

SIGNIFICACIONES Y PERSPECTIVAS DEL HUMANISMO.
HUMANISMO Y HUMANIDADES.

ANA M. GONZÁLEZ DE TOBIA
CARMEN V. VERDE CASTRO

*Hay muchas cosas pasmosas,
pero nada más pasmoso que el hombre.*
(Sófocles, Antígona, vv. 332 y 333)

I

Las posibilidades que presenta una reflexión acerca de la significación y perspectiva del *humanismo* está ceñida a las coordenadas de tiempo y espacio, que siempre acompañaron esta problemática. Además de la ubicación que el término ocupa dentro de la historia del pensamiento, se universaliza su alcance cada vez que se intenta una respuesta a la pregunta acerca del hombre esencial y concreto. Por lo tanto, habrá tantos *humanismos* como respuestas se logren desde cada espacio y desde cada tiempo. No es posible encontrar hoy una sociedad que singularice la solución, sino que conviven diversos *humanismos* en ella que, a partir de la formulación básica de ¿qué es el hombre? enuncian programas para su mejor desarrollo y realización.

Además del lugar y del momento en que se producen las definiciones sobre *humanismo*, interesa el ámbito de la disciplina que abastece la propuesta, pues, aunque parezca contradictorio, el enfoque de la condición humana admite observaciones tan diversas como inagotables.

F. C. Sainz de Robles, en su *Diccionario de la Literatura* (T. 1, p. 614) afirma, dentro del espacio que le dedica a la definición de *humanismo* que "el humanismo es una resurrección filológica, pero la filología triunfante abrió luego paso a la filosofía, a la historia, a la poesía y a la crítica polémica".

El mayorazgo de la filología entre las disciplinas que pueden aportar un significado renovado de *humanismo* es indiscutible.

Lo corrobora el hecho de que, en el año 1961, la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, V Época, Año VI, N° 3, en un artículo denominado "Siete opiniones sobre la significación del humanismo en el mundo contemporáneo" (pp. 531-567) convocó a prestigiosos hombres del pensamiento de la época para esclarecer el significado del concepto de *humanismo* y, entre ellos, en su calidad de filólogo, a E. Schlesinger, que en ese tiempo se desempeñaba como profesor de griego en esa Universidad, después de haber dado a luz una escuela de griego en la Universidad Nacional de La Plata, que, desde entonces, evidencia su progenitura.

La propuesta de E. Schlesinger (pp. 556-562), que presenta la elaboración de un ensayo breve, constituye, para nosotros, un punto de partida importante en el momento de elaborar una revisión de la significación y perspectiva del *humanismo*, treinta y cuatro años después, desde la dimensión filológica del Área Griego en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

E. Schlesinger plantea el análisis del tema desde dos puntos: en primer lugar, una referencia histórica, que destaca las raíces griegas del *humanismo* y en segundo lugar, el papel pedagógico de las *Humanidades*.

En el primer aspecto, el autor le otorga una característica universal a todo intento de *humanismo* como movimiento, en tanto constituye una nueva recreación de la cultura, una recreación a partir de sucesivas vueltas a los orígenes helénicos; pero aclara que estos retornos no son "reconstrucciones arqueológicas del pasado", en la pretensión

romántica de retrotraer el mundo al siglo V o IV antes de Cristo, sino una incorporación de la reflexión primera sobre el hombre, que produjeron los griegos" (p. 556).

El primer ejemplo de esta tarea y de esta actitud son los romanos, que recrean la cultura griega en Roma y conforman la *humanitas*, y las disciplinas que utilizaron para cultivar el estudio asiduo de los monumentos de la producción intelectual griega recibieron por esto el nombre de *humanidades*.

Desde el punto de vista histórico, la civilización occidental recibió la cultura y el *humanismo* helénicos por intermedio de Roma, que resumió e interpretó el objetivo griego, en el sentido de que la organización de la cultura sólo es posible a partir de una definición del ideal de vida humana, que entraña la preocupación por la formación del hombre.

El itinerario de la historia marca retornos más o menos notables a las fuentes grecolatinas y la convivencia de las más variadas ideologías.¹

En el siglo XX, señala Schlesinger, todas las diversas clases de ideologías que pretenden explícita o implícitamente la denominación de *humanismo* asumen una posición negativa frente al mundo *deshumanizado*. Sin embargo, no son la técnica ni la ciencia factores perjudiciales para el hombre, sino, en todo caso, el abuso que el hombre hace de ellas por perversidad o ignorancia. De modo que, más importante que la coincidencia en el factor negativo, debe ser el énfasis que se pone en la búsqueda del factor positivo. Y es en este punto donde aparece vital la reflexión griega primera, en el sentido que el autor interpreta: "el *humanismo* es una doctrina ética, basada en un conocimiento ontológico del hombre, en virtud del cual puede establecerse el bien o el fin próximo a que deben tender la formación y las acciones humanas" (p. 559).

¹Grafton y Jardine (1986) plantean el desarrollo de la educación clásica en el Renacimiento europeo, con un lúcido análisis del vínculo que el humanismo establece entre los ideales educativos y la práctica docente, vale decir, el ejercicio de las humanidades. Se destacan los capítulos 3 y 4, "Humanism in the Universities"; pp. 58-99.

El segundo aspecto que plantea E. Schlesinger es el de las *Humanidades*, vale decir los medios por los cuales se le puede comunicar al mundo contemporáneo la luz que le permita reavivar los ideales *humanistas* y, en ese caso, afirma categóricamente que "conviene que, al tratar esta cuestión, el humanista deje de lado todo ideal utópico y examine objetivamente y con sobriedad las posibilidades existentes dentro de su medio ambiente" (p. 560).

Recogido el mensaje de un maestro y advertidos de las dificultades y de la empresa, intentaremos dar testimonio del ejercicio de la tarea *humanística* a partir de la justificación de nuestra tarea en el Área Griego de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, en ejercicio de la responsabilidad que impone una de las *Humanidades* primarias y fundacionales del objetivo *humanista*. De la tarea descriptiva y comprometida se desprenderá con mayor nitidez nuestra posición respecto del tema que nos ocupa.

II

El primer nivel en la enseñanza de griego clásico presenta la evidente dificultad de introducir al alumno en un ámbito que no le es habitual, pero que, sin embargo, constituye uno de los pilares fundamentales de su ingreso al *humanismo*, a partir de una de las *humanidades* básicas, en tanto procura abastecer un proyecto de reflexión primera acerca del hombre y de todo lo que le concierne.

Por las características introductorias, Griego I se articula en tres aspectos que interactúan en el itinerario formativo, a saber: un nivel lingüístico-filológico, un nivel textual y un nivel de temas básicos inaugurales del pensamiento griego clásico.

El nivel lingüístico-filológico resulta insoslayable en la iniciación del alumno en la lengua griega clásica, que, en realidad, está representada en esta etapa por el dialecto ático, debido al caudal de textos que ofrece para su lectura. Se utiliza

un material lingüístico de autoría de la cátedra, sustentado en una particular adhesión a las metodologías alemanas,² con el complemento de determinadas propuestas inglesas y francesas.³ Los ámbitos nominal y verbal se presentan como referencias conceptuales unívocas de una actitud mental, de una propuesta del pensamiento de un pueblo que entregó su reflexión como patrimonio a la humanidad. Seleccionar el modelo aislado para la declinación nominal o para la conjugación verbal significa justificar la comprensión del mundo que representa. A modo de ejemplo, podemos mencionar la intelección personal que cada uno realiza de la diferencia entre βίος, "vida" en el sentido biológico y αἰών, "vida" en el sentido de la medida existencial de un ser humano, o las diferencias entre acciones que, aparentemente, podrían significar lo mismo, o algo parecido, como δράω, "hacer", en el sentido de la actuación y el movimiento, donde lo importante es la acción misma, más allá de quien la produce o del producido; ποιέω, "hacer", en el sentido de crear, donde el énfasis recae en el sujeto activo que produce la acción, proyectado en su producción, y πράττω, "hacer", en el sentido de realizar, donde prevalece el producto por encima de quien lo produce, ya que el objeto es quien refleja al sujeto.

Esta mínima expresión descriptiva puede ser considerada como el germen del método filológico-literario, pues cada concepto elegido desde la aproximación lingüística primera (morfológica) no será un valor aislado, sino que se constituirá en un punto de partida para la comprensión de una cosmovisión que se irá plasmando en cada aparición del concepto en los sucesivos tratamientos literarios que se propondrán *a posteriori*.

La tarea fundamental, en este nivel, consiste en dar precisión semántica a cada vocablo para inscribir una dinámica

²Cfr. Schwizer (1968) y Kühner & Gerth (1963).

³Cfr. Goodwin (1924); Chantraine (1964) e Humbert (1972).

que favorezca la incorporación de raíces básicas, que son el bagaje necesario para la expresión precisa de las ideas.

Desde esta tridimensión lingüística-filológica-etimológica se puede incorporar, con naturalidad, el contenido de lo que algunos especialistas prefieren denominar "cultura griega" y que nosotros preferimos denominar *corpus griego clásico* al servicio de una formación *humanista*.

El aspecto textual está abastecido, en primerísima instancia, por textos originales griegos de carácter antológico, como difundidas afirmaciones filosóficas, al estilo de la definición del *homo-mensura* de Protágoras y, en una etapa posterior, por un fragmento de prosa ática de Apolodoro,⁴ ya que consideramos que la prosa proporciona una comprobación eficaz de los rudimentos de la sintaxis lógica transmitidos y un valioso ejercicio de redacción al ser interpretada.

El aspecto que ofrece la comprensión de temas básicos inaugurales del pensamiento griego clásico nace en una aproximación conceptual primera y se demora, específicamente en esta etapa, en un tema central que es el mito. La iniciación en los avatares de significación de la palabra *μῦθος*, sus semejanzas y diferencias con los conceptos de *λόγος* y *ἔπος*, así como el rastreo de sus posibles etimologías iniciarán el camino a la determinación significativa de la conexión del concepto con la literatura, la filosofía, la historia y la religión.

La interacción de los tres aspectos descritos como itinerario metodológico constituye una propuesta adecuada para profundizar el tema del mito griego, con el conocimiento de sus sagas, su proyección paradigmática, su maleabilidad al servicio de la concepción poética y existencial de cada autor, sus características paradójales de inespacialidad e intemporalidad, proximidad y perspectiva, singularidad y totalidad; el mito como material prefabricado y la "originalidad" del autor en la

⁴A los fines de abastecer esta instancia, se ha elaborado un proyecto editorial del Área, que cuenta con tres libros publicados hasta la fecha. Cfr. González de Tobia (ed.) (1993), (1993) y (1994).

literatura griega; la perennidad del mito que provoca diferentes concepciones antiguas y modernas de su fenómeno vigente.

En suma, el acceso a la comprensión de que la mera ficción se constituye en la única realidad válida y absoluta cuando se la expresa en un lenguaje de comprensión universal resulta un ingreso inapreciable al *humanismo* universalista de los griegos.

Griego II presenta la vertebración del curso en tres aspectos que interactúan, a saber: la sintaxis sistemática básica, el análisis filológico-literario de un diálogo de Platón y la comprensión de temas básicos inaugurales del pensamiento griego clásico.

El primer aspecto, la explicación de la sintaxis sistemática básica, consiste en una presentación teórica de la organización de la lengua griega en los textos, basada en la proyección de los modos morfológicos del verbo, en modos sintácticos. De este modo, se presenta, a modo de preámbulo, un tema que cobrará dimensión en Griego III.

El eje de la teoría es la transmisión de un criterio sintáctico que permita, a quien lo utilice, penetrar los textos griegos con libertad y recrearlos desde una interpretación absolutamente personal. Los elementos concretos adquieren esta dimensión instrumental porque se puntualiza la significación de las palabras sintaxis y análisis, volviendo los ojos a los originales conceptos griegos. Desde este punto de vista, *syntaxis* es un ordenamiento compartido; es la organización de un texto, compartida, en cada caso, por el autor que lo generó y el lector que pretende comprender lo que el autor quiso decir desde la dimensión de su propia experiencia de vida; *análisis* significa liberación, que es la idea básica que pretendemos impartir con respecto a la aproximación a un texto griego, ya que todo instrumento que permita ejercitar la libertad de acción redundará en un inmejorable resultado interpretativo. La puesta en marcha de estos dos conceptos en la dinámica de la lectura de un texto propone, indefectiblemente, la recreación del texto a la luz de la experiencia vital de quien intente desentrañarlo.

El segundo aspecto comprende la lectura de un diálogo de Platón, campo propicio para la ejercitación de las habilidades explicitadas en el primer nivel. Consideramos que el texto dialógico platónico constituye un modelo de difícil sustitución por dos motivos fundamentales: en primer lugar, por la posibilidad inmejorable que brinda para la aplicación de la sintaxis sistemática en función de un estilo caracterizador; en segundo lugar, porque permite la proyección del análisis filológico-literario en un texto medial entre el pensamiento dicotómico inicial griego y la traslación dialéctica al teatro clásico.

Por otra parte, el diálogo permite que quien lo transita detecte y asimile la adecuada disposición del pensamiento en la elaboración de un texto escrito, ya que allí se someten constantemente a examen los conceptos, de modo que el intelecto se ve precisado a ser coherente consigo mismo.

El tercer aspecto está íntimamente relacionado con el segundo y propone la forma dialógica como gozne que importa una actitud dialéctica con proyecciones a la épica agonal de discursos alternativos, a la técnica discursiva de la prosa histórica, al embrión dramático de la tragedia, al germen agonal de la comedia y a la esencia del análisis del discurso en la oratoria. De este modo se puede establecer la vinculación entre los dialectos históricos y los llamados géneros literarios.

Entendemos al texto platónico como una base modelar al servicio de un ideal *paideútico* del *humanismo*, tal como lo han presentado, en distintos momentos de la historia del pensamiento, estudiosos como W. Jaeger,⁵ H-G. Gadamer⁶ y K. Popper.⁷

Contando con que los cuatro cursos de Griego de esta Facultad conforman una sola Cátedra, el paso de Griego I y II a III debe darse sin solución de continuidad, como un tránsito

⁵Cfr. Jaeger (1928).

⁶Cfr. Gadamer (1980); pp. 39-72.

⁷Cfr. Popper (1983); pp. 450-458.

casi imperceptible en las dificultades que entraña todo pasaje ascensional que persigue fundamentos sólidos.

Ante todo hay que partir del convencimiento de que, a nivel universitario no se enseña el "idioma griego clásico" sino refracciones dialectales que, partiendo del ático de los dos primeros cursos llegan al dialecto épico que expresa el primer contacto con la realidad de la poesía homérica. Conquistado en los dos primeros años un conocimiento suficiente de prosa ática, explayada en morfología y sintaxis básicas, se pretende, ahora, arribar a la sintaxis sistemática, sin que ella constituya el *culmen* de esta tercera etapa. Pero es de absoluta necesidad que, en este momento, se conozca el dialecto ático ya aprendido y el homérico por aprender, dentro de un marco estricto de calidades sistemáticas, es decir, de formalidades teórico-prácticas, que sirvan para transitar los caminos futuros de la lengua. Se ajusta este punto de vista con el de la fisiología, en sentido científico, que no desdeña afrontar estados *patológicos* del idioma, tales como el anacoluto y otros avatares.

Para llegar al mencionado estadio funcional se precisa enfocar esta sintaxis normativa desde el ángulo de los modos sintácticos, que no son sino los modos morfológicos en ejercicio de sus diferentes posibilidades. Esto no implica desestimar la hipotaxis tradicional nominada en oraciones y proposiciones subordinadas, sino imbricar ambos tratamientos en un solo complejo que provea a todas las situaciones textuales.⁸

Hasta aquí el planteo teórico de los modos sintácticos. La práctica indispensable se alimenta con ejemplos inteligibles entresacados del texto, en este caso, de *Iliada* y de *Odisea* para surtir de modelos claros una de las ponencias sintácticas. Este método de disección es objetable por su exigencia de ambientación dentro de un contexto que, por el momento, no se transcribe, pero que después de finiquitado el planteo filológico, se lee de corrido con la aceptación de los ejemplos antes aducidos como modelos. La ventaja, en cambio, consiste en

⁸Cfr. González de Tobia y Verde Castro (1977).

lograr un depósito, lo más completo posible, de los ejemplos antes teorizados. Otro aspecto positivo filológico lo ofrece Homero con sus conocidas repeticiones mnemotécnicas, donde la unidad es el miembro métrico y no la palabra. Todo ello favorece la fijación conceptual.

Con todo, la gramática -morfología y sintaxis- no es el *desideratum* para una cátedra de Griego III. Es sólo el necesario tránsito que permite acceder a la única instancia plenamente satisfactoria de un lenguaje épico universal, el instrumento literario más apto para el entendimiento de lo sustantivo humano, como espejo polivalente de la existencia y de la cosmovisión del hombre. El contacto con la literatura primera, con Homero, da un contexto existencial de intrínseca trascendencia expresada en la palabra transmitida de generación en generación y que en virtud de su decisiva importancia supera su estatismo, su inmanencia. Se caracteriza por su proyectividad, objetividad y objetivación de las cosas. El *epos* en estado prístino es puramente factitivo, anecdótico.

Homero es la mejor introducción posible para el conocimiento posterior de la poesía griega, ante todo en razón de su imponente literaria. Son *Ilíada* y *Odisea* los poemas de los eternos valores, la imagen del destino de nuestra condición sin acotaciones, presentados en el doble plano divino-humano que da la visión honda del hombre en su sagrado intento de instrumentar el mito como intrínsecamente válido en función de una *creación* sobre algo consabido. Pretende, acertadamente, que la realidad basta y no necesita comentarios o que todos los que se susciten son siempre vigentes para cada cual.

Por su lado el *ἀοιδός* se encuentra ante la saga vigente y practica la necesaria *ἀίρεσις*, es decir escoge el tema que llega a la unidad pero no renuncia a abrazar la tradición en cuanto le es posible.

En segundo lugar, *Ilíada* y *Odisea* constituyen un repositorio de donde abrevan los otros géneros literarios, la lírica y el drama. Epítetos formularios o imbuidos de sentido propio, frases repetidas correspondientes a miembros métricos, el

continuo narrativo de sentido cronológico, comparaciones inventivas frente a la herencia inamovible, el troquel dactílico, su pro genie a través de la poesía griega y sus serias alteraciones morfológicas para salvar el ritmo hexamétrico son algunos de sus rasgos.

Hecha esta ponderación, en el sentido etimológico del término, de la colosal fábrica poética que son *Iliada* y *Odisea* no se le puede negar tampoco el mayorazgo cronológico y axiológico como primer testimonio del *humanismo* occidental. Aprecio y resalto de todo lo humano,⁹ temprana exhibición de aquellos valores¹⁰ que transitan por todos los versos de *Iliada* y *Odisea*, aun en los más insignificantes, justifican plenamente su inserción en un curso de Griego III, cuando, como hemos demostrado, se dominan suficientemente las dificultades del dialecto homérico.

Griego IV exige, por un lado, la exposición de un programa selectivo -y no histórico- de literatura griega y por otro, la lectura íntegra de una tragedia. Para ambas tareas utilizamos el método filológico-literario, es decir, nos fundamos exclusivamente en el texto original, lo cual sobreentiende el dominio del idioma que otorgan los tres cursos previos.

Trataremos de justificar los autores escogidos, que varían, dentro de su género, año tras año.

La cosmovisión homérica llega a su plenitud en la tragedia sofoclea en la que se cumple, de una manera lacerante la *autoanagnórisis* del ser humano sufriente, cercado en su agobio, cegado en su ignorancia y asumido finalmente -tras una infinita penuria- por la misma divinidad que lo soterró o en el suicidio acogedor, voluntariamente buscado, o en la lumbre misericordiosa de una intelección terminal.

Aquello que en Homero estaba dado por la mera presencia de los acontecimientos, se acendra en Sófocles hasta las mismas

⁹Cfr. Cayuela (1940); p. 19 y ss.

¹⁰*Ut supra.*

raíces de la existencia que alimentan el derrotero del hombre hacia lo absoluto.

En la serena pero congruente contemplación de Sófocles a sus criaturas se yergue el más notable concepto de *humanismo* que se funda en el perfil dolido, tenso, acabado del ser humano que, debiendo pasar inexorablemente por el sufrimiento y la muerte, alcanza valores de eternidad.

A Homero se opone, más que deriva, Hesíodo, que trae la novedad de una autoría indisentible y un tratamiento nuevo del mito, racional y demostrativo, ejemplificador y moralizante. La *Teogonía* es el texto *ad hoc*, una epopeya a lo divino que, sin embargo, pretende explicar el sentido intrínseco de la condición humana por la exposición catalógica y genealógica de los seres divinos.

Comparte con Homero la inquisición por la teodicea, el origen del mal en el mundo. Pero, después de avizorar el mecanismo del cosmos, traslada su armonía, su belleza y también su oscilar de equilibrio y desequilibrio, y describe conjuntamente con Anaximandro (fragmento 9)- la génesis y la extinción de los seres en la parábola de *δίκη* y *ἀδικία*, de justicia y de injusticia que se alternan perennemente. Su reflexiva meditación sobre este vaivén pendular transfiere lo físico en ético, donde tienen papel protagónico: la culpa meritoria de castigo, la transgresión de la *μοῖρα*, el umbral que no debe franquear el ser humano. Con él se atisban los primeros conatos de meditación filosófica en el pensamiento occidental. La *ὑβρις*, es decir la *μοῖρα* trasgredida, merece inevitable castigo y aun la *ἀφάνεια*, la destrucción del culpable que ha quebrado la armonía del cosmos físico y de la respetabilidad moral. Hesíodo no se conforma con una nueva narración genealógica de las estirpes divinas ni de los yerros humanos. Se ve impelido a sancionar al culpable, en honor de *Δίκη*, a través de las generaciones.

Se instaure así el esquema de culpa y castigo, dirimido, este último, por los dioses, en especial Zeus, dios justo que asume su

reinado olímpico por acogimiento de la inteligencia, $\mu\eta\tau\iota\varsigma$, dentro de la fuerza brutal, $\beta\acute{\iota}\alpha$.

Hesíodo imagina así otra especie de *humanismo*, es decir, de explicación del misterio del hombre basándose en el juicio de su conducta moral, de su mayor o menor acercamiento al ideal de justicia que le es impuesto por el mero hecho de existir.

El punto de vista de Hesíodo sobre la comprensión racional del hombre a la luz olímpica tiene, en la literatura y en el pensamiento griego, ilustres sucesores. Tales son Solón y Esquilo, como más señalados.

La *Elegía a las Musas* (fragmento 1, Diehl) de Solón presenta, sobre un entretendido teológico, la historia del hombre culpable y el castigo, $\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$, de Zeus, que, en él o en sus descendientes, sobrevendrá inexorablemente. Como paliativo, la célebre imagen del viento primaveral, que puede y debe ser aguardado como regreso al equilibrio ético.

Solón habla, en un retículo muy ceñido, de las aspiraciones humanas que chocan contra límites establecidos de siempre. El hombre se mueve dentro de pautas y fronteras: dioses y hombres, amigos y enemigos, justicia e injusticia. Dentro de la prosperidad ($\delta\lambda\beta\omicron\varsigma$) existe también la riqueza ($\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$) también otorgada por los dioses y que es duradera porque está fundada en la garantía de la divinidad.

El hombre puede y debe pretender los bienes de la vida, pero su logro fecundo depende de su consciente ubicación dentro de un orden que no puede ignorar.

Sigue un catálogo de las esperanzas humanas y otro de las actividades del hombre en orden creciente de dignidad que culmina en el misterio de la salud y de la enfermedad y de la adivinación del porvenir. Signos todos de la precariedad, de la inanidad del hombre y, también, de la importancia de su técnica.

Pareciera que las enseñanzas de la $\theta\epsilon\omicron\pi\iota\varsigma$ y, por ende, de la desgracia humana, acusan al poeta una experiencia de la vida diaria, el dolor del inocente, la suerte del culpable y que esto estuviera sugerido, en parte, por la impotencia radical de dos

artes humanas, la adivinación y la medicina.¹¹ Esta inestabilidad se nuclea en la idea de κίνδυνος, el riesgo no cubierto enteramente por el esquema racional de ὕβρις-ἀτη. La vida sin riesgo no es digna de ser vivida para el hombre griego. El problema de la *Elegía a las Musas* quedó en el planteo y Solón, al final, sintió la necesidad de volver a pautas seguras, como el concepto de πλοῦτος y sus consecuencias.

Solón amplía el esquema hesiódico y lo transfiere a la vida humana que transcurre bajo la mirada de Zeus, que castiga al transgresor, sin que esto signifique que el inocente por su cúmulo de circunstancias aleatorias quede exento de todo sufrimiento. Tras su ensayo de entendimiento racional de la vida, también para Solón, ésta concluye insatisfactoriamente en el misterio del hombre, tras revisar catalogicamente las ilusiones falsas y las actividades humanas que arriban a una incógnita final. Poeta, político y legislador, Solón, el ateniense, no ha alcanzado todavía en esta obra la plena solución del himno a Zeus de *Agamenón* de Esquilo, en cuanto la suma gracia divina consiste en inteligir por el sufrimiento.

Con todo, Solón es un hito importante en la búsqueda de lo paradigmático y ejemplar de la vida, que es el *desideratum* del *humanismo* clásico.

El largo transitar de Hesíodo y Solón culmina en la tragedia de Esquilo que, después de dar por sabido el desequilibrio cósmico, lo transfiere a sus criaturas a quienes aplica la μοῖρα, la autolimitación individual, incluso en la esfera del pensamiento. El κακῶς φρονεῖν, ser insensato, es una de las formas más características de la ὕβρις. La tragicidad del destino humano se comprende dentro de las coordenadas μοῖρα, ὕβρις, δίκη.

Zeus y las Erinias, en nombre de la δίκη, hacen respetar los límites infranqueables de la μοῖρα, traspasados por la ὕβρις. La necesidad y la inexorabilidad del δοῦναι δίκην, en el sentido de "pagar justicia" se expresan aquí en la fórmula: δράσαντα

¹¹Cfr. Fisher (1992).

καθεῖν, "que el que actúa, padezca" de los versos anapésticos que pronuncia el coro, a modo de epígrafe, en el *kommós* de *Coéforas*, (vv. 306-314). Se exige una retribución estricta y su ejecutora es la *díke*. El mismo sentido de exacta retribución se ve en *Agamenón*, en las palabras que el coro dirige a Clitemnestra después de la muerte del rey: τῶμα τῶματι τείσαι, "devolver golpe al golpe", (v. 1430).

Esta ley de compensación desencadena una serie de culpas en que cada una es venganza o retribución de la anterior y causa de la subsiguiente. Esta red de hechos culpables envuelve a una familia o a una estirpe entera. El elemento activo es el δαίμων, el ἀλάστορ, especie de divinidad familiar.

Frente al δράσαντα καθεῖν, Esquilo coloca el τῷ πάθει μάθος, "el aprendizaje por el dolor"; frente al δαίμων, fuente dinámica del mal, a Zeus.

El τῷ πάθει μάθος está contenido en las estrofas centrales de la párodos de *Agamenón*, que se conoce con el nombre de *himno a Zeus*, una especie de alto meditativo en el curso del canto coral (vv. 160-184).

De Zeus viene el sufrimiento, pero también el conocimiento que de él se deriva, el dolor y su rescate. El dolor humano es fecundo por su posibilidad de resolverse en comprensión y sabiduría, logrados en *Orestíada*, por ejemplo, después de hechos tan dolorosos como las muertes de Agamenón y Clitemnestra; o mejor, conseguidas por esos mismos hechos, permiten el final armonioso de la trilogía en la conversión de las Erinias, deidades de la venganza, en Euménides, diosas benévolas.

Todo esto se traduce en una atmósfera opresiva que trasciende el caso concreto que contemplan las obras de Esquilo. Al autor le preocupa más que la acción dramática en sí, procurar una amplia contactología con sus espectadores y con sus personajes, que siempre llegan perfilados, acabados y condenados antes de actuar.

Esquilo alcanza el resalto trágico en las acciones culposas -e inocentes- de sus figuras más altas. Al escogerlas de entre la masa ingente del mito, las recrea como seres inmersos en profundos duelos que sólo ellos -por privilegio- pueden sobrellevar. Llega así a un *humanismo* estremecedor que nos incluye para siempre, en lo justo y lo injusto de nuestra experiencia cotidiana.

Es de consenso general, y no pretendemos originalidad¹² al hablar de Eurípides, que, en orden a una prosecución trágica, Sófocles representa un *punto muerto*. Una continuidad era posible a partir de Esquilo.

El *punto muerto* que representa la producción sofoclea significa que, ya Aristófanes en *Ranas* y Aristóteles en *Poética* lo consideraran el clásico de los clásicos, el más perfecto de los poetas trágicos. Su tragicidad despertó el máximo interés *humanista*, en tanto y en cuanto presentó desafíos interpretativos que se acrecientan con las posibilidades de los abordajes de mayor actualidad.

Basta la referencia a *Antígona* y a *Edipo Rey* para tener una idea precisa de nuestra afirmación.

Antígona y Edipo crecen en la lectura de cada época y de cada día, a la luz de las vivencias que iluminan los conflictos originarios que proponen.

En Sófocles se llega a la tragedia por error de ubicación del ser humano. Cada uno de sus caracteres expresa una realidad poética tan profunda y madura de *lo humano*, que el término medio de la humanidad siente atracción y temor ante la certeza de que se encuentra ante una posibilidad cierta de tomar conocimiento de su propia realidad.

La esencia trágica del teatro de Sófocles aportó puntos de partida significativos a las opiniones más divergentes y, a menudo, diametralmente opuestas, que surgieron respecto de las interpretaciones del *humanismo*. La controversia que

¹²Cfr. Schlesinger (1950) establece con precisión filosófica y literaria el carácter ontológico de la tragedia de Sófocles; pp. 1-26.

propuso desde la acción dramática transformó a sus caracteres en patrimonio de la humanidad.

Sin embargo, la raíz del conflicto trágico admitía una restricción más y otra profundización respecto de los orígenes psicológicos y las reacciones anímicas de la culpa. Este desarrollo implica la nueva concepción filosófica de los sofistas,¹³ tan vapuleados como valiosos al hundir su pensamiento en la psiquis. Trataron de analizar la compleja realidad humana, nueva forma de la φύσις, que interesaba a los jónicos. Conjuntamente con ellos, Eurípides descubrió una φύσις personal, intransferible, individual.

El conflicto trágico se entiende así de dos maneras: como oposición de φύσεις diferentes que defienden su índole propia y su modo de ser ineludible y como choque entre φύσις y θέσις, entre la naturaleza y la convención; entre el individuo y la sociedad.

En este planteo euripideo surge una nueva especie de fatalidad y de determinismo que ya no es la ley moral, extrínseca al hombre, sino la fatalidad temperamental innata, que incita a la culpa, como si fuera una extraña ἀρετή de su propio ser.

Naturalmente que el fenómeno euripideo está condensado, no sólo por el pensamiento filosófico contemporáneo, sino también por el momento histórico del género trágico. Trabajaba con un material prefabricado, de fijeza argumental que no podía buscar su renovación en el desborde de la inspiración.

El mito había llegado a un punto límite de desgaste, sólo superado por la genialidad de Esquilo y Sófocles. Su meta había sido el *status* del ideal heroico. Pero la vida del siglo V antes de Cristo tenía otras urgencias, más prosaicas y comunes. Temas domésticos, personajes de mediana calidad como pedagogos y nodrizas y hasta mendigos van a producir fisuras en la serenidad del mito tradicional. La sociedad burguesa, su concepto de la respetabilidad y de las convenciones sociales va

¹³Cfr. Jaeger (1957).

a producir la degradación de la alta poesía, la subalternización del mito, tal como lo ve Aristófanes en *Ranas*.

De todo esto no fue pleno responsable Eurípides. Hubiera sucedido forzosamente sin él, por el inexorable descenso de la vieja tragedia a la tragicomedia y a la comedia de costumbres. Pero es innegable que Eurípides pintó los hombres *como son* y que adecuó el mito y el lenguaje, la estructura episódica y el coro al servicio de esos fines.

Todo personaje de Eurípides se explica exhaustivamente antes de actuar, con un planteo riguroso de argumentos en pro y en contra.¹⁴

La oratoria, que ya tenía ilustres modelos literarios desde Homero, nació como género literario por necesidad de la vida en su faz jurídica y política. Son conocidos los ejercicios sofisticos retóricos sobre temas mitológicos como *Helena* de Gorgias. Incluso la *Historia* de Tucídides consiste, fundamentalmente, en un juego equilibrado y patético de discursos y contra-discursos reales o verosímiles. La acción euripidea va a depender, no ya de la coerción de una ley moral o del error del sujeto actuante, sino de prolijas disquisiciones racionalistas sobre tal o cual cosa. Esto lleva a la discusión agonal entre dos puntos de vista, en la confrontación de dos caracteres, dentro del más riguroso estilo jurídico. Naturalmente, en la descripción, obviamos otros muchos procedimientos técnicos.

Eurípides, al bucear en los vericuetos más recoletos del ser y al poner al servicio de este descubrimiento toda su técnica, conforma de manera eximia, porque agota el conocimiento de lo humano, escudriñándolo hasta sus últimas consecuencias y readecuando el concepto más alto de *humanismo*.

En ocasiones hemos experimentado la comedia ἀρχαία, la de Aristófanes el cómico, en Griego IV.

Aristófanes usó, en sus comedias, argumentos extraídos de la vida real y sólo utilizó el mito como parodia. Dentro de una estructura muy compleja, que no expondremos aquí, el gran

¹⁴Cfr. Lesky (1964); p. 202 y ss.

tema fue la Atenas,¹⁵ ya postrada de la guerra del Peloponeso. *Caballeros*, *Nubes* y *Ranas* son los títulos más definitorios de la política, la filosofía y la literatura de la época. La comicidad imperante logra ser un lenitivo para la tragedia vivida por Atenas en el siglo V antes de Cristo. Tras lo reidero se oculta el más severo enjuiciamiento de la demagogia, la filosofía y la literatura de su tiempo. Así surgen, extraídos de la realidad, personajes con verdaderas entrañas humanas, en los estertores del género dramático, heredado de Doria y de Atenas, como complemento perfecto de aquel *humanismo* clásico que nació en Grecia.

Acabada la justificación de los textos literarios griegos desde el siglo IX al V antes de Cristo, hemos dejado para una consideración especial la lírica de solo y la coral, que Aristóteles obvia en su *Poética*.

Para evitar confusiones, aclaramos que para Grecia es sólo poesía lírica la cantada al son de la lira, y que la poesía aulética, con acompañamiento de flauta, no lo es. Por eso hablaremos de poesía subjetiva o personal que abarca el concepto griego propiamente dicho y, también, de lo que para nosotros, con criterio moderno, es poesía: la elegía.

En el siglo VII antes de Cristo, Grecia pone en segundo plano el mito heroico de la epopeya y, de acuerdo con los nuevos tiempos, sobrepone los intereses del individuo y su problemática a los grandes héroes paradigmáticos. Sin embargo, no renuncia al mito y su ejemplaridad, pero el poeta vive acuciado por sus actuales reclamos, por sus sufrimientos, por sus éxitos y fracasos, por su vida y su muerte.¹⁶ Todo esto sin renegar técnicamente de la epopeya, acervo perenne para toda la literatura griega. Sus amores, sus odios, sus percances, sus sentimientos personales, sus reacciones anímicas, sus tormentos espirituales, es decir, sus πάθη, sus pasiones, obligan

¹⁵Cfr. Pozzi (1991), pp. 126-163.

¹⁶Cfr. Snell (1955), en el capítulo dedicado a la primitiva lírica. No podemos acompañarlo, sin embargo, cuando dice que "hay destinos personales, pero no acciones personales".

al poeta a hacer prevalecer su interés personal y a exigir la aquiescencia general. Así, sobre todo, ocurre con la poesía monódica de Safo, Alceo, Anacreonte, Simónides, que asediados por su problemática íntima llegan a la ἀμηχανία, a la impotencia, frente, especialmente, a la vejez incomprendida y al desenlace de la muerte.

Nos ofrecen jirones de sus vidas con una llaneza y simplicidad desconocidas para la solemne y antigua epopeya; recogen algunos lugares comunes de Homero pero los potencian a través de la propia personalidad; aceptan a los dioses del Olimpo como entelequias de sus propios sentimientos que así adquieren relevancia de paradigmas; no temen exponer sus afanes con superioridad a los ajenos. Son dueños de sus emociones y las vuelcan en troqueles métricos arcaicos y fijos; no vacilan en escribir sus reconditeces más íntimas y, con todo ello, nos muestran las profundidades de un nuevo *humanismo*, es decir, una nueva visión de *lo humano* profundamente sincera y sin dobleces, cuyos ecos, lamentablemente, se han perdido por los escasos restos líricos textuales que tenemos a mano.

Hasta aquí la poesía monódica. Veamos ahora la poesía coral celebratoria y, dentro de ella, el *epinicio* o canto entonado en ocasión de una victoria atlética, que contó con eminentes poetas como Simónides, Baquílides y, sobre todo, Píndaro.

Ante todo, hay que subrayar que toda poesía y muy particularmente el *epinicio* es *necesaria* para un griego, no algo meramente estético, por elevados que sean sus valores. La poesía es cosa *sustantiva*, no adjetiva. Compromete y decide fácticamente la existencia de lo cantado. Es preciso ensalzar un καλὸν ἔργον, una hazaña. Esta ya no transcurre en el campo de batalla sino que, con el cambio de los tiempos, sucede en el estadio. El κίνδυνος, el riesgo supremo de vida se dio en ambos escenarios y el último fue el real, reemplazo del primero, cuando aquél perimió. Para eternizar a un vencedor es imprescindible el canto coral, no la monodia, porque el objeto poético, el καλὸν ἔργον, no existe por la opinión individual, sino por el canto, la rúbrica, la sanción de la comunidad repre-

sentada por los coreutas y el poeta convertido en χοροδιδάσκαλος, es decir, en director y ensayista del coral. El objeto poético, el καιρός o circunstancia afortunada única e irrepetible, como sucedáneo de la epopeya, rechaza lo adocenado y vulgar; prestigia la φύα o abolengo del héroe. Se mueve dentro de coordenadas temporales pasadas (la mención de φύα), actuales y futuras (poesía de difusión y movilidad, de publicidad y de consenso). El hecho hazafioso, por sí mismo, exige una corona concreta y pasajera y otra perdurable en el poema. El espíritu competitivo deriva de una verdadera aristocracia espiritual y presenta la condición humana en sus refulgencias y sus conos de sombra, en su exitismo y en su fracaso existenciales.

El canto múltíame implica distancia, contemplación, perspectiva, y se apoya en la μουσική, que es, desde el punto de vista técnico, conjuntamente danza, música instrumental, canto y poema.

Todo ello resalta la autoridad permisiva del poeta para que, como ἐρμηνεύς θεῶν, "intérprete de los dioses", exista ónticamente lo bello de la vida. Epítome de todo esto es la simbiosis del yo coral y del yo poético. Píndaro asume el sacerdocio, la liturgia como poeta, la delegación de la *pólis* en su obra.

La poesía es convencional en la Literatura griega, es decir está sujeta a pautas preestablecidas. Aquí lo es más porque el *epinicio* es un débito de la sociedad con el vencedor. Para potenciar la hazaña, Píndaro se sirve comúnmente del mito, un contexto existencial de intrínseca trascendencia, expresado en la palabra -oral o escrita- transmitida de generación en generación y que en virtud de su decisiva importancia supera su estatismo, es decir, su inmanencia. Se caracteriza por su proyectividad, objetividad y objetivaciones de las cosas. En estado prístino es puramente factitivo y anecdótico. De acuerdo con los modernos antropólogos, el mito es la palabra que no sólo expresa la realidad, sino que es la realidad misma. El mito es repetitivo pero irreditable. Trata de comportamientos humanos que encierran en su unidad el sentido de la

existencia. El poeta, al insertarse en el mito, entra en su *dinamia*.

El mito enaltece el καλὸν ἔργον y la autoría del vencedor y del poeta y es paradigma ejemplar del καιρός celebrado. De su presencia poética surge la codificación de las γνῶμαι, es decir, de las sentencias que surcan todo *epinicio* puntualizando las verdades eternas nacidas del saber popular o inspiradas por el poeta.

Con esto se cumplimenta el *programa* de W. Schadewaldt,¹⁷ compuesto por καιρός, μῦθος y γνῶμαι y el más amplio de H. Fränkel, a saber, actitud personal del poeta, circunstancia, mundo de fuerzas y valores en la vida humana, mundo de los dioses y mito.¹⁸

Píndaro, al elogiar al vencedor de turno, alza al hombre ideal de la victoria sin olvidar los secretos recónditos de su vida, no siempre afortunados. Así forja al ser cabal como modelo del perfecto *humanismo*, tal como lo pinta en su postrer epinicio, *la Pítica VIII*, increpándolo como ser efímero -en el sentido de brevedad de vida- y en el concepto de H. Fränkel, del hombre atendido a las veinticuatro horas de un día y, al fin, iluminado por los dioses.¹⁹ Píndaro releva la fatiga humana, κόνος, junto con la ayuda divina, συν θεοῖς, para lograr el ἀθλον, el premio del estadio.

Con esto se concreta la justificación de los contenidos vistos en los niveles de Griego I, II, III y IV ya que todos ellos, desde distintos ángulos, enfocan solidariamente al hombre, cifra de todo *humanismo*.²⁰

A la tarea vertebral de los cuatro niveles de Griego dentro del Área la complementa eficazmente la tarea de los Seminarios, que tiene una apoyatura histórica en la existencia de la escuela de Griego de la Universidad de La Plata.

¹⁷Cfr. Schadewaldt (1966); p. 8 y ss.

¹⁸Cfr. Fränkel (1962), p. 483 y ss.

¹⁹Cfr. Fränkel (1962), p. 570.

²⁰Cfr. Schadewaldt (1963).

De resonancia germánica, posiblemente atribuible al origen de su fundador, el Seminario constituye la célula básica de la investigación y de la formación de los recursos humanos que proveen a la Cátedra de Griego en todos sus niveles. Formalmente se dictan Seminarios de Licenciatura y de Doctorado; de Iniciación y de Perfeccionamiento en la investigación y también los denominados Seminarios de nivel Superior para especialistas.

Los contenidos canónicos de los Seminarios para la Licenciatura en Letras con especialización en Griego son: la profundización del estudio de textos líricos -monódicos y corales-, la lectura del *Discurso por los muertos del Libro II* de la *Historia* de Tucídides y el análisis de una obra del *corpus* trágico.

Ya se ha explicitado suficientemente la incidencia de la poesía lírica, en sus dos ámbitos, y la de la producción dramática de los trágicos griegos. Resulta, sin embargo, interesante dedicar unas palabras a la presencia imperiosa del texto de Tucídides en la formación de los estudiosos.

La pieza oratoria seleccionada constituye un lugar común en la oratoria política de todos los tiempos.²¹ El discurso que Tucídides pone en boca de Pericles, en oportunidad de la derrota y de la muerte de sus jóvenes conciudadanos, ha trascendido los límites de la *Historia* para erigirse en un verdadero monumento al sentimiento de τὸ ἀνθρώπινον,²² la "cosa humana" en las actitudes de los pueblos. La pormenorizada atención a los deberes de gobernantes y ciudadanos, la identidad como *pólis*, que singulariza a una sociedad, la redimensión del concepto de democracia, así como el ajuste entre bien público y bien privado, son algunos de los signos de contenido que hacen insoslayable la lectura de este texto. Desde el punto de vista compositivo, constituye una verdadera lección del uso sintáctico de los recursos morfológicos

²¹Cfr. Loraux (1986).

²²Cfr. Cogan (1981).

al servicio de una expresión de estilo particular y efectiva. Se puede citar como ejemplo, el uso de los tiempos verbales, que proponen una trasposición inmediata del pasado glorioso a la perspectiva de un futuro promisorio, con la eliminación intelectual del presente adverso.

Tucídides aporta una noción diferente de *humanismo*, insertando al hombre en la difícil tarea de ser parte de la historia de los pueblos, desde el lugar que la sociedad le otorgue, pero, en todos los casos, con el compromiso de su carácter de ciudadano, que es una instancia *humanista* forzosa en las sociedades organizadas.

El recuento de las actividades *paidéuticas* del Área Griego pretende haber ofrecido un panorama de lo que contiene el material utilizado en todas las circunstancias.

III

Los enunciados de contenido del Área Griego han demostrado, sin duda, el papel que juega la disciplina en el contexto académico de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Es evidente que su presencia constituye, no sólo la justificación y sostén histórico de las *Humanidades* que imponen su nombre desde la denominación del espacio intelectual, sino que se convierte en un ámbito interesante para la reflexión acerca de la significación y proyección del *Humanismo* hoy y la misión de las *Humanidades* en el intento.

Las coordenadas de tiempo y espacio se duplican, ya que la alusión temporal, "hoy", abarca, tanto el mundo contemporáneo en general, como nuestro presente más próximo en particular; el lugar académico, por su parte, parece un contorno erudito, y, sin embargo, resulta la caja de resonancia de una sociedad a la que pertenece. Por lo tanto, nuestra reflexión puede aparecer con pretensiones universalistas, cuando sólo consiste en un deseo de integrar el coro de interrogantes acerca del *Humanismo* con *efímeros* resultados.

El *Humanismo* clásico griego, desde sus testimonios directos, patrimonio de toda la humanidad y de todos los tiempos, no resuelve los problemas eternos del ser humano, pero sí los expone con profunda nitidez y, al exponerlos, inicia en la búsqueda de respuestas. Esa iniciación resulta un camino sin regreso, porque todo el que incorpora la inquietud por conocer su propia dimensión y el deseo por una vida verdaderamente humana está produciendo una reflexión *humanista* y comprende que el camino consiste en un ejercicio constante de la voluntad para la fatiga de las escasas respuestas.

En cuanto al papel de las *Humanidades*, como medio para la reflexión, resulta imprescindible mencionar el descrédito que padecen, atribuido, generalmente, al remanido tema de la *deshumanización*, y que, en todo caso sería atribuible, en gran medida, a la *deshumanización* de los *humanistas*.

Por eso entendemos que, para encontrar el significado actual de la palabra *Humanismo* e intentar un proyecto posible, no basta una disciplina con denominación abstracta y hasta visos de irrealidad fáctica, sino que se necesitan tres elementos esenciales y un proceso forzoso. Los elementos son: un contenido que, indubitablemente, incorpore las reflexiones primeras sobre el ser humano y su acontecer, un educador convencido de lo que hace y un alumno que tenga ganas de compartir con él la dura tarea de empezar todos los días; el proceso es paideútico, pues sólo la educación puede encarar provechosamente la tarea de la re-creación constante.

A partir de lo dicho, creemos que interpretamos lo que con tanta precisión propone E. Schlesinger en el ensayo que mencionamos al inicio de nuestro trabajo: "La solución no reside en un simple deseo de restauración, sino más bien en la voluntad de empezar de nuevo. Un núcleo de estudiosos debe empezar por reconquistar para sí mismo la *humanitas*, y así constituirá un foco de irradiación que no podrá dejar de ejercer influencia en el conjunto social" (p. 561).

Universidad Nacional de La Plata

BIBLIOGRAFÍA

- Cayuela, A. (1940) *Humanidades clásicas*, Zaragoza.
- Cogan, M. (1981) *The Human Thing*, Chicago and London.
- Chantraine, P. (1964²) *Morphologie historique du Grec*, Paris.
- Fisher, N. R. E. (1992) *HYBRIS. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster.
- Fränkel, H. (1962) *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München.
- Gadamer, H.-G. (1980) "Plato and the Poets", en *Dialogue and Dialectic, eight hermeneutical Studies on Plato* (traducido del original por P. Christopher Smith), New Haven and London.
- González de Tobia, A. M. (coord.) (1993) *Griego Clásico. Cuadernos de trabajos prácticos*, Serie Mitos, 1; La Plata.
- (1993) *Griego Clásico. Cuadernos de trabajos prácticos*, Serie Mitos, 2; La Plata.
- (1994) *Griego Clásico. Cuadernos de trabajos prácticos*, Serie Mitos, 3; La Plata.
- González de Tobia, A. M. y Verde Castro, C. V. (1977) "Una experiencia compartida: la Cátedra de Lengua y Cultura Greigas III de la Facultad de Humanidades de la UNLP", en *Actas del IVº Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Resistencia.
- Goodwin, W. (1963 New Edition) *Greek Grammar*, London.
- Grafton, A. & Jardine, L. (1986) *From Humanism to the Humanities*, Cambridge, Massachusetts.
- Humbert, J. (1960³) *Syntaxe Grecque*, Paris.

- Jaeger, W. (1928) *Platos Stellung im Aufbau des griechischen Bildung*, Berlin.
(1957, 1a ed. en alemán 1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega* (traducido del original por J. Xirau y W. Roces), México-Buenos Aires.
- Kühner, R. & Gerth, B. (1963, 1a ed. 1898) *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, München.
- Lesky, A. (1964) *Die tragische Dichtung des Hellenen*, Göttingen.
- Loroux, N. (1986) *The invention of Athens. The funeral Oration in the classical City* (traducido del original por A. Sheridan), Cambridge, Massachusetts and London.
- Popper, K. (1983) *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (traducido del original por N. Míguez), Barcelona.
- Pozzi, D. (1991) "The polis in Crisis", en Pozzi and Wickersham (eds.) *Myth and the Polis*, Ithaca and London.
- Schadewaldt, W. (1966) *Der Aufbau des Pindarischen Epinikion*, Tübingen.
(1963) *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Pforzheim.
- Schlesinger, E. (1950) *El Edipo Rey de Sófocles*, La Plata.
- Schwizer, E. (1968³) *Griechische Grammatik*, München.
- Snell, B. (1955) *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg.