uno en general y la intervención de Zeus en el nacimiento de Eaco como cierre de la tríada siguiente ([N. 7.54](#), $\phi\psi\tilde{\alpha}$ δ' $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\mu\epsilon\nu$ $\beta\iota\omicron\tau\acute{\alpha}\nu$ $\lambda\alpha\chi\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma$ *cfr.* [84](#), $\nu\iota\nu$ $\acute{\upsilon}\pi\omicron$ $\mu\alpha\tau\rho\omicron\delta\acute{o}\kappa\omicron\iota\varsigma$ $\gamma\omicron\nu\alpha\iota\varsigma$ $\phi\upsilon\tau\epsilon\tilde{\upsilon}\sigma\alpha\iota$), el propio autor -volviendo de la sentencia a la ocasión- anticipaba un vínculo etimológico al cerrar el epodo interpuesto: “La gloria más verdadera [$\kappa\lambda\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\tau\eta\tau\upsilon\mu\omicron\nu$] cantaré; productiva para los nobles la recompensa esta.”⁷²

⁷¹ **Definiciones físicas:** gnómicas, apelan a la autoridad de la naturaleza {descripción se predica de un *definiendum*, por $\phi\psi\tilde{\alpha}$ }.

i. $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\iota\omicron\nu$ $\lambda\eta\mu\alpha$: {‘ $\acute{\epsilon}\pi\iota\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ $\pi\alpha\iota\sigma\iota$ ’ se predica de $\tau\acute{o}$ $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\iota\omicron\nu$ $\lambda\eta\mu\alpha$, por $\phi\psi\tilde{\alpha}$ } [P. 8.44-5](#).

ii. $\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\chi\omega\nu$: {‘ $\chi\rho\eta$ δ’ $\acute{\epsilon}\nu$ $\epsilon\tilde{\upsilon}\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma$ $\acute{o}\delta\omicron\iota\varsigma$ $\mu\acute{\alpha}\rho\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ’ se predica de $\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\chi\omega\nu$, por $\phi\psi\tilde{\alpha}$ } [N. 1.25](#).

La mayor parte remite a la totalidad en el contexto (*cfr.* [n.52](#)).

iii. $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$: {‘ $\acute{o}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\tau\epsilon\tilde{\upsilon}\chi\omega\nu$ $\beta\rho\omicron\tau\omicron\iota\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$ $\acute{\alpha}\omicron\iota\delta\tilde{\alpha}$ $\phi\upsilon\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ ’ se predica de $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ [por $\phi\psi\tilde{\alpha}$] [\[Inc.\] Fr. 141](#) (*cfr.* [O. 2.86](#)).

iv. $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ [$\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$]: {‘ $\delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\mu\epsilon\nu$ $\beta\iota\omicron\tau\acute{\alpha}\nu$ $\lambda\alpha\chi\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma$ ’ se predica de $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ [$\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$], por $\phi\psi\tilde{\alpha}$ } [N. 7.54](#) (*cfr.* 56, $\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\nu$ $\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\alpha\nu$).

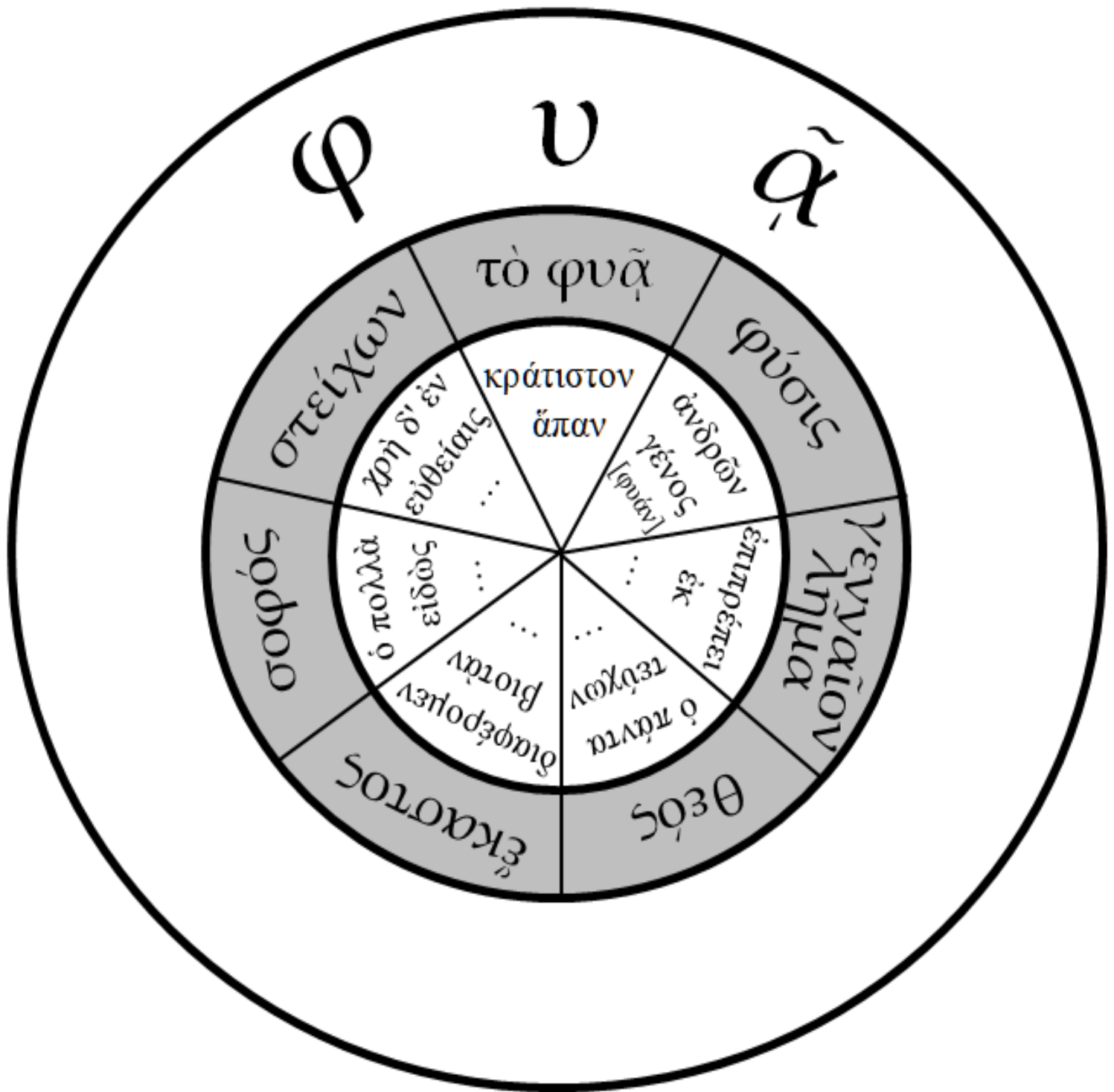
v. $\sigma\omicron\phi\acute{o}\varsigma$: {‘ $\acute{o}$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\epsilon\iota\delta\acute{o}\varsigma$ $\phi\psi\tilde{\alpha}$ ’ se predica de $\sigma\omicron\phi\acute{o}\varsigma$, por $\phi\psi\tilde{\alpha}$ } [O. 2.86](#) (*cfr.* 85, $\acute{\epsilon}\varsigma$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\alpha}\nu$).

vi. $\tau\acute{o}$ $\phi\psi\tilde{\alpha}$: {‘ $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu$ ’ se predica de $\tau\acute{o}$ $\phi\psi\tilde{\alpha}$, por $\phi\psi\tilde{\alpha}$ } [O. 9.100](#).

vii. $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$: {[$\phi\upsilon\acute{\alpha}\nu/\acute{\alpha}\varsigma$, que pertenece a] $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\omega}\nu$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ se incluye en la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ que pertenece a $\theta\epsilon\acute{o}\omega\nu$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ [por $\phi\psi\tilde{\alpha}$] [N. 6.1-5](#). *Cfr.* físicos descritos en [n.51](#).

⁷² *N. 7.63*, $\kappa\lambda\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\tau\eta\tau\upsilon\mu\omicron\nu$ $\alpha\acute{\iota}\nu\acute{\epsilon}\sigma\omega$ $\pi\omicron\tau\acute{\iota}\phi\omicron\rho\omicron\varsigma$ δ’ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\iota\varsigma\iota$ $\mu\iota\sigma\theta\acute{o}\varsigma$ $\omicron\tilde{\upsilon}\tau\omicron\varsigma$.

Φίσις



VI. Conclusión de la Tesis

A través de este estudio, quedó verificada la efectividad de cinco aproximaciones en la elucidación de los lexemas *φυή*, *φύσις* y *φυά*. Cada capítulo concluyó con diversas definiciones extraídas de su respectivo *corpus* y subsumidas en el modelo de elucidación correspondiente (conclusiones graficadas en [Apéndice \[fine\]](#)).

Φυή: físico. Fue necesario incluir origen (φυ-) y fin (-ή) en un único término. La raíz es inceptiva en el sentido más estricto, semelfactiva (φυ-); la desinencia es perfectiva, implica conclusión (-ή). La etimología permite interpretar como una antítesis la composición intrínseca del lexema a definir: φυ- y -ή pertenecen a φυή.

En el [Capítulo I](#), la confrontación intratextual del mismo lexema reveló una propiedad debida al contexto y extensible a la familia de palabras: su última instancia maximiza la antítesis semántica entre etimología y contexto. El Principio de Contexto permite interpretar el sentido extrínseco del lexema a definir como otra antítesis, además de la etimológica: {φυ- y -ή pertenecen a φυή en contextos *ante mortem* [(+ φυ-) [II. 1.115](#), φυή y δέμας] y *post mortem* [(+ -ή) [II. 22.367-70](#), φυή y νεκρός]}. Demarcando la finitud de la existencia, la definición funciona como delimitación. Hay 11 definiciones en este modelo ([In53](#)), el ejemplo es el físico de Héctor: {φυ- pertenece a φυή en contexto *post mortem*}.¹

En el [Capítulo II](#), se constató la inclusión de lexemas dentro de lexemas mediante el recurso a merónimos (o hipónimos) y a hiperónimos (u holónimos). Distinguiendo los elementos integrados en un término de clase, la definición funciona como análisis por desglose. Hay 7 definiciones en este modelo ([II.n79](#)), el ejemplo es el físico de Odiseo: {μηροί, κνήμαι, χεῖρες, αὐχὴν, σθένος y ἦβη pertenecen a φυή, que pertenece a χαρίεντα}.²

¹ {φυ- pertenece a φυή (φῦλον, φυτόν, etc.) en contexto *post mortem*} → modelo de elucidación por antítesis.

² {mer-/hipónimos pertenecen a φυή (φῦλον, φυτόν, etc.), que pertenece a hiper-/holónimo} → modelo de elucidación por análisis.

VI. Conclusión

En el [Capítulo III](#), se examinó la generación de lexemas a partir de lexemas, en particular, nombres propios a partir de propiedades. Demostrando el vínculo etimológico, la definición funciona como derivación. Hay 5 definiciones en este modelo ([III.n52](#)), el ejemplo es Eneas: {‘αἰνός’ pertenece a la φύη de ‘Αἰνείας’}.³

En el [Capítulo IV](#), se demostró que los lexemas designan descendencias. Destacando el rol que corresponde a un físico a partir de su origen, dentro de la secuencia genealógica la definición funciona como determinación. Hay 6 definiciones en este modelo ([IV.n32](#)), el ejemplo es Evarna: {entraña un origen la φύη de Εὐάρνη, que pertenece al γένος Νηρηῶς, etc.}.⁴

En el [Capítulo V](#), se puso de manifiesto que cada lexema definido se corresponde con el predicado que lo caracteriza como tal, mediante una relación atribuida a la naturaleza (φυσᾶ). Detallando lo propio, la definición funciona como descripción. Hay 7 definiciones en este modelo ([V.n71](#)), el ejemplo es la autodefinition: {‘ὁ πολλὰ εἰδὼς φυσᾶ’ se predica de σοφός, por φυσᾶ}.⁵

Φύσις: Ø ≈ *definitio*. No fue necesario asumir ningún sentido concreto adjudicado a φύσις para comprender su funcionamiento en Homero: es una relación de determinación creciente, analítica, definida de lo general (*definiens per genus proximum*: φάρμακον) a lo particular (*definiens per differentias specificas*: ῥίζη... ἄνθος, etc.) y vice-versa, integrando cualidades opuestas y simetría dispositiva. En virtud de su vacuidad, esta lógica de elucidación explica una incógnita (*definiendum*: μῶλυ) y se replica con φύη ([II.1.c](#)), entre otros ([II.3](#)). En Píndaro, φύσις fue definida como correlación entre lo humano (φυσάν/ᾶς) y lo divino (φυσᾶ) [V.1.c](#).

³ {propiedad ‘x’ pertenece a la φύη del nombre propio ‘X’} → modelo de elucidación etimológica.

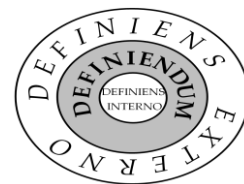
{‘φυτεῦσαι’, efectuado por Ζεὺς, pertenece a la ‘φύη’ de X} → modelo de elucidación etiológica. Deriva del anterior, la implicación etimológica se establece entre ‘φυτεῦσαι’ y ‘φύη’ como causa y efecto, incluye 4 definiciones -intratextuales- en 3 *corpora* ([III.n53](#)).

Ejemplo: {‘σε πατήρ [Ζεὺς] ἐφύτευσε’ pertenece a la φύη de Ἑρμῆς}.

⁴ {entraña un origen cada φύη que pertenece a un γένος} → modelo de elucidación genética.

⁵ {descripción se predica de un *definiendum*, por φυσᾶ} → modelo de elucidación física.

Físicos descritos y definidos en [V.n51](#).



Φυᾶ: **por naturaleza.** Es la expresión final de un razonamiento regresivo, comenzado con el efecto (φυήν), pasando por el proceso (φύσιν) y que no culmina hasta hallar la causa última (φυᾶ).

Los 5 modelos de elucidación fueron formulados a partir de presupuestos lingüísticos específicos: (I) misma etimología ante contextos cambiantes, (II) términos de clase, (III) cognados, (IV) sinonimia γεν – φυ y (V) dativo adverbial. Cada uno de estos abordajes constituye un modelo de pensamiento regular, consistente y sistemático. De manera correlativa, los mecanismos de inferencia adoptados por la filosofía son:

- I. Asimilación de contrarios
- II. Integración de género próximo y diferencias específicas
- III. Naturalismo lingüístico
- IV. Comprensión genética
- V. Apelación a la naturaleza como criterio común

Distintas técnicas fueron puestas en práctica para diseñar diversas definiciones: (I) delimitación del contexto, (II) desglose, (III) derivación etimológica, (IV) determinación de origen y (V) descripción predicativa.

Los modelos de elucidación -todos isomórficos- fueron ceñidos a cada capítulo para exponer el enfoque predominante en cada *corpus*, pero no son excluyentes. A partir del mismo contexto es posible interpretar definiciones distinguibles: φύσις en su instancia más temprana admite, incluso, todas las interpretaciones distinguidas.⁶

⁶Ø. **Definitio:** formal {definiens interno pertenece a definiendum [e.g. φύσις], que pertenece a definiens externo}.
0. definición lexicográfica: {φυ pertenece a φύσις en el contexto de [Od. 10.303](#)}.
i. definición por análisis: {φύ pertenece a φύσις en contexto *post mortem* [Ἀργεῖφόντης / ἐκ γαίης ἐρύσας]}.
ii. definición por análisis: {ρίζη, ἄνθος, etc. pertenecen a la φύσις de μῶλυ, que pertenece a φάρμακον}.
iii. definición etimológica: {'μόνους', o 'μόλις', o 'μωλύ(ν)ειν', etc. pertenece a la φύσις de 'μῶλυ'} [II.n52](#).
iv. definición genética: {entraña un origen la φύσις de μῶλυ, que pertenece al γένος γαίης} Cfr. [11.301](#).
v. definición física: {'μέλαν', 'γάλακτι εἴκελον', etc. se predican de la φύσις de 'μῶλυ' [por φύσει]}.

VI. Conclusión

Entre las fuentes antiguas acerca de φύσις ([0.i.1](#)), cabe clasificar dos tipologías de definición: monista y pluralista. En una definición monista no hay homonimia, el formato es hexamétrico (Homero, Parménides y Empédocles), aforístico (Heráclito) o descriptivo (Píndaro y Eurípides), incluyendo φύσις y sus cognados con un compromiso unívoco.⁷ Posteriormente, en prosa emergieron recapitulaciones polisémicas, partiendo de una presentación multívoca de φύσις: en Platón ([Leg. 891c1-d5](#)), los presocráticos proponen a los cuatro elementos naturales pero admiten que φύσις es γένεσις, luego se concluye que el alma existe por naturaleza (φύσει); Aristóteles también revisa en clave materialista la lista de teorías físicas preexistentes ([Phys. 193a21-23](#) ≈ [Met. 1014b32-5](#)) y, finalizado el desglose, opta por una equivalente a la última de [Met. 1014b16-1015a19](#), diccionario donde recurre a γένεσις, a derivados de φυ y al dativo φύσει. Así, en estas reseñas fundacionales para la ciencia Física cooperan: (I) asimilación de contrarios, (II) desglose de elementos y estructura analítica de definición, (III) asociación etimológica, (IV) elucidación de φύσις como γένεσις y (V) dativo adverbial. Además, Platón y Aristóteles manifiestan su preferencia por la definición final, estructura estilística heredera de Homero y la definición paradigmática de φύσις.⁸

⁷ Disponemos de definiciones hexamétricas que presentan un lexema desglosado a partir del verso venidero, desde Homero (φυή, φύσις, etc. [[II.3](#)]). Parménides presenta su programa de aprendizaje ([Fr. 10.1](#), εἴησι δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα / σήματα...) desplegando a continuación el panorama astronómico con cuerpos circumformes, recuperando verbo y objeto de conocimiento poco después ([5](#), καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ...) y culminando la comprensión celestial con un cognado ([6](#), ἔφυ). Con otra interpelación admonitoria ([Fr. 8.1](#), ἄλλο δέ τοι ἔρέω), Empédocles remite el significante φύσις al habla de los mortales tras un desglose en circunloquio, primero por la negativa ([1-2](#), φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων / θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,) y luego por la positiva ([3-4](#), ἀλλὰ μόνον μῖξις τε διάλλαξις τε μιγέντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.), explicitando su monismo (μόνον). Estas definiciones hexamétricas presentan el término a elucidar y lo despliegan desde el verso venidero.

Heráclito define σοφίη recurriendo a φύσις ([Fr. 112](#), σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας).

Por su parte, Píndaro precisa los predicados propios de las definiciones por medio de proposiciones subordinadas relativas ([O. 2.86](#), σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυῆ cfr. [[Inc.1](#) [Fr. 141.1-2](#), θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς / καὶ χάριν αἰδοῖα φυτεύει y [P. 3.21-2](#), ἔστι δὲ φύλον ἐν ἀνθρώποις ματαιότατον, / ὅστις αἰσχύνων...). El tópicos arcaico “dichoso aquel” (ὀλβιος ὅς) fue adaptado al conocimiento físico por Eurípides ([Fr. 910.1-7](#), ὀλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας / ἔσχε μάθησιν, [...] ἀθανάτου καθορῶν φύσεως / κόσμον ἀγήρων...).

⁸ La definición final se justifica por estar “junto a las máximas rectitudes” (σχεδὸν ὀρθότατα) según Platón, o por ser “la primaria y dicha de modo más apropiado” en palabras de Aristóteles ([Met. 1015a13-5](#), ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη). El antecedente homérico se resuelve con el nombre definido (μῶλυ) y el principio de autoridad, bajo la forma de omnipotencia divina al final ([Od. 10.302-6](#), ...θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.).

En cuanto a los cuatro elementos naturales, si bien la tierra ([γ]αῖα φυσίζοος) revela la procedencia poética del lexema analizado ([10.303](#), ἐκ γαίης ἐρύσας... φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε), en la poesía arcaica también se ha destacado el agua, así como la combinación de los cuatro elementos privilegiados por la especulación filosófica.⁹

La distribución compartida entre φνυ y (ε)ἰδ- refleja un vínculo con lo divino ([1.n20](#)) y es un precedente para la asimilación entre φύσις y εἶδος en la filosofía.¹⁰

Desde el inicio, φύσις implica la noción de totalidad (ἅπαν, πάντα, etc.).¹¹

⁹ La tierra es φυσίζοος: [Il. 3.243](#), [Od. 11.301](#) y [HHaph. 125](#), αῖα; [Il. 21.63](#), γῆ. El Océano es el padre de todos los dioses (*Il.* 14.201), Nausícaa es asimilada a Ártemis Limnia por su φνὴ ([Il.1.a](#)), Hesíodo refiere a la φνὴ de diosas acuáticas ([IV.1.a](#)) y Píndaro se asimila al agua con analogías metapoéticas ([V.n67](#)). La orla de olas alrededor del escudo de Aquiles abarca su ascendencia (Tetis es una Nereida) y la descendencia de Héctor (su hijo es epónimo del río, Astianacte).

En *Iliada*, el verbo φύω articula la *hierogamia* entre cielo y tierra, y, por antítesis, la *ekpyrosis* a la orilla del río ([1.n47](#)), donde Aquiles agoniza rodeado por los cuatro elementos ([1.n55](#)). La metáfora del héroe inmerso en una olla hirviendo fue reelaborada con plata y oro, metonimia de agua y fuego patente en la ornamentación del baño en agua caliente que Odiseo experimenta luego de ingerir la μῶλυ (*Od.* 10.349-63), y para Pélope hervido en una olla (*O.* 1.48). En la *Odisea*, los elementos se mencionan describiendo el Eliseo, el refugio de Odiseo, el escondite del jabalí que lo hiere y en torno al Olimpo ([11.n13](#)), cuyo asiento inamovible se repite en Hesíodo y Píndaro, mencionando días y noches, al cielo y a la “única madre” o Gea ([V.n14](#)).

En el *Himno Homérico a Deméter*, Γαῖα es sujeto de φύσει ([vv. 8-9](#) cfr. [428](#), ἔφυσ'... χθών y [11.14.347](#), χθών διὰ φύεν). Además, se despliegan los elementos en pares: tierra y cielo (33, γαῖαν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα), agua y sol (34-5, πόντον ἀγάρροον ἰχθυόεντα / αὐγὰς τ' ἡλίου,) y cuando Deméter habla a Helios, tierra y agua (69, ...πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον), éter y rayos (70, αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσι).

Píndaro presenta los elementos en el Priamel de *O.* 1, en *Ringkomposition* en la Isla de los Bienaventurados (*O.* 2) y en la plegaria de *P.* 4.192 con una copa de oro, como cuando se solicita la φνὴ de Áyax ([1.6.47](#)) al mismo destinatario, Zeus, a quien también se solicita un φύτευμα ([O. 3.18](#)) y aquel al que Eurípides identifica con la necesidad de la Naturaleza ([Tr. 886-7](#)). La concentración de los cuatro elementos en el itinerario *post mortem*, también en circunloquio, fue tematizada por Empédocles ([V.n68](#)), y reelaborada por Lucrecio, quien decora con los elementos naturales los proemios de I a III (*DRN* III.18-22 reelabora *Od.* 6.43-5) y así también caracteriza a Sicilia en homenaje a Empédocles (*DRN* I.718-25, según la distinción presocrática de par pesado [*aequor, mare; terrarum*] y par liviano [*flammarum, ignis; caelumque*]), entre otros empleos (*DRN* II.589-93, 661-73 y 1112-7).

¹⁰ Particularmente, Parménides (*Fr.* 1.3, εἰδότα φῶτα cfr. [10.1](#) y [5](#), εἴησι δ' αἰθερίαν τε φύσιν [...] καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ...), Platón, que tendió a asimilar φύσις con ἰδέα y εἶδος ([0.n28](#)), Aristóteles que entiende φύσις como εἶδος en la *Física* ([0.n31](#)) y Plotino ([En. III.8.2.22-3](#)).

¹¹ Cfr. [1.n1](#). Φύσις implica intuir la idea de omnipotencia divina como su condición de posibilidad: el empleo en el quinto troqueo ([Od. 10.306](#), ...θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται. ≈ [9.109](#), ...ἀνήροτα πάντα φύονται, cfr. [11.n80](#)) es repetido por las palabras de la diosa en el proemio del Poema de Parménides (*Fr.* 1.28, ...χρεὼ δὲ σε πάντα πυθέσθαι) y con reiteraciones léxicas en el clímax (32, χρῆν... διὰ παντὸς πάντα περῶντα.), también en *Fr.* 12.3 y el programático *Fr.* 8.60 (...πάντα φατίζω). Empleado por Empédocles en esa posición, πάντα consta en *Fr.* 21.7, 22.1 y 102 y, con φύσις, en posición final ([Fr. 8.1](#), φύσις... ἀπάντων, cfr. [Fr.10.1](#), φύσιν... πάντα). El *Fr.* 172.1-7 (= 4) de Epicarmo (s. VI-V a.C.) impone para lo sabido (τὸ σοφόν) el modelo holístico de todo lo viviente (...ὅσσαπερ ζῆι, πάντα καὶ γνῶμαν ἔχει), supeditado al conocimiento completo de φύσις. Finalmente, Píndaro define “τὸ δὲ φνῆ” como “κράτιστον ἅπαν”, y la comprensión de totalidad pertenece expresamente a la mayoría de las definiciones físicas, dos veces al definir φύσις ([V.n52](#)).

3 ventajas de la solución lexicográfica 'φύσις ≈ definitio'

- Es compatible con ambas interpretaciones tradicionales (estaticista y genetista, aun cuando fueran esgrimidas como concepciones contrarias), entre muchas otras -incluidas las reseñadas- y potencialmente infinitas.

- *A priori*, es una solución formal (sentido: $\emptyset$) y por ende relativamente indiferente ante cuestionamientos semánticos.

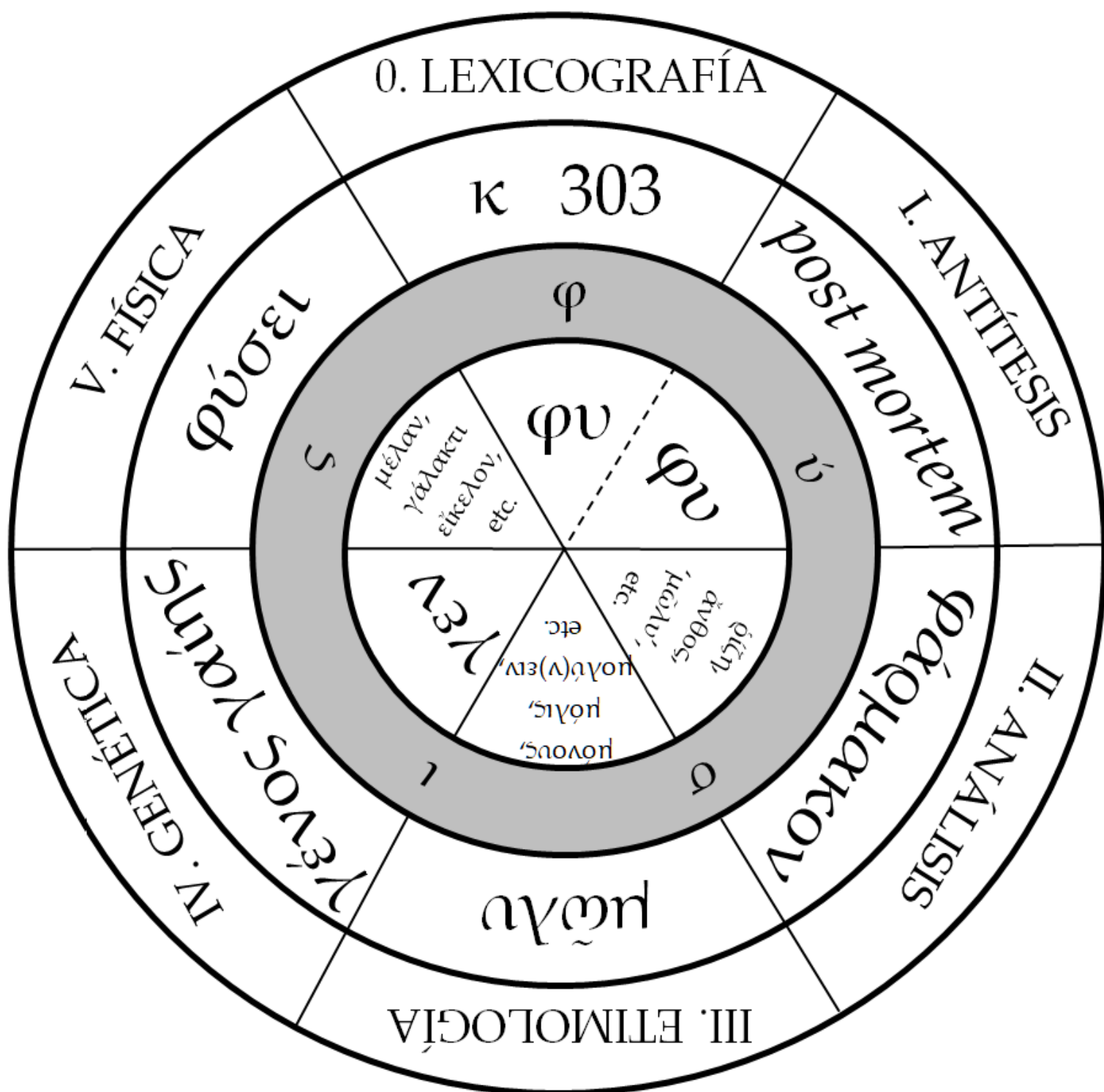
- *A posteriori*, el verdadero valor histórico del episodio de [Od. 10.303](#) es que ilustra el arquetipo más antiguo de una definición analítica o *definitio per genus proximum et differentias específicas* en la Literatura Occidental.

O Corolario: en este estudio coinciden objeto ([i. Φύσις](#)) y método ([ii. lexicográfico](#)).¹²

□ *Quod erat definiendum* ([iii. \[fine\]](#)).

¹² Véase [0](#).

Definitio



VII. Bibliografía

Ediciones críticas

Homero

- Allen, T.W. - Monro, D.B. (1920, 3º ed.) *Homeri Ilias*, Vols. 1 (r. 1963) y 2 (r. 1962), Oxford Clarendon Press.
- von der Mühl, P. (1962) *Homeri Odyssea*, Helbing & Lichtenhahn, Basileae.
- West, M.L. (1998-2000) *Homeri Ilias*, Vols. 1 (r. 2006) y 2 (2000), K.G. Saur Verlag, München und Leipzig.
- ----- (2017) *Homerus. Odyssea*, Walter de Gruyter GmbH, Göttingen.

Himnos Homéricos

- Allen, T.W. - Halliday, W.R. - Sikes, E.E. (1936, 2º ed.) *The Homeric Hymns*, Oxford Clarendon Press.

Hesíodo

- Merkelbach, R. - West, M.L. (1967) *Fragmenta Hesiodica*, Oxford Clarendon Press.
- Most, G.W. (2006) *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*, Vol. 1, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.
- ----- (2007) *Hesiod. The Shield. Catalogue of Women. Other Fragments*, Vol. 2, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.
- Solmsen, F. (1970) *Hesiodi Opera*, Oxford Clarendon Press.
- West, M.L. (1966) *Hesiod. Theogony*, Oxford Clarendon Press.

Píndaro

- Snell, B. - Maehler, H. (1987) *Pindari Carmina cum Fragmentis*, 2 Vols., Leipzig, Teubner.

Otros

- Burnet, J. (1900-7) *Platonis Opera*, Vols. 1-5, Oxford Clarendon Press (r. 1967-8).
- Diels, H. - Kranz, W. (1951-2, 6º ed.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vols. 1 y 2, Weidmann, Berlin (r. 1966 Dublin/Zurich) y Vol. 3 (1959), Weidmann, Berlin.
- Henry, P. - Schwyzler, H.-R. (1951) *Plotini Opera*, 1 Vol., Brill, Leiden.
- Jauneau, E.A. (1996) *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*, Vol. 1, Brepols, Turnhout.
- Littré, É. (1839-61) *Oeuvres Complètes d'Hippocrate*, Baillière, Paris (r. Hakkert, Amsterdam 1961-73).
- Ross, W.D. (1924) *Aristotle's Metaphysics*, 2 Vols., Oxford Clarendon Press (r. 1970 [ed. corr. de 1953]).
- ----- (1950) *Aristotelis physica*, Oxford Clarendon Press (r. 1966 [1º ed. corr.]).
- Wachsmuth, C. - Hense, O. (1884-1912) *Ioannis Stobaei anthologium*, 5 Vols., Weidmann, Berlin (r. 1958).

Recepción

Escolios, glosas y comentarios

Homero

- Dindorf, W. (1855) *Scholia Graeca in Homeri Odysseam (Scholia vetera; Inscriptiones et hypothesis in Odysseam)*, Vols. 1 y 2, Oxford University Press (r. Hakkert, Amsterdam 1962).
- Erbse, H. (1969-88) *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera)*, Vols. 1-5 y 7, De Gruyter, Berlin.
- Heyne, C.G. (1834) *Homeri Ilias (Hypotheses e D scholiis; Scholia vetera = D scholia)*, Vols. 1 y 2, Oxford University Press.
- Kindstrand, J.F. (1990) *[Plutarchi] De Homero*, Teubner, Leipzig.
- Nicole, J. (1891) *Les Scolies Genevoises de l'Iliade (Scholia vetera et recentiora e cod. Genevensi gr. 44; Scholia recentiora Theodori Meliteniotis)*, Vols. 1 y 2, Veuve Jules Carey, Genève (r. Georg Olms, Hildesheim 1966).
- van der Valk, M. (1971-87) *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, Vols. 1-4 (1:1971; 2:1976; 3:1979; 4:1987), Brill, Leiden.
- Schrader, H. (1890) *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, Teubner, Leipzig.
- Stallbaum, G. (1825-6) *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam*, 2 Vols. en 1, Weigel, Leipzig (r. Georg Olms, Hildesheim 1970).

Hesíodo

- di Gregorio, L. (1975) *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milan.
- Gaisford, T. (1823) *Poetae minores Graeci (Scholia in Opera et Dies, vetera partim Procli et recentiora partim Moschopuli, Tzetzae et Joannis Galeni)*, Vol. 2 (*Scholia ad Hesiodum*), Kühn, Leipzig.

Píndaro

- Abel, E. (1891) *Scholia recentia in Pindari Epinicia (Scholia recentiora Triclinii, Thomae Magistri, Moschopuli, Germani, collecta a Triclinio; Scholia et Glossae in Olympia et Pythia)*, Vol. 1, Calvary, Berlin.
- Drachmann, A.B. (1903-27) *Scholia vetera in Pindari Carmina*, 3 Vols. (1:1903; 2:1910; 3:1927), Teubner, Leipzig (r. Hakkert, Amsterdam, 1:1969; 2:1967; 3:1966).
- Mommsen, T. (1865) *Scholia recentiora Thomano-Tricliniana in Pindari Nemea et Isthmia (scholia vetera et recentiora in Nemea et Isthmia partim Thomae Magistri et Triclinii)*, Teubner, Leipzig.
- Semitelos, D. (1875) *Πινδάρου σχόλια Πατριακά (Scholia vetera et recentiora partim Thomae Magistri et Alexandri Phortii; e cod. Patm.)*, Hermes, Athens.

Esquilo y Opiano

- Bussemaker, U.C. (1849) *Scholia et Paraphrases in Nicandrum et Oppianum (Scholia vetera et recentiora et Glossae in Halieutica)*, en *Scholia in Theocritum* (ed. F. Dübner), Didot, Paris.
- Dähnhardt, O. (1894) *Scholia in Aeschyli Persas (Argumentum in margine et Glossae interlineariae ad Persas; Glossae recentiores; e Codd. Vindob. 197, Palatino 18, Guelferbyitano 88, Lipsiensi rep. I.4.43, Cantabrigiensi I)*, Teubner, Leipzig.
- Dindorf, W. (1851) *Aeschyli Tragoediae superstites et deperditarum fragmenta (Scholia recentiora)*, Vol. 3 (*Scholia Graeca ex codicibus aucta et emendata*), Oxford University Press (r. Georg Olms, Hildesheim 1962).

Comentarios modernos

- Bury, J.B. (1890) *The Nemean Odes of Pindar*, Macmillan and Co, London.
- Càssola, F. (1975) *Inni Omerici*, Fondazione Lorenzo Valla, Verona.
- Coxon, A.H. (2009) *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, Parmenides Publishing, U.S.A.
- Faulkner, A. (2008) *The Homeric Hymn to Aphrodite. Introduction, Text, and Comentary*, Oxford University Press.
- Fennell, C.A.M. (1883) *Pindar: The Nemean and Isthmian Odes with Notes explanatory and critical, Introductions, and Introductory Essays*, Cambridge University Press.
- Gerber, D.E. (1999) *Pindar, Nemean Six: A Commentary*, en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 99, pp. 33-91, Harvard University.
- Gildersleeve, B.L. (1885) *Pindar. The Olympian and Pythian Odes with an Introductory Essay, Notes and Indexes*, American Book Company (1890).
- Gómez-Lobo, A. (1985) *Parménides*, Texto griego, Traducción y Comentario, Charcas, Buenos Aires.
- Heubeck, A. - West, S. - Hainsworth J.B. (1988) *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. 1, Oxford University Press.
- Heubeck, A. - Hoekstra, A. (1990) *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. 2, Oxford University Press.
- Janko, R. (1994) *The Iliad: a Commentary*, Vol. 4, Cambridge University Press (r. 1999).
- Kirk, G.S. (1985) *The Iliad: a Commentary*, Vol. 1, Cambridge University Press (r. 2001).
- Mezger, F. (1880) *Pindars Siegeslieder*, Druck und Verlag B.G. Teubner, Leipzig.
- Richardson, N. y Kirk, G.S. (1993) *The Iliad: a Commentary*, Vol. 6, Cambridge University Press (r. 2000).
- Richardson, N. (2010) *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes and Aphrodite*, Cambridge University Press.
- Vergados, A. (2013) *The Homeric Hymn to Hermes: Introduction, Text and Commentary*, De Gruyter, Berlin.

Traducciones

- Mársico, C. T. (2006) *Platón: Crátilo*, Introducción, Traducción y Notas, Losada, Buenos Aires.
- Navarro González, J.L. (1988) *Luciano: Obras*, Vol. 2, Gredos, Madrid.
- Pégolo, L.M.V. (2020) *Lucrecio: De Rerum Natura*, Edición Bilingüe con Notas a cargo de Pégolo (Coord.) y Equipo, Estudio Preliminar de Bustos Fierro, F. - Durán, L.C. - Pizzi, M.I., Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Pérez Jiménez, A. - Martínez Díaz, A. (1982) *Hesíodo*, Introducción, Traducción y Notas, Gredos, Madrid (r. Pérez Galdós, Barcelona, 2006).
- Santa Cruz, M.I. - Crespo, M.I. (2007) *Platón: Fedro*, Introducción, Traducción y Notas, Losada, Buenos Aires.
- Sinnott, E. (2006) *Aristóteles: Poética*, Traducción, Notas e Introducción, Colihue, Buenos Aires.

Lexicografía

Diccionarios y manualística en TLG

- Adler, A. (1928-35) *Suidae Lexicon*, 4 Vols. (1:1928, 2:1931, 3:1933 y 4:1935), Teubner, Leipzig (r. Stuttgart: 1:1971; 2:1967; 3:1967; 4:1971).
- Bachmann, L. (1828) *Lexica Segueriana (Collectio verborum utilium e differentibus rhetoribus et sapientibus multis (Σ) (Recensio Aucta e Cod. Coislin. 345), Anecdota Graeca*, Vol. 1, Hinrichs, Leipzig.
- de Stefani, A. (1909-20) *Etymologicum Gudianum*, Fasc. 1 y 2 (ἁλίων - ζειάι), Teubner, Leipzig (r. Hakkert, Amsterdam 1965).
- Gaisford, T. (1848) *Etymologicum Magnum*, Oxford University Press (r. Hakkert, Amsterdam 1967).
- Lasserre, F. - Livadaras, N. (1976-92) *Etymologicum Magnum Genuinum. Symeonis Etymologicum una cum Magna Grammatica. Etymologicum Magnum Auctum*, Vol. 1 (*Gen. / Sym. α - ἀμωσγέπως*), Ateneo, Roma y Vol. 2 (*Gen. ἀνάβλησις - βώτορες / Sym. ἀνακωχῆς - βώτορες*), Parnassos Literary Society, Athens.
- Latte, K. (1953-66) *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Vols. 1-2 (A - O) Munksgaard, Copenhagen y Schmidt, M. (1861-2), Vols. 3-4 (Π - Ω), Halle (r. Hakkert, Amsterdam 1965).
- Lentz, A. (1870) *Grammatici Graeci, Περὶ ῥηματικῶν ὀνομάτων (Aelius Herodianus et Pseudo-Herodianus)*, Vol. 3.2., Teubner, Leipzig (r. Georg Olms, Hildesheim 1965).
- Pintaudi, R. (1973) *Etymologicum Parvum quod vocatur [Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità 42]*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milan.
- Ritschl, F. (1832) *Thomae Magistri sive Theoduli Monachi Ecloga vocum Atticarum*, Orphantropheus, Halle (r. Georg Olms, Hildesheim 1970).
- Schmidt, M. (1860) *De Accentibus [Sp.] (Arcadii, Ἐπιτομὴ τῆς καθολικῆς προσφῶδιας Ἡρωδιανοῦ)*, Mauke, Jena.
- Sturz, F.W. (1818) *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita, (Gud. ζεῖδωρος - ὄμυα)*, Weigel, Leipzig (r. Georg Olms, Hildesheim 1973).
- Tittmann, J.A.H. (1808) *Iohannis Zonarae Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, 2 Vols. Crusius, Leipzig (r. Hakkert, Amsterdam 1967).

Diccionarios modernos

- Bechtel, F. (1899) *Neue griechische Personennamen*, en *Hermes*, Bd. 34, H. 3, pp. 395-411.
----- (1917) *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Max Niemeyer Verlag.
- Beekes R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden, Boston.
- Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Éditions Klincksieck, Paris, Édition avec un Supplément (1999).
- Ernout, A. et Meillet, A. (1932) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Librairie C. Klincksieck, Paris, (4° ed., 2001).
- Fick, A (1894) *Die Griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und systematisch geordnet*, Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag, Göttingen.
- Kroonen, G. (2013) *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Brill, Boston.
- Liddell, H.G. - Scott, R. - Jones, H.S. (1996) *A Greek-English Lexicon* (ed. with a Supplement), Oxford at the Clarendon Press, Great Britain.
- *Oxford Latin Dictionary* (1968), Oxford at the Clarendon Press, Great Britain.
- Passow, F. (1831) *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Vogel, Leipzig.
- Pokorny, J. (1959) *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag Bern und München, Wien.
- Rumpel, I. (1883) *Lexicon Pindaricum*, Hildesheim (1961).
- Schneider, J.G. (1797-8) *Kritisches griechisch-deutsches Handwörterbuch: beym Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen*, Frommann, Leipzig.
- Slater, W.J. (1969) *Lexicon to Pindar*, Walter de Gruyter & CO., Berlin.

Lexicografía teórica y ciencias auxiliares

- Benveniste, E. (1948) *Noms d'agent et noms d'action en Indo-européen*, Adrien-Maisonneuve, Paris.
----- (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Boned Colera, P. (1992) *Bibliografía de la Lexicografía Griega*, Universidad Complutense de Madrid (2002).
- Chadwick, J. (1996) *Lexicographica Graeca: Contributions to the Lexicography of Ancient Greek*, Oxford Clarendon Press.
- Firth, J.R. (1957) *A Synopsis of Linguistic Theory 1930-55*, Studies in Linguistic Analysis, Oxford Philological Society, pp. 1-31 (r. Palmer [ed.], Longmans, London 1968:168-205).
- Fraser, B.L. (2008) *Lexicographic Slips: Gathering and organising contextual data for dictionary entries*, en *Actas LEXICON – Diccionario de Grego-Português*, pp. 53-72.
- Gangutia Elicegui, E. (1977) *Teorías semánticas en la Antigüedad*, en Adrados et al., *Introducción a la Lexicografía Griega*, pp. 3-60.
- Giannakis, G.K., Charalambakis, C., Montanari, F. y Rengakos, A. (eds.) (2018) *Studies in Greek Lexicography*, Trends in Classics Sup. Vol. 72, De Gruyter, Berlin.
- Güntert, H.G.K. (1916) *Indogermanische Ablautprobleme. Untersuchungen über Schwa secundum, einen zweiten indogermanischen Murbelvokal*, Strassburg.
- Hornblower, S. & Matthews, E. (eds.) (2000) *Greek Personal Names. Their Value as Evidence*, Oxford University Press.
- Lejeune, M. (1972) *Phonétique Historique du Mycénien et du Grec Ancien*, Éditions Klincksieck, Paris (r. 1987).
- Meier-Brügger, M. (2012) (Hg.) *Homer, gedeutet durch ein großes Lexikon. Akten des Hamburger Kolloquiums vom 6.-8. Oktober 2010 zum Abschluß des Lexikon des frühgriechischen Epos*, de Gruyter, Berlin.
- Morpurgo Davies, A. (2000) *Personal names and linguistic continuity*, en *Greek Personal Names. Their Value as Evidence*, Oxford University Press.
- Serrano Aybar, C. (1977) *Historia de la Lexicografía Griega Antigua y Medieval*, en Adrados et al., *Introducción a la Lexicografía Griega*, pp. 61-106.
- Sihler, A.L. (1995) *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, Oxford University Press.

Bibliografía crítica

Sobre φύσις o la Naturaleza

- Beardslee, J.W. (1918) *The Use of ΦΥΣΙΣ in Fifth-Century Greek Literature*, The University of Chicago Press.
- Bianchi, E. (2012) *Aristotle and the Masculinization of Physis*, en *Yearbook of Comparative and General Literature*, Vol. 58, pp. 7-34.
- Bieda, E. (2008) *Antifonte Sofista: un utilitarismo naturalista*, en *Méthexis*, Vol. 21, pp. 23-42.
- Blundell, M.W. (1988) *The 'Physis' of Neoptolemus in Sophocles' 'Philoctetes'*, en *Greece & Rome*, Vol. 35, No. 2, pp. 137-148.
- Bolzán, J.E. (1967) *Qué es la Filosofía de la Naturaleza*, Editorial Columba, Buenos Aires.
- Bonnafé, A. (1984) *Poésie, Nature et Sacré. Vol. 1: Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Maison de l'Orient Méditerranéen, Lyon.
----- (1987) *Poésie, Nature et Sacré. Vol. 2: L'Âge Archaïque*, Maison de l'Orient Méditerranéen, Lyon.
- Bremer, D. (1989) *Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal*, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 43, H. 2, pp. 241-64.
- Buccheri, A. (2012) *Costruire l'Umano in termini vegetali. Φύω e Φύσις nella Tragedia Greca*, en *I Quaderni del Ramo d'Oro online*, No. 5, pp. 137-65.
- Buchheim, T. (1999) *Vergängliches Werden und sich bildende Form. Überlegungen zum frühgriechischen Naturbegriff*, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 41, pp. 7-34.
- Burger, A. (1925) *Les Mots de la Famille de Φύω en Grec Ancien*, H. Champion, Paris.
- Burnet, J. (1892) *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London (y 4º ed. 1930).

- Calvo Martínez, T. (2000) *La Noción de Physis en los Orígenes de la Filosofía Griega*, en *Δαίμων*, No. 21, pp. 21-38.
- Castello, L.A. (2011) *Phýsis desde la perspectiva etimológica: significación y designación*, en *Actas de las II Jornadas de pensamiento antiguo*, “Expresar la phýsis. Conceptualizaciones antiguas sobre la naturaleza”, Bieda, E. y Mársico, C. (eds.), pp. 171-5, Universidad de San Martín, Buenos Aires.
- Cesaretti, P. (1987) *Eustazio di Tessalonica e l'etimologia di “physis”: una fonte stoica?*, en *Studi Classici e Orientali*, Vol. 36, pp. 139-145, Pisa University Press.
- Clay, D. (1969) *De Rerum Natura: Greek Physis and Epicurean Physiologia (Lucretius l. 1-148)*, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 100, pp. 31-47, The Johns Hopkins University Press.
- Clay, J.S. (1972) *The Planktai and Moly: Divine Naming and Knowing in Homer*, en *Hermes*, Bd. 100, H. 2, pp. 127-31, Franz Steiner Verlag.
- Coates, P. (1998) *Nature: Western Attitudes since Ancient Times*, Berkeley, University of California Press (ed. 2005).
- Collingwood, R.G. (1945) *The Idea of Nature*, Oxford University Press (r. 1949).
- Cordero, N.L. (2008) *La Invención de la Filosofía. Una Introducción a la Filosofía Antigua*, Biblos, Buenos Aires, (2° ed. 2009).
- ----- (2011) *La noción de phýsis y la concepción dinámica de la realidad*, en *Actas de las II Jornadas de pensamiento antiguo*, “Expresar la phýsis. Conceptualizaciones antiguas sobre la naturaleza”, Bieda, E. y Mársico, C. (eds.), pp. 6-13, Universidad de San Martín, Buenos Aires.
- Cornford, F.M. (1912) *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, T. and A. Constable, Edinburgh University Press.
- Costa, I.E. (2011) *En busca de un “logos verosímil, sólido y convincente” para la realidad física*, en *Actas de las II Jornadas de pensamiento antiguo*, “Expresar la phýsis. Conceptualizaciones antiguas sobre la naturaleza”, Bieda, E. y Mársico, C. (eds.), pp. 176-85, Universidad de San Martín, Buenos Aires.
- Couloubaritsis, L. (2010) *Les transfigurations de la notion de physis entre Homère et Aristote*, en *Kriterion*, Vol. 51, No. 122, pp. 349-75.
- De Blazzi, F.G.M. (2015) *Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿dispersión o contemplación?*, en *Tópicos*, Vol. 48, pp. 169-99.
- Diller, H. (1939) *Der griechische Naturbegriff*, en *Neue Jahrbücher für antike und deutsche Bildung*, pp. 241-57.
- Dunshirn, A. (2019) *Physis*, entrada del *Online Lexikon Naturphilosophie*, en *Online Encyclopedia Philosophy of Nature*.
- Glidden, D.K. (1975) *Protagorean Relativism and Physis*, en *Phronesis*, Vol. 20, No. 3, pp. 209-27.
- Hadot, Pierre (2004) *Le Voile d'Isis: Essai Sur l'histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, Paris (tr. Chase, M., Harvard University Press 2006).
- Hardy, E. (1884) *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Heidegger, M. (1958) *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, trad. T. Sheehanen, en Martin Heidegger, Pathmarks, ed. William McNeill, pp. 183-230, Cambridge University Press (1998).
- Heidel, W.A. (1910) *Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics*, en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 45, No. 4, pp. 79-133.
- Heinemann, G. (2005) *Die Entwicklung des Begriffs physis bis Aristoteles*, en *Physik / Mechanik (Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike, 3)*, pp. 16-60, Steiner, Stuttgart.
- ----- (2015) *Vorlesungen über die Geschichte des griechischen Naturbegriffs bis Aristoteles. A) Grundlagen und Übersicht, Ältere Begriffsgeschichte, Vorsokratische Kosmologien (= Studien zum griechischen Naturbegriff, Teil II)*, Universität Kassel.
- Heinemann, F. (1945) *Nomos Und Physis. Herkunft und Bedeutung Einer Antithese Im Griechischen Denken Des 5. Jahrhunderts*, F. Reinhardt, Basel.
- Hölscher, U. (1998) *Vom Ursprung der Naturphilosophie*, pp. 1-14, en Böschstein B., Gaier U. (eds.) *Hölderlin-Jahrbuch*. J.B. Metzler, Stuttgart.
- Holwerda, D. (1955) *Commentatio de vocis quae est φύσις vi atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, Wolters, J.B., Groningen.
- Hülsz Piccone, E. (2013) *Heraclitus on Φύσις*, en *Epoché*, Vol. 17.2, pp. 179-94.

- Jaeger, W. (1947) *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press (r. 1948).
- Joël, K. (1906) *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, E. Diederichs, Jena.
- Kahn, C.H. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York.
- Kirk, G.S. (1954) *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. Cambridge, University Press (1975).
- Knowlton, E.C. (1920) *The Goddess Nature in Early Periods*, en *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 19, No. 2, pp. 224-53.
- Lasso de la Vega, J.S. (1964) *Notas sobre physis*, en *Actas II Congreso Español Estudios clásicos*, pp. 178-90, Madrid.
- Le Meur-Weissman, N. (2015) *Sens et emplois des termes φύσις et φνᾶ chez Pindare*, en *Études platoniciennes*, Vol. 12.
- López Ferez, J.A. (1975) *La idea de φύσις en Demócrito y su utilización en el corpus hippocraticum*, en *Cuadernos de Filología Clásica*, Vol. 8, 14, pp. 209-18.
- Lovejoy, A.O. (1909) *The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists*, en *The Philosophical Review*, Vol. 18, pp. 369-83.
- ----- (1948) *"Nature" as Aesthetic Norm*, en *Essays in the History of Ideas*, The Johns Hopkins Press, Capricorn Books (1960) y el apéndice a la edición de 1973, Lovejoy y Boas, G., Octagon Books, New York.
- Macé, A. (2013) *L'Invention de La Nature en Grèce Ancienne*, Sorbonne, Paris.
- Mannsperger, D. (1969) *Physis bei Platon*, De Gruyter, Berlin.
- Mattei, S. (2009) *Plotino sulla Generazione degli Enti Fisici: dalla νέκρωσις il γέννημα ("Enneadi" III 8, 2, 28-32)*, en *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, Vol. 51, No. 2, pp. 361-72.
- Naddaf, G. (2005) *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press, Albany.
- Patzer, H. (1939) *Physis: Grundlegung zu Einer Geschichte des Wortes*, Steiner, F., Wiesbaden (r. 1993).
- Peixoto, M.C.D. (2010) *Physis et Didachê chez Démocrite*, en *Il Quinto Secolo. Studi di Filosofia Antica in Onore di Livio Rossetti*, pp. 83-100.
- Pohlenz, M. (1953) *Nomos und Physis*, en *Hermes*, 81. Bd., H. 4, pp. 418-38.
- Röck, T. (2016) *The Concept of Nature. From Pre-socratic φύσις to the natural κόσμος of the Timaeus*.
- Schmalzriedt, E. (1970) *ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, Wilhelm Fink Verlag, München.
- Segal, C.P. (1963) *Nature and the World of Man in Greek Literature*, en *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, Vol. 2, No. 1, pp. 19-53, Trustees of Boston University.
- Segura Peraita, C. (2001) *Una interpretación de la concepción de la physis entre los Presocráticos. Antes y después de Parménides*, en *Contrastes*, Vol. 6, pp. 143-60, Universidad de Málaga.
- Thimme, O. (1935) *Φύσις, Τρόπος, ἦθος. Semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens in der älteren Griechischen*, Trute, C., Quackenbrück.
- Torretti, R. (1971) *Filosofía de la Naturaleza*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile (2ªed. 1998).
- Veazie, W.B. (1921) *The Word ΦΥΣΙΣ*, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Neue Folge, XXVI, B. 1-2, pp. 3-22.
- Vivante, P. (1966) *On the Representation of Nature and Reality in Homer*, en *A Journal of Humanities and the Classics*, Vol. 5, No. 2, pp. 149-90.
- Wagner, M.F. (1996) *Plotinus on the Nature of Physical Reality*, en *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 130-70, Ed. L.P. Gerson, Cambridge, University Press.
- Welch, K.E. (1987) *Keywords from Classical Rhetoric: The Example of Physis*, en *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 17, No. 2, pp. 193-204, Taylor & Francis, Ltd.
- Woodbridge, F.J.E. (1901) *The Dominant Conception of the Earliest Greek Philosophy*, en *Philosophical Review*, Vol.10, pp. 359-74.
- Zachhuber, J. (2016) *Physis*, en *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 27, pp. 744-81, Hiersemann, Stuttgart.
- Zhmud, L. (2018) *Physis in the Pythagorean Tradition*, en *Philologia Classica*, Vol. 13 (1), pp. 50-68.

Bibliografía sobre otros temas

- Abritta, A. y Torres, D. (2013) *Perspectivas Corales para una Lectura de Iliada*, en *Anales de Filología Clásica*, Vol. 26, pp. 5-18.
- Amigues, S. (1995) *Des Plantes Nommées Moly*, en *Journal des Savants*, Vol. 1, No. 1, 1995, pp. 3-29.
- Boeke, H. (2007) *The Value of Victory in Pindar's Odes*, Brill, Leiden.
- Brillet-Dubois, P. (2001) *Les Liaisons dangereuses: Dieux et mortels dans l'Hymne Homérique à Aphrodite*, en *Europe*, 865, pp. 250-60.
- Brouillet, M. (2013) *Que disent les Mots des Dieux?*, en *Mètis - Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 11 (N.S.11), pp. 147-181.
- ----- (2011) *An Erotic Aristeia. The Homeric Hymn to Aphrodite and its Relation to the Iliadic Tradition*, en *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*, Faulkner, A. (Ed.), Oxford University Press.
- Burnett, A.P. (2005) *Pindar's Songs for Young Athletes of Aigina*, Oxford University Press.
- Burkert, W. (1975) *Apellai und Apollon*, en *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 118. Bd., H. 1/2, pp. 1-21.
- Cairns, D.L. (1990) *Mixing with Men and Nausicaa's Nemesis* en *The Classical Quarterly*, Vol. 40, No. 1, pp. 263-6, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.
- Calame, C. (1997) *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Function*, translated by Derek Collins and Jane Orion, Rowman & Littlefield Publishers, United States of America.
- Campagner, R. (1993) *Metafore agricole in Pindaro*, en *Rudiae* 5, pp. 41-56.
- Carlisky de Pozzi, D. (1966) *Sobre la Olímpica II*, en *Anales de Filología Clásica*, Tomo IX, pp. 5-21, Instituto de Estudios Clásicos, Universidad de Buenos Aires.
- Carraud, C. (2003) *Déesse ou mortelle? I*, en *Revue des Deux Mondes*, (Jouillete - Août), pp. 145-57.
- Clader, L.L. (1976) *Helen: The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden.
- Clay, J.S. (1988) *What the Muses Sang: Theogony 1-115*, en *GRBS*, Vol. 29, pp. 323-33.
- ----- (2016) *Homer's Epigraph: Iliad 7.87-91*, en *Philologus*, Vol. 160 (2), pp. 185-96.
- Colli, G. (1975) *La Nascita della Filosofia*, Adelphi Edizioni, Milano (2° ed. 1978).
- Couch, H.N. (1942) *Nausicaa and Dido*, en *The Classical Journal*, Vol. 37, No. 8, pp. 453-62, The Classical Association of the Middle West and South, Inc.
- D'Alessio, G.B. (1997) *Pindar's "Prosodia" and the Classification of Pindaric Papyrus Fragments*, en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 118, pp. 23-60.
- Dalfen, J. (1984) *Oùδὲ ἔοικε: eine 'homerische' Art, menschliches Verhalten zu beurteilen*, en *Wiener Studien*, Vol. 97, pp. 5-26.
- Eggers Lan, C. (1966-7) *Sobre el Problema del Comienzo Histórico de la Filosofía en Grecia*, en *Anales de Filología Clásica*, T. 10, pp. 5-67, Instituto de Estudios Clásicos, Universidad de Buenos Aires
- Faulkner, A. (Ed.) (2011) *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*, Oxford University Press.
- Fornaro, S. (1995) *Quasi in Campo di Marte (Odisea ζ 119-315)*, en *Hermes*, Bd. 123., H. 2, pp. 129-38, Franz Steiner Verlag.
- Frege, F.L.G. (1884) *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematisch Untersuchung über den Begriff der Zahl*, W. Koebner, Breslau.
- ----- (1892) *Über Sinn und Bedeutung*, en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, pp. 25-50.
- Friedländer, P. (1941) *Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius*, en *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius* (ed. Gale, M.), Oxford University Press (2007).
- Friedrich, R. (1981) *On the Compositional Use of Similes in the Odyssey*, The American Journal of Philology, Vol. 102, No. 2, pp. 120-37, The Johns Hopkins University Press.
- Garani, M. (2007) *Empedocles redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, Routledge, New York.
- Glenn, J. (1998) *Odysseus Confronts Nausicaa: The Lion Simile of "Odyssey" 6.130-36*, en *The Classical World*, Vol. 92, No. 2, pp. 107-16, The Johns Hopkins University Press on behalf of the Classical Association of the Atlantic States.
- Gross, N.P. (1976) *Nausicaa: A Feminine Threat*, en *The Classical World*, Vol. 69, No. 5, pp. 311-7, The Johns Hopkins University Press on behalf of the Classical Association of the Atlantic States.
- Gutglueck, J. (1988) *A Detestable Encounter in Odyssey VI*, en *The Classical Journal*, Vol. 83, No. 2, pp. 97-102, The Classical Association of the Middle West and South.

- Janko, R. (1982) *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*, Cambridge.
- Kennedy, G.A. (1986) *Helen's Web unraveled*, en *Arethusa*, Vol. 19, No. 1, pp. 5-14.
- Kennedy, D. (2000) *Making a Text of the Universe: Perspectives on Discursive Order in the De Rerum Natura of Lucretius*, en *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius* (ed. Gale, M.), Oxford University Press (2007).
- Kirk, G.S. - Raven, J.E. (1957) *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, University Press.
- Lang, H.S. (1985) *Philosophy as Text and Context*, en *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 18, No. 3, pp. 158-70.
- Larrosa, M. (2011) *El Himno a Hades y otras divinidades infernales en Edipo en Colono (1556-1578): una lectura*, en *Argos*, pp. 75-83.
- Latacz, J. (2001) *Troia und Homer. Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels*, Koehler & Amelang, München - Berlin (trad. Eduardo Gil Bera, Destino, Madrid, 2003).
- Lebedev, A.V. (2016) *The Origin and Transmission of the Doxographical Tradition Placita Philosophorum (Arius Didymus, Ps.Plutarch, Stobaeus, Theodoret, Nemesius, Porphyrius)*, en *Indo-european Linguistics and Classical Philology*, Vol. 20 (2), Proceedings of the International Conference, N. Kazansky, Nauka, St. Petersburg.
- Lobel, E. (1961) *The Oxyrhynchus Papyri*, Part XXVI, Edited with Notes, London.
- Lomiento, L. (1996) *Pindaro, "Nem." 6, 32 e Cercida, "Mel." 3, 7: Itinerario di due metafore*, en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, Vol. 54, No. 3, pp. 67-71.
- Lourenço, F. (2011) *A 'Cloud of Metaphysics' in Pindar: the Opening of Nemean 6* en *Humanitas*, Vol. 63, pp. 61-73.
- Magrath, W.T. (1982) *Progression of the Lion Simile in the "Odyssey"*, en *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 3, pp. 205-12, The Classical Association of the Middle West and South.
- Maslov, B. (2015) *Pindar and the Emergence of Literature*, Cambridge University Press.
- McCracken, G. (1934) *Pindar's Figurative Use of Plants*, en *The American Journal of Philology*, Vol. 55, No. 4, pp. 340-5, The Johns Hopkins University Press.
- Olson, S.D. (2011) *Immortal Encounters: "Aeneid" 1 and the "Homeric Hymn to Aphrodite"*, en *Vergilius*, Vol. 57, pp. 55-61, The Vergilian Society.
- Parker, R. (1991) *The Hymn to Demeter and the Homeric Hymns*, G&R 38, pp. 1-17.
- Pepin, J. (1971) *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris.
- Prada, G.A. (2017) *La Filosofía de Homero. Sobre ciertos problemas y perspectivas de Filosofía Política en Iliada y Odisea*, Universidad de Buenos Aires.
- Privitera, G.A. (2011) *Le Vittorie dei Bassidi nella Sesta Nemea di Pindaro*, en *Hermes*, 139, Jahrg., H.1, pp. 79-83.
- Podbielski, H. (1971) *La Structure de l'Hymne Homérique à Aphrodite à la Lumière de la Tradition Littéraire* (Wrocław).
- Quine, W.V.O. (1992) *Meaning*, en *Pursuit of Truth* (Revised Edition), Harvard University Press.
- Race, W.H. (1989a) *Climactic Elements in Pindar's Verse*, en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 92, pp. 43-69, Harvard University.
- (1989d) *Elements of Style in Pindaric Break-Offs*, en *The American Journal of Philology*, Vol. 110, No. 2, pp. 189-209, The Johns Hopkins University Press.
- Richardson, N. (2011) *The Homeric Hymn to Demeter: Some Central Questions Revisited*, en *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*, Faulkner, A. (Ed.), Oxford University Press.
- Rissman, L. (1983) *Love as War: Homeric Allusion in the Poetry of Sappho*, Hain, Königstein.
- Roussel, D. (1976) *Tribu et Cité. Études sur les Groupes Sociaux dans les Cites Grecques aux Époques Archaïque et Classique*, Les Belles Lettres, Paris.
- Rueda González, C. (2003) *Imágenes del quehacer poético en los Poemas de Píndaro y Baquílides*, en *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos*, Vol. 13, pp. 115-63.
- Schironi, F. (2019) *La Recepción de Homero en Alejandría: La Edición Homérica de Aristarco*, en *Anales de Filología Clásica*, Vol. 32 (2), pp. 69-88.
- Scott, W.C. (1974) *The Oral Nature of the Homeric Simile*, Brill, Leiden.

- Segal, C.P. (1974) *The Homeric Hymn to Aphrodite: A Structuralist Approach*, en *The Classical World*, Vol. 67, No. 4, pp. 205-12, The Johns Hopkins University Press on behalf of the Classical Association of the Atlantic States.
- Semeraro, L. (2016) *Ser, Naturaleza e Imagen en Plotino*, Tesis de Licenciatura, FFyL Universidad de Buenos Aires, Jurados: Santa Cruz - Soares (defendida en Octubre de 2016, en prensa).
- Stergiou, G. (2017) *Politics, Ideology, and Economy in the Pindaric World*, Thesis for PhD in Classics, University of Edinburgh.
- Strawson, P.F. (1992) *Analysis and Metaphysics*, Oxford University Press.
- Thornton, M.K. (1985) *The Adaptation of Homer's Artemis-Nausicaa Simile in the "Aeneid"*, en *Latomus*, T. 44, Fasc. 3, pp. 615-22, Société d'Études Latines de Bruxelles.
- Torres, D.A. (2002) *Poesía y Ritual: Las Láminas Órficas y Las Representaciones Poéticas de la Muerte (Píndaro Ol. 2 y Homero, Od. 5.333-5 y 11.601-627)*, en Buzón, R. et al. (eds) *Los Estudios Clásicos ante el Cambio de Milenio. Vida Muerte Cultura II*, Buenos Aires, pp. 587-99.
- (2007) *La Escatología en la Lírica de Píndaro y sus Fuentes*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2017) *El Himno Homérico a Afrodita (V) como Matriz del Elogio a Héroes y Hombres en la Lírica*, en *La Himnodia Griega Antigua: Culto, Performance y Desarrollo de las Convenciones del Género*, pp. 31-54, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Turkeltaub, D. (2005) *The Syntax and Semantics of Homeric Glowing Eyes: "Iliad" 1.200* en *The American Journal of Philology*, Vol. 126, No. 2, pp. 157-86, The Johns Hopkins University Press.
- Vallillee, G. (1955) *The Nausicaa Episode* en *Phoenix*, Vol. 9, No. 4, pp. 175-9, Classical Association of Canada.
- van Nortwick, T. (1979) *Penelope and Nausicaa*, en *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 109, pp. 269-76, The Johns Hopkins University Press.
- Vogel, C. (2016) *Das Göttliche im Menschen: Pindars sechste Nemea*, en *Wiener Studien*, Vol. 129, pp. 25-61, Austrian Academy of Sciences Press.
- Whitman, C.H. (1958) *Homer and the Heroic Tradition*, Harvard University Press.
- [von] Wilamowitz-Moellendorff, U. (1922) *Pindaros*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Wittgenstein, L. (1921) *Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp Verlag (7° ed. 1969).
- (1953) *Philosophische Untersuchungen*, Tr. Anscombe, G.E.M., Blackwell (2° ed., r. 1999).

VIII. Apéndice

I. Ιλιάδα

1. 1.115	φυήν		34. 13.692	Φυλεΐδης -είδης	West
2. 1.235	φύσει		35. 14.123	φυτῶν	susp. Nitzsch
3. 1.513	ἐμπεφυῖα		--- <14.231a>	φῦλα	add. S T $\P^{59}$ et quidam ap. Sch. ^T
4. 2. 58	φυήν		36. 14.232	ἔν...φῦ	
5. 2.362	φῦλα		37. 14.288	πεφυῖα	
6. 2.363	φῦλα		38. 14.347	φύεν	φύε Hermog. <i>Id.</i> 392.14 R.
7. Ibid.	φύλοις		39. 14.361	φῦλ'	
8. 2.628	Φυλεΐδης -είδης	West	--- <14.474>	φυήν	Aristoph. A ^{imTil}
9. Ibid.	Φυλεύς		40. 15. 54	φῦλα	
10. 2.668	καταφυλαδόν		41. 15.134	φυτεῦσαι	
11. 2.840	φῦλα		42. 15.161	φῦλα	
12. 3.208	φυήν		43. 15.177	φῦλα	
13. 3.243	φυσίζοος		44. 15.519	Φυλεΐδεω -εΐδεω	West/ φυλιέως Strab.456
14. 4.109	πεφύκει ἐπεφύκει	Choer.	45. 15.528	Φυλεΐδαο -εΐδαο	West
15. 4.147	εὐφύεες		46. 15.530	Φυλεύς [i]δέσθαι	Hsch.
16. 4.483	πεφύκει -ηι Hermann/-εν Düntzer		47. 16.181	Φύλαντος	damn. Koechly
17. 4.484	πεφύασι -σιν	West/ om. 473	48. 16.191	Φύλας	idem
18. 5. 72	Φυλεΐδης -είδης	West	49. 16.313	Φυλεΐδης -είδης	West
19. 5.441	φῦλον		50. 17.220	φῦλα	
20. 6.148	φύει		51. 18. 57	φυτὸν	
21. 6.149	φύει φύεθ'	Boethe	52. 18.384	ἔν...φῦ	deest D E
22. 6.195	φυταλιῆς		53. 18.423	ἔν...φῦ	
23. 6.253	ἔν...φῦ		54. 18.438	φυτὸν	
24. 6.406	ἔν...φῦ		55. 19. 7	ἔν...φῦ	
25. 6.419	περὶ...ἐφύτευσαν		56. 19. 30	φῦλα	
26. 7. 10	Φυλομέδουσα		57. 19.239	Φυλεΐδην -εΐδην	West
27. 8. 84	ἐμπεφύασι		58. 20.185	φυταλιῆς	ath. Ar.
28. 9.130	φῦλα πᾶσαν	D	59. 21. 63	φυσίζοος -ζωος	1473 T ^λ Ω* / om. 247
29. 9.272	φῦλα		60. 21.243	εὐφυέα	
30. 10.110	Φυλέος		61. 21.258	φυτὰ	
31. 10.175	Φυλέος		62. 21.352	πεφύκει	
32. 11. 40	ἐκπεφυῖαι		63. 22.370	φυήν	
--- <11.815>	ἔν...φῦ	$\P^5$	64. 23.637	Φυλῆα	
33. 12.314	φυταλιῆς		65. 24.213	προσφῦσα	aliud praebet Y

II. Odisea

1.	1.381	ἐν...φύντες	om. F	33.	10.393	ἔφυσσε -σεν	West
2.	2.165	φυτεύει		34.	10.397	ἔφυν...ἐν	
3.	2.302	ἐν...φῷ		35.	11.247	ἐν...φῷ	
4.	3.282	φῶλ'		36.	11.301	φυσίζοος	del. Bekker/ 2 recen. sibi repug.
5.	4.125	Φυλῶ		37.	11.326	Ἐριφύλην	
6.	4.133	Φυλῶ		38.	12.433	προσφῦς	
---	<4.229>	φύει	Theoph. H. Pl. IX.15	39.	14. 68	φῶλον	
7.	4.604	εὐρυφυῆς		40.	14.110	φύτευεν	
---	<4.668>	φυτεῦσαι	L. Vulg. Ant./ B /Eust.	41.	14.181	φῶλον	ath. Ar. u.v. / M obel. not., H sig. S
8.	5. 63	πεφύκει		42.	14.218	φυτεύων	
9.	5.212	φυήν		43.	15.178	φυτεύει	
10.	5.238	πεφύκει		44.	15.273	ἔμφυλον	
11.	5.241	πεφύκει		45.	15.409	φῶλ'	
12.	5.340	φυτεύει		46.	15.530	ἐν...φῷ	om. P
13.	5.477	πεφυῶτας	var. / γεγα- Com. Ar.	47.	16. 21	περιφύς	
14.	5.481	ἔφυν		48.	17. 27	φύτευεν	
15.	6. 16	φυήν		49.	17. 82	φυτεύσω	
16.	6.152	φυήν		50.	17.159	φυτεύει	damn. Alex. L. Vulg. / obel. notab.
17.	7.114	πεφύκασι	-κει 26tt* Ω Ath.	---	<17.289>	φυτεῦσαι	F
18.	7.119	φύει		51.	18.359	φυτεύων	= 358 v. Herwerden / del. Hentze
19.	7.128	πεφύασιν		52.	18.410	ἐν...φύντες	del. Bethe
20.	7.206	φῶλα		53.	19. 58	προσφύε'	
21.	7.210	φυήν		---	<19.163>	παλαιφύτου	quidam ap. Hsch.º
22.	7.307	φῶλ'		54.	19.416	περιφῦς'	
23.	8.134	φυήν		55.	20.268	ἐν...φύντες	om. U
24.	8.168	φυήν	del. Knight	---	<22. 14>	φυτεῦσαι	28+
25.	8.291	ἐν...φῷ		56.	22.348	ἐνέφυσεν	
26.	8.481	φῶλον		57.	23.190	ἔφυν	ἐην Ap.S. Et.M.
27.	9.108	φυτεύουσιν	-ονται Eust.	58.	24.227	φυτόν	
28.	Ibid.	φυτόν		59.	24.236	περιφῦναι	
29.	9.109	φύονται	del. Nitzsch	60.	24.242	φυτόν	
30.	9.141	περὶ...πεφύασιν		61.	24.246	φυτόν	
31.	10.280	ἐν...φῷ		62.	24.320	περιφῦς	
32.	10.303	φύσιν		63.	24.410	ἐν...φύοντο	

III. Himnos Homéricos

II in Cererem

1.	8	φῦσε	ἔφυσε	Ilgen
2.	12	ἐξεπεφύκει		
3.	36	φῦλα	= 6 ᾤ c.5.	
4.	100	πεφύκει		
5.	322	φῦλα		
6.	352	φῦλ'		
7.	428	ἔφυσ'		
8.	443	φῦλα		
9.	461	φῦλα		

III in Apollinem

10.	55	φυτὰ		
11.	Ibid.	φύσεις		
---	<78>	φῦλα	<i>p</i>	
12.	161	φῦλ'		
13.	273	φῦλα	om. E T	
14.	298	φῦλ'	om. B	
15.	355	φῦλ'		
16.	465	φυήν		
17.	537	φῦλ'		
18.	538	φῦλ'	om. <i>p</i> M	

IV in Mercurium

19.	31	φυήν		
20.	90	φυτὰ		
21.	125	πεφύασι		
22.	160	ἐφύτευσε		
23.	331	φυήν		
24.	410	φύοντο	φέροντο V ²	
25.	542	φῦλ'		
26.	578	φῦλα		

V in Venerem

27.	3	φῦλα		
28.	125	φυσιζόου -ίζωου,	codd. em. Steph.	
29.	129	φῦλ'		
30.	201	φυήν		
31.	265	ἔφυσαν	ἔφυγαν (ss σ) E T	

IV. Hesíodo

Theogonia

- | | | | |
|-----|------------------------|----------|---|
| 1. | 152 | ἐπέφυκον | |
| 2. | 202 | φῦλον | |
| 3. | 212 | φῦλον | |
| 4. | 259 | φυήν | |
| 5. | 330 | φῦλ' | 295-336 exp.alii, aliasve dist.rec. |
| 6. | 355 | φυήν | |
| 7. | 556 | φῦλ' | |
| 8. | [591] | φῦλα | rest.m ¹ / damn.Schoemann |
| 9. | 673 | ἐπέφυκον | |
| 10. | 728 | πεφύασι | 720-819 int.plur. trib.Din- |
| 11. | 813 | αὐτοφυής | dorf, Hermann, alii |
| 12. | 965 | φῦλον | abiudicavit West, Jacoby |
| 13. | [1021] | φῦλον | Videm/ hab.Q, post add. L ⁴ U ² |

Opera et dies

- | | | | |
|-----|-----------------------|-----------|-------------------------------|
| 14. | 22 | φυτεύειν | deest ω ₄ |
| 15. | 90 | φῦλ' | |
| 16. | 129 | φυήν | |
| 17. | [149] | ἐπέφυκον | |
| 18. | 199 | φῦλον | |
| 19. | 571 | φυτὰ | |
| 20. | 781 | φυτὰ | 765-828 p. al. abiud. Nilsson |
| 21. | 782 | φυτοῖσιν | idem |
| 22. | 812 | φυτευέμεν | idem |

Scutum

- | | | | |
|-----|----------------------|----------|------------|
| 23. | 4 | φῦλον | |
| 24. | 29 | φυτεύσαι | |
| 25. | [76] | ἐπέφυκον | exp. Paley |
| 26. | 88 | φυήν | |
| 27. | 162 | φῦλ' | exp. Rohde |

Fragmenta

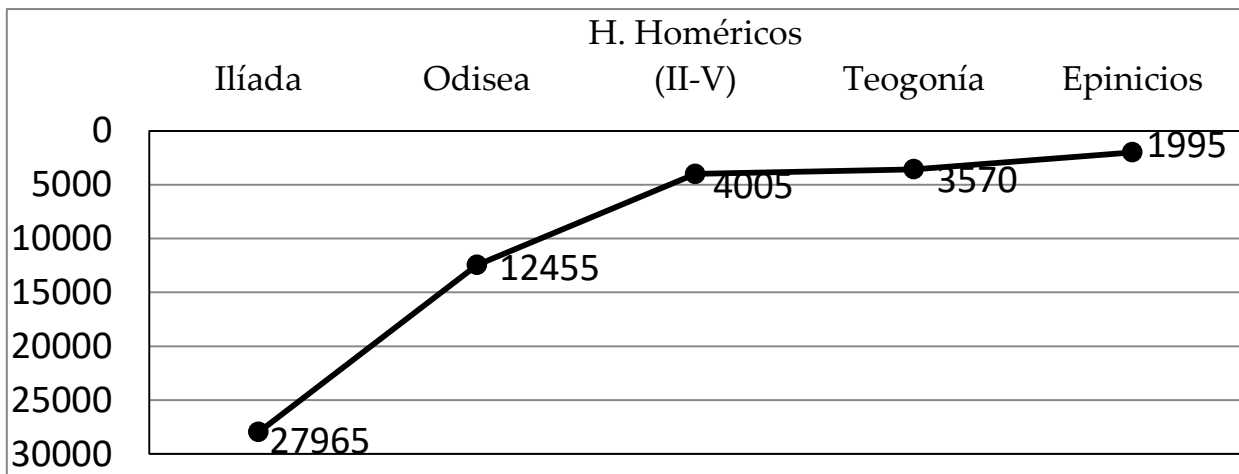
- | | | | |
|-----|-----------------------------|---------------|--------------------------|
| 28. | Fr. 1. 1 | [φῦλον | |
| --- | <Fr. 1.14> | φῦλα | West |
| --- | <Fr.17a.18> | φυ[ήν] | e.g. Merkelbach-West |
| 29. | Fr. 23a.10 | Φυλο[νόην] | |
| 30. | Fr. 23a.25 | φῦλ' | |
| 31. | Fr. 30. 11 | φῦλ' | |
| 32. | Fr. 33a.16 | φῦλα | |
| 33. | Fr. 43a. 6 | ...φῦλα] | |
| --- | <Fr. 43c> | 8 φύσ]ιν | Hell. Dicht. |
| 34. | Fr. 73. 4 | φῦλον | |
| 35. | Fr. 96. 2 | φ[ῦλα | |
| --- | <Fr.113*1> | φυή[ν | fort. Merkelbach-West |
| 36. | Fr.145. 17 | [...πεφύκει | West |
| --- | <Fr.150> | 22 πολυφύλους | Rzach |
| 37. | Fr.150. 30 | φῦλον | |
| 38. | Fr.165. 12 | φῦλον | |
| 39. | Fr.176. 4 | Φυλῆα | |
| 40. | Fr.180. 10 | [φῦλα | |
| 41. | Fr.190. 2 | ἐ]μφύλιον | |
| --- | <Fr.193.14> | Φυλό]νομ{ι}όν | Norsa |
| --- | <Ibid> | Φυλόνομον] | West |
| --- | <Ibid> | Φυλέα...] | Wilamowitz, non sufficit |
| 42. | Fr.195. 4 | φῦλον | |
| 43. | Fr.195. 29 | φυτεύσαι | |
| 44. | Fr.204.165 | φῦλον | |
| 45. | Fr.229. 16 | φυήν | |
| 46. | Fr.240. 4 | φῦλα | |
| 47. | Fr.251a. 9 | [...φῦλα | |
| 48. | Fr.252. 1 | Φύλας | |
| 49. | Fr.291. 4 | φῦλ' | |
| 50. | Fr.412. 1 | πεφυκὼς | |
| 51. | Fr.as.5. 6 | φῦλ' | |
| 52. | Fr.as.10. 7 | Πάμφυλόν | |

V. Πίνδαρο

<i>Olympia</i>			<i>Nemea</i>		
1. 1. 67	φυάν		25. 1. 25	φυᾱ	
2. 2. 86	φυᾱ		26. 4. 59	φύτευέ	
3. 3. 18	φύτευμα		27. 5. 7	φυτευθέντας	
4. 3. 34	φυτεῦσαι		28. 6. 5	φύσιν	
5. 4. 25	φύονται		29. 7. 54	φυᾱ	
6. 9. 55	φύτλας		30. 7. 84	φυτεῦσαι	
---<9. 65>	ὑπέρφυτον	A	31. 8. 17	φυτευθεῖς	
7. 9.100	φυᾱ		32. 9. 16	Ἐριφύλαν	
8. 10.20	φύντ'	φῶτ' v.l. in ζ, E F			
9. 11.19	ἐμφυές	εὐφυές A			
<i>Pythia</i>			<i>Isthmia</i>		
10. 1. 42	ἔφυν		33. 3/4.14	σύμφυτον	
11. 1. 62	Παμφύλου	παμφύλω E F	34. 3/4.67	φύσιν	
12. 2. 32	ἐμφύλιον		35. 6. 12	φυτεύει	
13. 3. 21	φῦλον		36. 6. 47	φυάν	
14. 3. 47	αὐτοφύτων		37. 7. 22	φυᾱς	
15. 4. 15	φυτεύσεσθαι				
16. 4. 69	φύτευθεν				
17. 4.144	φυτευθέντες				
18. 4.235	φυᾱ				
19. 4.256	φυτευθέν				
20. 5. 42	φυτόν				
21. 8. 44	φυᾱ				
22. 9. 33	φύτλας				
23. 9. 58	φυτῶν				
24. 9.111	φυτεύων				
			<i>Fragmenta</i>		
			38. Fr.52r(a).5	φυτευο[	<i>Pai.</i> *XVII
			39. Fr.52s. 2	πεφυτευμένον	<i>Pai.</i> XVIII
			40. Fr.52u. 12	φυάν [YĀN], s. Lobel.	<i>Pai.</i> *XX / <i>Pros.</i> D'Alessio
			41. Fr.61. 5	ἔφυ	<i>Pai.</i>
			42. Fr.70b. 21	φῦλον	<i>Dit.</i> II
			43. Fr.70c. 18	φῦλον ΦΥΛ[Λ]ΟΝ	<i>Dit.</i> III
			44. Fr.70d. 14	]φύτευε{v}	<i>Dit.</i> IV
			45. Fr.75. 15	φυτὰ	<i>Dit.</i>
			46. Fr.141. 2	φυτεύει	<i>Incert.</i>
			47. Fr.334(a).4	έφυγ[	<i>Dub.</i>

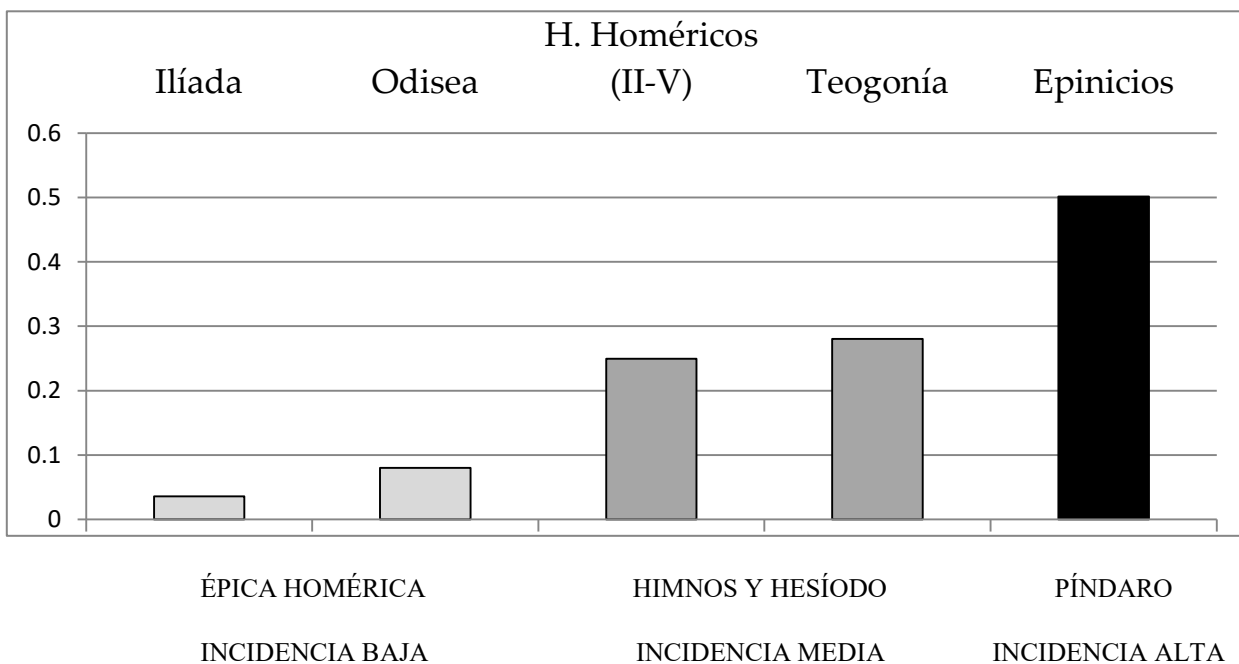
Uso de φύη, φύσις y φυά

FRECUENCIA
(sobre cantidad total de palabras)



Hacia el siglo V a.C. se registra un incremento sostenido en el uso de φύη, φύσις y φυά, concomitante con la especulación filosófica περὶ φύσεως, verificado también en el drama y la prosa (textos hipocráticos, historiografía, fragmentos, etc.).

INCIDENCIA
(cada 1000 palabras)



MODELO

ANTÍTESIS

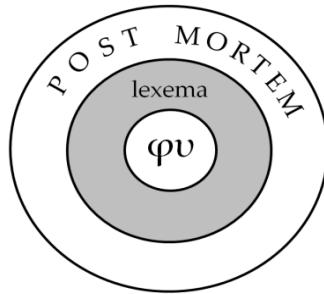
[0.ii.2] φυ ∈ εὐφυής...φύω

[I.1.b y 2] εὐφυής...φύω ∈ *p. mortem*

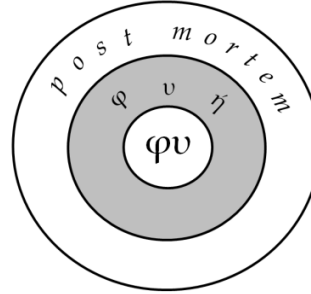
[Ib.] φυ ∈ εὐφυής...φύω ∈ *p. mortem*

[I.3] mod. elucidación por antítesis

φυ pertenece al lexema en c. *p. mortem*



SINOPSIS



EJEMPLO

HÉCTOR

φυ ∈ φυή [0.ii.1.b]

φυή ∈ *p. mortem* [II. 22.370]

φυ ∈ φυή ∈ *p. mortem* [I.1.a]

def. por antítesis de φυή [I.1.b]

φυ pertenece a φυή en cont. *p. mortem*

ANÁLISIS

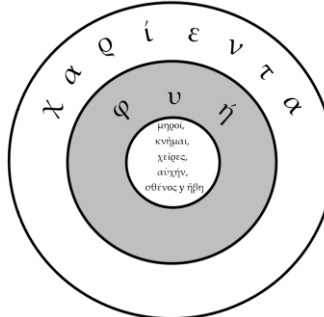
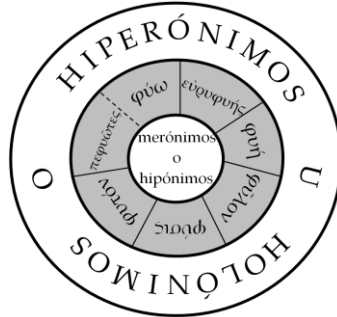
[II.1.c y 2] mer/hip. ∈ εὐρυφυής...φύω

[Ib.] εὐρυφυής...φύω ∈ hip/hol.

[Ib.] mer/hip. ∈ εὐρυφυής...φύω ∈ hip/hol.

[II.3] mod. elucidación por análisis

mer/hipón. pertenecen a εὐρυφυής...φύω,
que pertenecen a hip/holónimos



ODISEO

μηροί...ἤβη ∈ φυή [Od. 8.134]

φυή ∈ χαρίεντα [Od. 8.168]

μηροί...ἤβη ∈ φυή ∈ χαρίεντα [II.1.a]

def. por análisis de φυή [II.1.c]

μηροί...ἤβη son merónimos de φυή,
que pertenece al hiperónimo χαρίεντα

ETIMOLOGÍA

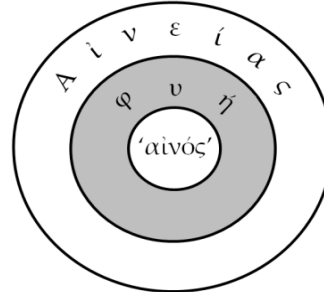
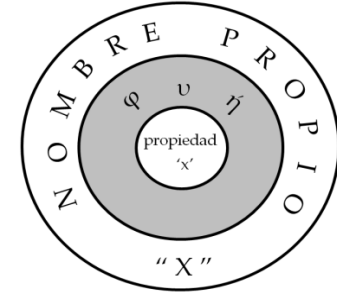
[III.1.a] prop. 'x' ∈ φυή

[Ib.] φυή ∈ nombre 'X'

[III.1.b] prop. 'x' ∈ φυή ∈ nombre 'X'

[III.3] mod. elucidación etimológica

'x' pertenece a la φυή de 'X'



ENEAS

'αἰνός' ∈ φυή [HHaph. 198]

φυή ∈ 'Αινείας' [HHaph. 201]

'αἰνός' ∈ φυή ∈ 'Αινείας' [III.1.a]

def. etim. de φυή de Αινείας [III.1.b]

'αἰνός' pertenece a la φυή de 'Αινείας'

GENÉTICA

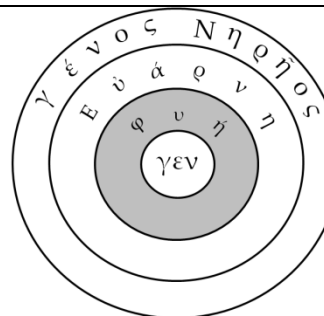
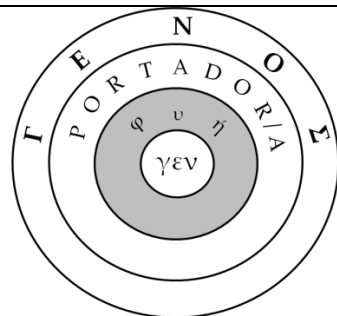
[0.i.2] γεν ∈ φυή [φν = γεν]

[IV.1.a] φυή ∈ portador/a ∈ γένος

[IV.1.b] γεν ∈ φυή ∈ portador/a ∈ γένος

[IV.3] mod. elucidación genética

entraña una origen cada φυή,
que pertenece a un γένος



EVARNA

γεν ∈ φυή [φν = γεν 0.i.2]

φυή ∈ Εὐάρνη ∈ γέν. Νηρηος [Th. 259]

γεν ∈ φυή ∈ Εὐάρνη ∈ γ. Νηρηος [Th. 263]

def. gén. de φυή de Εὐάρνη [IV.1.b]

entraña un origen la φυή de Evarna,
que pertenece al γένος Νηρηος

FÍSICA

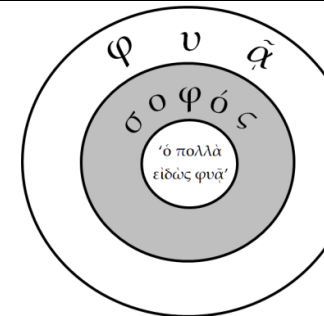
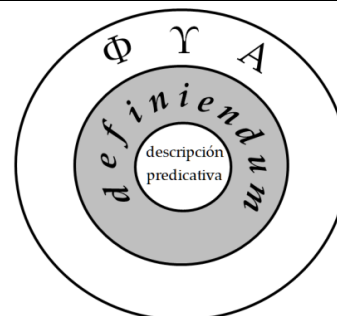
[V.1.] descr. pr. ∈ *definiendum*

[V.1.b] *definiendum* ∈ φυῖ

[V.1.c] descr. pr. ∈ *definiendum* ∈ φυῖ

[V.3] mod. elucidación física

descr. se predica de un *definiendum*,
por φυῖ



SABIO

'ὁ πολλὰ εἰδώς φυᾱ' ∈ σοφός [O. 2.86]

σοφός ∈ φυᾱ [Ib.]

'ὁ πολλὰ εἰδώς...' ∈ σοφός ∈ φυᾱ [V.1.b]

def. física de σοφός [V.1.c]

'ὁ πολλὰ...' se predica de σοφός,
por φυᾱ

SÍMBOLO

DUELO



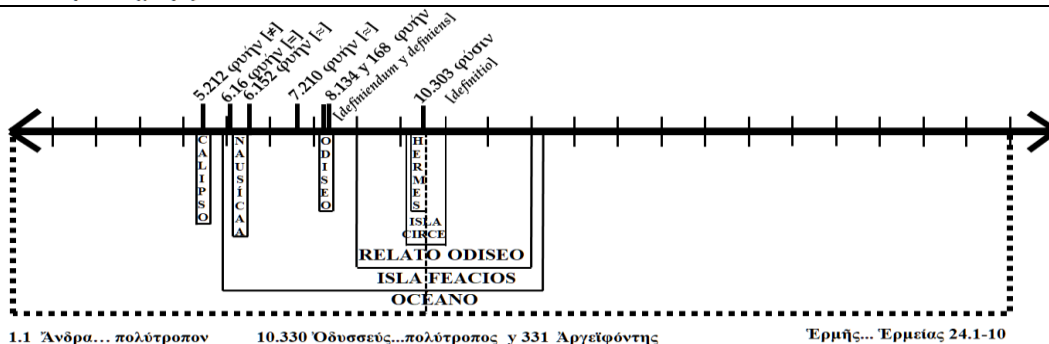
SÍNTEISIS

FORMA: OPOSICIÓN

CONTENIDO: BÉLICO

[I. *fine*]

MOLY

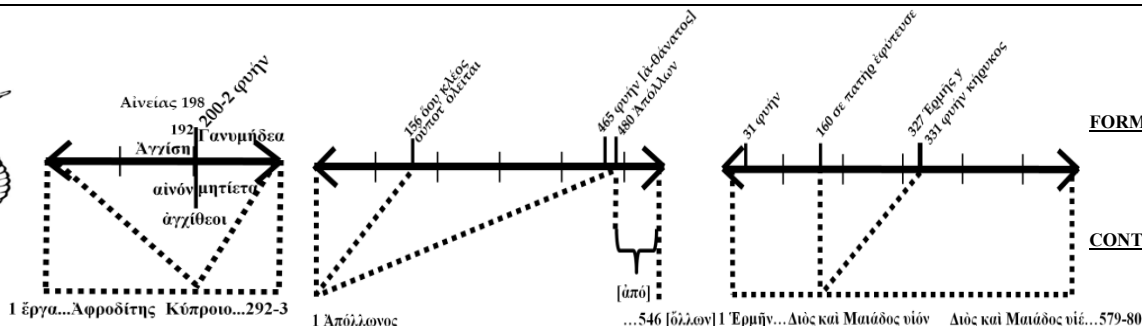
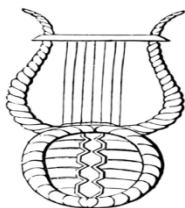


FORMA: INCLUSIÓN

CONTENIDO: METAPOÉTICO

[II. *fine*]

LIRA

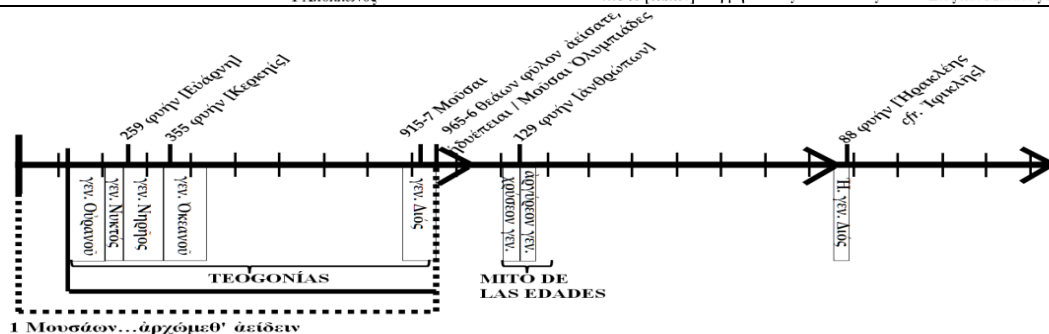


FORMA: i. MORFOLOGÍA
ii. SEMASIOLOGÍA
iii. ETIOLOGÍA

CONTENIDO: TEOLÓGICO

[III. *fine*]

MUSAS

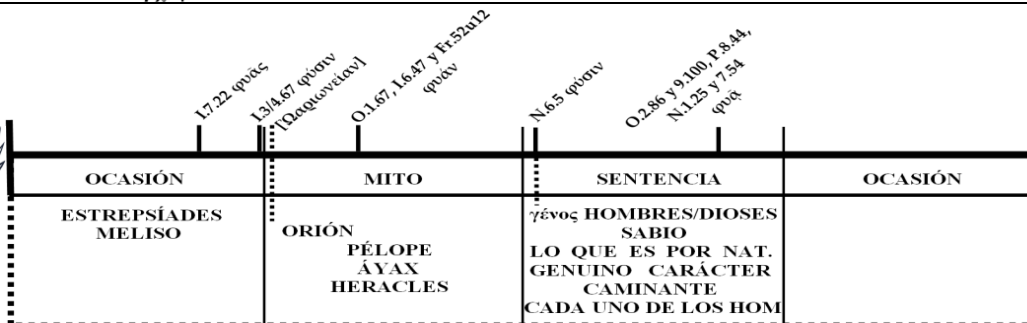


FORMA: CIRCUNLOQUIOS

CONTENIDO: GENEALÓGICO

[IV. *fine*]

ÁGUILA



FORMA: ANULAR

CONTENIDO: NATURAL

[V. *fine*]

Lexemas según su orden alfabético

- αὐτοφυής: [Th. 813](#).
- αὐτοφυτός: [P. 3.47](#).
- ἐκφύω: [Il. 11.40](#) ||| [HHDem. 12](#).
- ἐμφυής: [O. 11.19](#).
- ἐμφύλιος: [P. 2.32](#).
- ἔμφυλον: [Od. 15.273](#) ||| Hes. [Fr. 190.2](#).
- ἐμφύω: [Il. 1.513](#) ≈ [6.253](#) [= [406](#) = [14.232](#) = [18.384](#) = [423](#) = [19.7](#)] y [8.84](#) ||| [Od. 1.381](#) [= [18.410](#) = [20.268](#)], [2.302](#) [= [8.291](#) = [11.247](#) = [15.530](#) ≈ [10.280](#) ≈ [397](#)], [22.348](#) y [24.410](#).
- Ἐριφύλη: [Od. 11.326](#) ||| [N. 9.16](#).
- εὐρυφυής: [Od. 4.604](#).
- εὐφυής: [Il. 4.147](#) y [21.243](#).
- καταφυλαδόν: [Il. 2.68](#).
- Πάμφυλος: [Fr. as. 10.7](#) ||| [P. 1.62](#).
- περιφυτεύω: [Il. 6.419](#).
- περιφύω: [Od. 9.141](#), [16.21](#), [19.416](#), [24.236](#) y [320](#).
- προσφύω: [Il. 24.213](#) ||| [Od. 12.433](#) y [19.58](#).
- σύμφυτος: [I. 3/4.14](#).
- φυά: [O. 1.67](#), [2.86](#), [9.100](#), [P. 4.235](#), [8.44](#), [N. 1.25](#), [7.54](#), [I. 6.47](#), [7.22](#) y [[Pai. *XX](#)] [Fr. 52u.12](#).
- φυή: [Il. 1.115](#), [2.58](#), [3.208](#) y [22.370](#) ||| [Od. 5.212](#), [6.16](#), [152](#), [7.210](#), [8.134](#) y [168](#) ||| [HHApo. 465](#), [HHHer. 31](#), [331](#) y [HHAph. 201](#) ||| [Th. 259](#), [355](#), [Op. 129](#), [Sc. 88](#) y [Fr. 229.16](#).
- Φύλας: [Il. 16.181](#) y [191](#) ||| Hes. [Fr. 252.1](#).
- Φυλεΐδης: [Il. 2.628](#), [5.72](#), [13.692](#), [15.519](#), [528](#), [16.313](#) y [19.239](#).
- Φυλεύς: [Il. 2.628](#), [10.110](#), [175](#), [15.530](#) y [23.637](#) ||| Hes. [Fr. 176.4](#).
- Φυλομέδουσα: [Il. 7.10](#).
- φῦλον: [Il. 2.362](#), [363](#) [x 2], [840](#), [5.441](#), [9.130](#) [≈ [272](#)], [14.361](#), [15.54](#), [161](#) [= [177](#)], [17.220](#) y [19.30](#) ||| [Od. 3.282](#), [7.206](#), [307](#), [8.481](#), [14.68](#), [181](#) y [15.409](#) ||| [HHDem. 36](#), [322](#), [352](#), [443](#), [461](#), [HHApo. 161](#), [273](#), [298](#), [355](#), [537-8](#), [HHHer. 542](#), [578](#), [HHAph. 3](#) y [129](#) ||| [Th. 202](#), [212](#), [330](#), [556](#), [[591](#)], [965](#) [[1021](#) ≈ [Fr. 1.1](#) (|φῦλον)], [Op. 90](#), [199](#), [Sc. 4](#) [= [Fr. 195.4](#)], [162](#), [Fr. 23a.25](#), [Fr. 30.11](#), [Fr. 33a.16](#), [Fr. 43a.6](#) (...φῦλα)], [Fr. 73.4](#), [Fr. 96.2](#) (φ[ῦλα), [Fr. 150.30](#), [Fr. 165.12](#), [Fr. 180.10](#) ([φῦλα), [Fr. 204.165](#), [Fr. 240.4](#), [Fr. 251a9](#) ([...φῦλα) y [Fr. 291.4](#) [= [Fr. as. 5.6](#)] ||| [P. 3.21](#), [[Dit. II](#)] [Fr. 70b.21](#) y [[Dit. III](#)] [Fr. 70c.18](#).
- Φυλο[νότη]: [Fr. 23a.10](#).
- Φυλώ: [Od. 4.125](#) y [133](#).
- φυσίζοος: [Il. 3.243](#) y [21.63](#) ||| [Od. 11.301](#) ||| [HHAph. 125](#).
- φύσις: [Od. 10.303](#) ||| [N. 6.5](#) e [I. 3/4.67](#).
- φυταλή: [Il. 6.195](#) ≈ [12.314](#) y [20.185](#).
- φύτευμα: [O. 3.18](#).
- φυτεύω: [Il. 15.134](#) ||| [Od. 2.165](#) [≈ [5.340](#) ≈ [14.110](#) ≈ [218](#) ≈ [15.178](#) ≈ [17.27](#) ≈ [82](#) ≈ [159](#)], [9.108](#) y [18.359](#) ||| [HHHer. 160](#) ||| [Op. 22](#), [812](#), [Sc. 29](#) [= [Fr. 195.29](#)] ||| [O. 3.34](#), [P. 4.15](#), [69](#), [144](#), [256](#), [9.111](#), [N. 4.59](#), [5.7](#), [7.84](#), [8.17](#), [I. 6.12](#), [[Pai. *XVII](#)] [Fr. 52r\(a\).5](#), [[Pai. XVIII](#)] [Fr. 52s.2](#), [[Dit. IV](#)] [Fr. 70d.14](#) y [[Inc.](#)] [Fr. 141.2](#).
- φύτλα: [O. 9.55](#) y [P. 9.33](#).
- φυτόν: [Il. 4.123](#), [18.57](#) [= [438](#)] y [21.258](#) ||| [Od. 9.108](#), [24.227](#), [242](#) y [246](#) ||| [HHApo. 55](#) y [HHHer. 90](#) ||| [Op. 571](#), [781](#) y [782](#) ||| [P. 5.42](#), [9.58](#) y [[Dit.](#)] [Fr. 75.15](#).
- φῶα: [Il. 1.235](#), [4.109](#), [483-4](#), [6.148-9](#), [14.288](#), [14.347](#) y [21.352](#) ||| [Od. 5.63](#), [238](#) [≈ [241](#)], [477](#), [481](#), [7.114](#), [119](#), [128](#), [9.109](#), [10.393](#) y [23.190](#) ||| [HHDem. 8](#), [100](#), [428](#), [HHApo. 55](#), [HHHer. 125](#), [410](#) y [HHAph. 265](#) ||| [Th. 152](#) (≈ [673](#)), [728](#) [[Op. 149](#) ≈ [Sc. 76](#)], [Fr. 145.17](#) y [Fr. 412.1](#) ||| [O. 4.25](#), [10.20](#), [P. 1.42](#), [[Pai.](#)] [Fr. 61.5](#) y [[Dub.](#)] [Fr. 334\(a\).4](#).

Epílogo

A los 20 días del mes de Mayo de 2021 se reúne el Jurado para evaluar y calificar la Tesis de Licenciatura en Filosofía de Facundo Bustos Fierro.

El Jurado destaca la organización y minuciosidad del trabajo realizado, su rigor filológico y lexicográfico, y su recurso constante y sistemático a las fuentes originales. La Tesis tiene una redacción muy clara y plantea un recorrido necesario que -como ha visto el tesista- recupera un tema de vacancia que resulta oportuno actualizar tanto para uso filosófico como también filológico.

Asimismo, en la discusión de los procedimientos de elucidación el trabajo cuenta con una discusión atenta a la bibliografía pertinente. Se destaca la claridad de la exposición oral, con gráficos que sintetizan el desarrollo propuesto en la Tesis, gráficos que ilustran estadísticamente su punto de partida y sus conclusiones, y que focalizan en algunos pasajes clave el sentido y valor del trabajo de investigación.

Por todo esto el Jurado decide calificar la Tesis con 10 (Diez), Sobresaliente, y recomendación de publicación.



1821 Universidad de Buenos Aires
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

