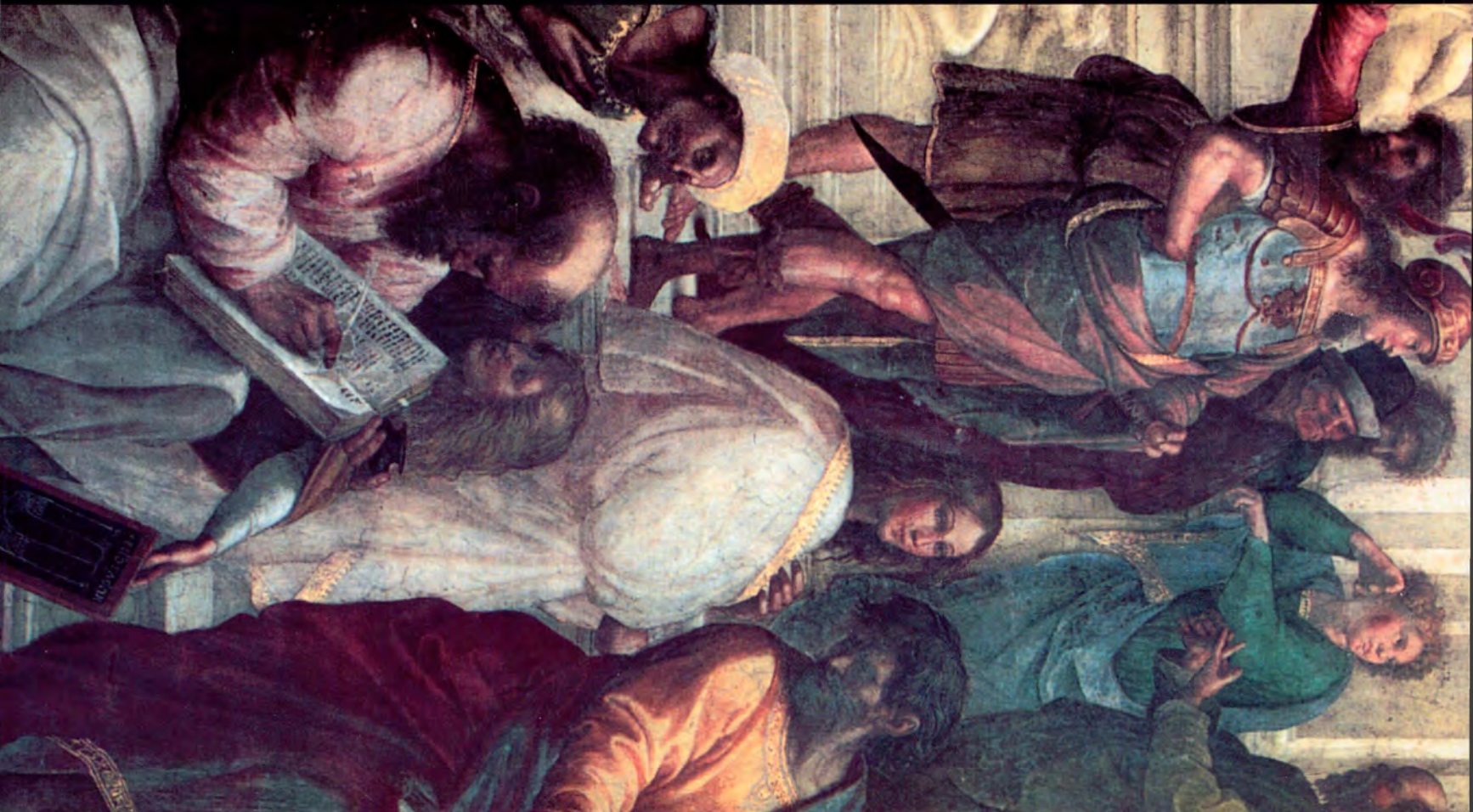
REFERENCIAS EN LA OBRA DE LACAN 28



Escuela de la
BIBLIOTECA
Nº 9633
Orientación Laboral

ISSN 1514-0768

Referencias en la obra de Lacan

"Referencias en la Obra de Lacan" es una publicación cuatrimestral, propiedad de la Fundación Casa del Campo Freudiano.

ISSN 1514-0768

Directora Responsable
Verónica E. Carbone

Directora Editorial
Diana Etinger de Alvarez

Comité Editorial y de Redacción
Alicia Bendersky (Coordinación General)
Martha Cabuccio
Diana V. de Indart
Delfín Leguizamón (Coordinación Operativa)
Ana Meyer
María Pascual

Diseño:
Horacio Wainhaus

Producción Editorial
Factoría Sur
N. Repetto 818
1405 Buenos Aires, República Argentina
T.E. 4431-3757
e-mail: wainhaus@interlink.com.ar

Correspondencia
Riobamba 911 PB
Buenos Aires
República Argentina
e-mail: etinger@sinectis.com.ar
http://www.russell.com.ar/referlac.htm

"Referencias en la Obra de Lacan", Año VIII, Número 28, octubre 2000.
Hecho el depósito de la Ley 11.723. Registro de la propiedad intelectual N° 939824
Permitida la reproducción parcial del contenido, precia autorisación por escrito de la dirección de la publicación. Siendo de interés el intercambio con publicaciones periódicas de carácter científico, rogamos a las instituciones o personas interesadas dirigirse a la dirección de la publicación.

Tapa: Rafael, *La Escuela de Atenas* (detalle), 1510-11, Vaticano, Roma.

Para el analista, el estudioso o simplemente el lector de la obra de Lacan, la consulta de los textos que cita en sus Escritos y Seminarios es una parte ineludible de ese ejercicio, apasionante, que es trabajar con la teoría lacaniana.

Lacan toma todo lo que la obra cultural y científica del hombre le ofrece, no sólo para ejemplificar o proporcionar modelos, sino también para construir distintos tramos de su teoría, y suele suceder que sólo una vez localizada la referencia puede uno darle su justo valor. Esta búsqueda no es tarea sencilla (por supuesto, tampoco es imposible).

La investigación de estas fuentes constituye un paratexto imprescindible para entender el pensamiento de Lacan.

El Campo Freudiano en la Argentina, a través de esta publicación, ha abordado, como una de sus tareas, la recolección de textos que a veces, muy pocas, son inhallables, y otras, la mayoría, nos obligan a largos y complicados recorridos. Cada referencia va acompañada de una nota que ubica el lugar de la obra de Lacan en que es mencionada, pero no siempre hemos podido localizar todos los lugares en que éstas son utilizadas.

En alguna ocasión incluiremos textos que no siendo referencias de Lacan constituyen una guía para la ubicación de ciertos conceptos.

En este número contamos, nuevamente, con la colaboración de Gerardo Arenas que ubicó la traducción más adecuada para el texto aristotélico "Sobre la interpretación". Asimismo, contribuyó con la nota que ubica dicho texto en los Seminarios y Escritos *de Lacan, e incluyó algunas notas aclaratorias que se agregaron a las del traductor.*

Publicamos en este número el "Peregrino Querubínico, una obra a la cual Lacan se refirió muchas veces. Y con el "Peregrino...", como nos sucede más de una vez, compartimos la peculiar experiencia de viajar que nos brinda la búsqueda de las referencias. Esta vez Angelus Silesius, nos llevó a Alemania gracias a la primera traducción al castellano del Profesor Héctor Aldo Piccoli, poeta bilingüe y docente de Literatura Alemana de la Universidad Nacional de Rosario. Travesía que también hizo posible nuestro tiempo, dado que el presente texto ha sido extraído de la edición del libro electrónico, Biblioteca Ele, cuyo fundador es el profesor Piccoli.
También le debemos la selección de los epigramas. Esta fue realizada siguiendo las indicaciones de Maite Garzo, colaboradora de Referencias..., *quien se orientó por los textos de Lacan.*

A todos ellos nuestro reconocimiento.

Una vez más, el azar hizo de las suyas, el traductor eligió el dístico que le pareció "más bello", y es aquel que citando a Borges, recordó Miller en su seminario "Los usos del lapso":

"Freund, es ist auch genug. Im Fall du mehr willst lesen,
So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen.

(Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann)

ACERCA DEL TIEMPO

"... la lectura de todos los buenos libros es como una conversación con los hombres más selectos de los pasados siglos que fueron sus autores, y hasta una conversación estudiada en la que no nos descubren más que sus mejores pensamientos.."

"Porque conversar con los hombres de otras épocas es casi lo mismo que viajar; es conveniente conocer algo de las costumbres de diversos pueblos...."

Descartes, *Discurso del método*, I

Hoy, cuando comienza un nuevo siglo, y también el segundo siglo del psicoanálisis, permanecen las referencias de Lacan en esa conversación que trasciende el tiempo y a la que Lacan nos invita en cada una de sus páginas.

La Fundación del Campo Freudiano fue creada por Lacan en 1979.

Ese nombre ya tenía una historia, incluso una trayectoria. Uno de sus momentos fue, en 1974, cuando el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Vincennes pasó a llamarse, por voluntad de Lacan, "El Campo Freudiano de investigación sobre psicoanálisis estructural".

Su nombre mismo, "Campo Freudiano", escribe la vocación científica translingüística y transcultural del psicoanálisis.

Así es que Jacques-Alain Miller nos transmite que "..el Campo Freudiano tuvo un objetivo no segregativo sino universalizante. Se esfuerza por superar la diferencia de lenguas y la separación de nacionalidades...". Por eso nos dirá que : "la Escuela Una ... es la manifestación de

la esencia del Campo Freudiano. El Campo Freudiano, desde el origen iba en la dirección de la Escuela Una. Nosotros podemos hoy en día percibir que la idea de la Escuela Una estaba ya antes de ser formulada."

En el semillero de la Fundación, presidida desde 1981 por Judith Miller, nacieron varias escuelas que pertenecen a la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP).

También de la Fundación, en 1988 surgió, por iniciativa de la comisión del Campo Freudiano en Argentina, la "Biblioteca Central del Campo Freudiano", cuyo primer responsable fue Javier Aramburu. Tres años después, en ese mismo contexto, en Buenos Aires, apareció el primer número de *Referencias en la Obra de Lacan.*

28

Indice

Éxtasis de Santa Teresa *13*
Gian Lorenzo Bernini

Peregrino Querubínico *15*
Angelus Silesius

Sobre la interpretación *37*
Aristóteles

Matronas procesadas por envenenamiento *75*
Tito Livio, Voltaire, Eugène Petit

Aquel que se castiga él mismo *89*
Terencio

Yo soy el cuchillo y la herida *141*
Baudelaire

Éxtasis de Santa Teresa
Gian Lorenzo Bernini

"...basta ir a Roma y ver la estatua de Bernini para comprender de inmediato que goza, sin lugar a dudas. ¿Y con qué goza? Está claro que el testimonio esencial de los misticos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada."
Esta cita pertenece a El Seminario, Libro 20, Aún, *capítulo VI. "Dios y el goce de La Mujer" donde Lacan alude al goce femenino como suplementario respecto a lo designado como tal por la función fálica. Agrega que este goce más allá del falo, encuentra su paradigma en el campo de la mistica y se pregunta: "Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la ex_sistencia? ¡Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte el goce femenino?."*

Referencias... *reproduce la imagen de la escultura* Éxtasis de Santa Teresa, *de Bernini.*

Bernini, Gian Lorenzo (1598-1680). Éxtasis de Santa Teresa, *(1647-52). Iglesia Santa Maria degli Angeli, Roma.*

Peregrino Querubínico
Angelus Silesius

Escuela de la Orientación Lacaniana
BIBLIOTECA
Nº

Desde los comienzos de su obra y varias veces en el transcurso de la misma, Lacan insiste en la referencia a Johannes Scheffler. Nos lo presenta, en un largo comentario, en El Seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud, *capítulo XVIII, apartado 4, con estas palabras: "Johannes Scheffler (...) escribió con el nombre de Angelus Silesius unos cuantos dísticos sumamente cautivantes. ¿Místicos? Tal vez no sea el término más exacto. Se trata de la deidad, y de sus relaciones con la creatividad que se sostiene por esencia en la palabra humana, y que llega tan lejos como la palabra, hasta el punto mismo en el cual ella termina por callarse. La perspectiva poco ortodoxa en la que siempre se afirmó Angelus Silesius es, de hecho, un enigma para los historiadores del pensamiento religioso".*

En esa clase les lee a sus alumnos dos versos, "muy bellos", que él destaca como una referencia de Balint, y que le servirán de apoyo para tratar la cuestión del fin de análisis.

Contingencia y esencia
Hombre, deviene esencial: pues cuando el mundo pasa,
la contingencia se pierde y lo esencial subsiste.

Más adelante agrega que "...los libros del Peregrino Querubínico *producen un sonido transparente, cristalino. Constituyen uno de los momentos más significativos de la meditación humana sobre el ser, un momento, para nosotros, más rico en resonancias que* La noche

oscura *de San Juan de la Cruz, que todo el mundo lee y nadie comprende.*

No puedo dejar de aconsejar enfáticamente, a quien hace análisis, que se procure las obras de Angelus Silesius. (...) Encontrarán muchos otros temas de meditación, por ejemplo el retruécano de Wort, *la palabra y* Ort, *el lugar, y también muchos aforismos muy acertados acerca de la temporalidad. Tal vez tenga, en alguna otra ocasión, oportunidad de hablar de algunas de estas fórmulas, sumamente cerradas, pero que a su vez abren perspectivas admirables y se ofrecen a la meditación."*

Lacan volvió más de una vez sobre estas fórmulas. En El Seminario, Libro 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, *en el capítulo XI, apartado 3, menciona aquel mismo juego de palabras en relación con la discusión acerca de la dimensión simbólica.*

En los Escritos 2, *en "La ciencia y la verdad", donde uno de los ejes fundamentales es la división del sujeto entre verdad y saber, Lacan despliega la cuestión del* Wo es war, soll Ich werden *freudiano convocando a Descartes, Heidegger, Agustín y Spinoza, y en ese contexto escribe: "Esta comunidad de suerte entre el* ego *y Dios, aquí señalada, es la misma que profiere de manera desgarradora el contemporáneo de Descartes, Angelus Silesius, en sus adjuraciones místicas, y que les impone la forma del dístico". Casi con las mismas palabras había abordado ese tema en la primera clase del Seminario "El objeto del psicoanálisis", el 1 de febrero de 1965.*

En el Seminario "La lógica del fantasma", en su lección del 18 de enero de 1967, se apoya en Angelus Silesius para pensar la lógica de la función "no eres entonces no soy" y las leyes del amor. Allí dice: "En la época de Descartes estas leyes no eran ignoradas por nadie, estamos en la época de Angelus Silesius que osó decir a Dios: si yo no estuviera, Tú, Dios en tanto que existente, tampoco estarías."

Dos años más tarde, en el Seminario "De un al Otro al

*otro", el 22 de enero de 1969, reenvía a los dísticos para explorar, con relación al goce, el lugar que tiene allí el Yo (*Je*) y afirma que "él se refiere a la cuestión que es aquí nuestra verdadera mira (...) ¿Es que existe el Yo? (*Est-ce-qu'il existe du Je?*). Poco después, en la clase del 7 de mayo vuelve a citar el* Peregrino querubínico *considerando que habría que retomar esos dísticos a la luz de las relaciones del sujeto al Otro.*
Finalmente, en El Seminario, Libro 20, Aún, *en el capítulo VI, se apoya una vez más en Angelus Silesius para indicar la diferencia entre el goce del místico, más allá del falo, del lado del no-todo, y aquellos que si bien, "no estaban tan mal tampoco, por el lado de la mística, pero que se situaban más bien del lado de la función fálica", cuyo ejemplo sería "confundir su ojo contemplativo con el ojo con que Dios lo mira..."*

Referencias... *publica una selección de textos del* Peregrino Querubínico *de Angelus Silesius que incluye el prólogo a la obra y la dedicatoria del autor.*
La selección de los epigramas, orientada por las indicaciones de Lacan, ha sido realizada por el traductor de la obra completa, Héctor A. Piccoli[1]*, quien también ha seleccionado para nosotros, uno "muy bello".*
Publicamos también, y en primer término algunos párrafos que gentilmente nos ha hecho llegar y que pertenecen a las páginas preliminares de su traducción del Peregrino Querubínico.

NOTA

1. Héctor Aldo Piccoli, poeta bilingüe y traductor, es licenciado en Letras por la Universidad Nacional de Rosario, Profesor Titular de Alemán de la Universidad Nacional de Rosario y docente de Literatura Alemana en la misma Universidad. Director de la *Georg Trakl Sprachwerkstatt*, instituto privado

para la lengua y literaturas alemanas y fundador de la *Biblioteca Ele* (editorial del libro electrónico).

OBSERVACIONES DEL TRADUCTOR

«El presente texto ha sido traducido directamente del original alemán (*Cherubinischer Wandersmann oder Geist-reiche Sinn- und Schluß-Reime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende*) según la edición de Georg Ellinger, en los Neudrücke de Braune, Nos. 136-138, Niemeyer, Halle 1895 –que reproduce a su vez el texto de la edición príncipe de 1657–, tal cual la transcribe Henri Plard en su *Pèlerin Chérubinique* (alemán-francés), Aubier, Paris, 1946, y constituye, hasta donde sé, la primera versión completa al español a partir del original de esta obra clave de la mística y el barroco alemanes.[1]

Precisamente a este autor –cuya introducción al *Pèlerin Chérubinique* hemos hecho preceder a la presente edición– debo expresar mi reconocimiento por el inapreciable valor de sus notas eruditas, para la comprensión del pensamiento de Silesius y la identificación de numerosas alusiones y remisiones intertextuales.

He intentado, respetando en lo posible la literalidad, mantener –a la inversa de Plard– la forma poética de los dísticos, a pesar de la ausencia en ellos de dos factores fundamentales de cohesión: el metro y la rima. El metro se conserva, sin embargo, merced a la elección de versos de catorce sílabas, en los diez sonetos que siguen al libro quinto, y en los dos concatenados con que comienza el libro sexto.

La nota que en la presente edición aparece como (N. del T.), es nota propia sobre esta traducción, de contenido fundamentalmente lingüístico y despojada de toda pretensión de exhaustividad.[2]

[La traducción del francés de las notas de Plard se debe a Inés Introcaso; la del estudio preliminar de este autor, a Sonia M. Yebara.] Todo mi agradecimiento a Helena G. Quinteros, quien ha colaborado decisivamente en la concreción de este trabajo.

Héctor A. Piccoli, Rosario 1988.»

Los interesados en datos de la edición mencionada pueden solicitarlos a: bibliele@cablenet.com.ar

Versiones bilingües de otros epigramas de Angelus Silesius, y de otros poetas del barroco alemán (entre otros, Daniel Czepko von Reigersfeld,

antecesor de Silesius), pueden encontrarse en la WWW, bajo la dirección: http://www.bibliele.com/CILHT/idxalem.html

Los interesados en la totalidad del texto en esta edición de Peregrino Querubínico, podrán obtenerla en un CD-ROM, y como versión descargable directamente desde Internet, (en versión bilingüe, reproduciendo el original en alemán del siglo XVII, con doble aparato de notas y glosario), pueden buscarlo en:

http://www.bibliele.com/silesius

NOTAS

1. La edición del *Peregrino Querubínico* que se conoce, proviene de la versión francesa de Plard, cuyo tenor reproduce, en español, término a término. (N. del T.)

2. Nota de *Referencias*... según indicaciones de Héctor A. Piccoli. La traducción que se reproduce a continuación tiene variaciones ortográficas que corresponden al texto original. En la época del barroco (tanto alemán como español), las reglas ortográficas no estaban fijas. Las oscilaciones en las mayúsculas y las minúsculas no son errores. Para aclarar estos temas Hector. A. Piccoli invita a visitar www.bibliele.com/gongora.

DEDICATORIA

A la eterna Sabiduría,
a Dios,
al espejo sin mácula
que los querubines y todos los espíritus bienaventurados
contemplan con admiración eterna,
a la luz que ilumina a todos los hombres
que vienen a este mundo,
al manantial inagotable y a la fuente originaria
de toda sabiduría,
Le dedica y restituye
estas mínimas gotitas graciosamente
derramadas de Su vasto mar,
Su
de incesante deseo de contemplarlo
siempre agonizante
Johannes Angelus.

PRÓLOGO DE ADVERTENCIA AL LECTOR

BENÉVOLO lector, como las rimas siguientes contienen en sí muchas extrañas *paradojas* o enunciados contradictorios, al igual que muy elevados argumentos no conocidos por cualquiera sobre la deidad secreta, así como sobre la unión con Dios o esencia divina, y también sobre la divina igualdad y deificación o divina transformación, y cosas por el estilo, a las que a causa de su composición breve, fácilmente podría atribuírseles un sentido condenable o una mala intención, es necesario advertirte de antemano. Y debes saber con esto de una vez por todas, que en ninguna parte el autor opina que el alma humana deba o pueda perder su naturaleza, y por la deificación ser transformada en Dios o su esencia increada: lo que no puede ser en toda la eternidad. Pues, si bien Dios es todopoderoso, no puede sin embargo hacer (y si pudiera, no sería Él Dios), que una criatura sea natural y esencialmente Dios. Por eso dice *Tauler* en sus Instituciones Espirituales, cap. 9: «porque el Altísimo no podía hacer que fuéramos Dios por naturaleza (pues esto sólo le corresponde a Él), ha hecho que fuéramos Dios por gracia, para que simultáneamente con Él, en sempiterno amor, podamos poseer una misma beatitud, un mismo regocijo, y un único reino». Mas quiere significar que el alma dignificada y santa llega a tal estrecha unión con Dios y su esencia divina, que es con ella una sola cosa, y está de ella por entero penetrada, transformada en ella y a ella unida; de tal modo, que si se la viera, nada se vería ni se reconocería en ella sino a Dios; como luego acaecerá en la vida eterna: porque ella será por así decirlo, enteramente devorada por el brillo de su gloria. Que puede, sí, alcanzar tan perfecta semejanza de Dios, que es justamente aquello (por gracia) que Dios es (por naturaleza); y en este sentido se la puede llamar entonces con todo derecho una luz en la Luz, un Verbo en el Verbo, y un Dios en Dios (como se dice en las rimas). Puesto que, como dice un viejo maestro, Dios el Padre sólo tiene un Hijo, y este Hijo somos todos nosotros en Cristo. Ahora bien, si somos hijos en Cristo, debemos también ser lo que Cristo es, y tener la misma esencia que tiene el Hijo de Dios: pues justamente (dice *Tauler* en el sermón cuarto de la Navidad), «porque tenemos la misma esencia, nos volvemos iguales a Él, y Lo vemos como el Dios verdadero, que Él es.»

Y con este principio acuerdan todos los santos contempladores de Dios: en particular el ahora mentado *Tauler*, en el sermón tercero para el tercer

domingo después de la *Trinidad*, cuando dice: «El alma llega a ser (por la imagen recobrada) igual a Dios y divina: llega a ser por gracia todo lo que Dios es por naturaleza. En esta unión y abismamiento en Dios, es conducida a Dios por sobre sí misma y se torna tan igual a Él, que si se viera a sí misma, se tendría por Dios; y quien la viera, la vería no por cierto en su ser natural, sino en el comunicado a ella por la gracia, en la forma y modo de Dios, y la visión lo haría bienaventurado. En efecto, Dios y el alma son uno en tal unión; aunque no por naturaleza, sino por gracia.» Y un poco más adelante: «El alma pura y divina, que del amor de las criaturas está tan libre como Dios, será vista por las otras, y se verá también a sí misma eternamente como Dios (pues Dios y un alma tal son en la unión citada uno), y recibirá su beatitud en y de sí misma en esta unión.»
Ruysbroeck en el libro tercero del Ornamento de las Nupcias Espirituales, cap. 1: «En la unidad esencial de Dios, todos los espíritus íntimos y recogidos son uno en Dios, por su abismamiento y fusión amantes en Él: y son por gracia el mismo Uno que la misma esencia es en sí misma.»
Y en el mismo lugar: «aprehender y comprender a Dios, como Él es en sí mismo, más allá de toda alegoría, es en alguna medida ser Dios con Dios sin mediación, (o, por decirlo así) sin una alteridad sensible.» Y aun en el mismo libro, cap. 2, dice: «Cuando el espíritu del hombre se ha perdido él mismo por el fruitivo amor, recibe la claridad de Dios sin mediación: y llega a ser aun (en la medida en que le corresponde a una criatura), sin cesar, la misma claridad que recibe.»
Del mismo modo habla también *San Bernardo* en el libro de la Vida Solitaria, donde dice: «Seremos lo que Él es. Pues a aquéllos a quienes les fue dado el poder de llegar a ser niños de Dios, les fue también dado el poder, no por cierto de ser Dios, mas de ser lo que Dios es.» Y más adelante: «Esta alegoría de Dios es llamada la Unidad del Espíritu, no sólo porque el Espíritu Santo la pone en obra, o embelesa con ella el espíritu del hombre: sino porque ella misma es el Espíritu Santo, Dios, el amor; porque por Él, que es el amor del Padre y del Hijo, y unidad, y donosura, y bien, y beso, y abrazo, y todo lo que puede ser común a ambos, en esa suprema unión de la verdad y verdad de la unión, exactamente lo mismo le sucede al hombre a su manera con respecto a Dios, que en su unidad autónoma al Hijo con respecto al Padre, o al Padre con respecto al Hijo, cuando en medio del abrazo y beso del Padre y del Hijo, se encuentra en alguna medida la conciencia bienaventurada; puesto que de un modo inefable e impensable, el hombre de Dios merece llegar a ser, no Dios, mas sí lo que Dios

es por naturaleza, el hombre por gracia.» Y esto mismo *Bernardo*: «¿Preguntas cómo puede eso acontecer, puesto que la esencia divina es incomunicable? Te respondo en primer lugar con San *Buenaventura*: si quieres saberlo, interroga a la gracia, y no a la doctrina; al deseo, y no a la razón; al suspiro de la plegaria, y no a la aplicada lectura; al Esposo, no al maestro; a Dios, no a los hombres; a la oscuridad, no a la claridad; no a la luz, sino al fuego que enciende por entero y conduce a Dios con ardiente anhelo, fuego que es Dios mismo.»

Sobre lo segundo, que la esencia divina es por cierto incomunicable, de forma tal que hubiera de mezclarse con una cosa y llegar a ser con ella una esencia o naturaleza; pero que, en cierto modo, a causa de la unión tan cercana e íntima con la que se vierte en el alma santa, puede sin embargo llamarse comunicable; de acuerdo con lo cual dice también *Pedro*, que nos volvemos partícipes de la naturaleza divina; y *Juan*, que somos niños de Dios, porque hemos nacido de Dios; no pueden éstos ser llamados niños de Dios, y partícipes de la naturaleza divina (dice *Tomás a Jesús* 1.4. *d. orat. divin.* c.4), si la misma no está en nosotros, sino separada y lejos de nosotros. Pues, al igual que un hombre sin sabiduría no puede ser sabio (como dice *Tauler* en el *sermón* cuarto de la Navidad), tampoco puede ser niño de Dios uno sin la filiación divina, esto es, sin tener la verdadera esencia del Hijo de Dios él mismo. Por lo tanto, si has de ser hijo o hija de Dios, debes tener la misma esencia que tiene el Hijo de Dios, de lo contrario no puedes ser hijo de Dios. Pero tamaña majestad está por el momento aún oculta para nosotros. Por eso, en el lugar antes citado, *San Juan* sigue escribiendo así: «Mis bienamados, somos por cierto niños de Dios, pero no se ha revelado aún lo que seremos, sabemos sin embargo cuándo se manifestará, que seremos igual a Él, esto es, que seremos la misma esencia que Él es...» 2 c. Por eso dice *Nicolás a Jesús Mar.*, 1. 2 c. 16. *Elucid. Teológ. en S. Juan de la Cruz:* que el alma, por los efectos del amor con los cuales ama a Dios, obtiene no sólo que Dios le comunique sus dones, sino que aun la autonomía y la esencia de Dios estén autónomamente presentes al alma a título especial. Y tal cosa, la confirman también las palabras de San *Agustín* (p. 185 *De tempore*) cuando dice: «El Espíritu Santo ha caído en este día para preparar el corazón de sus apóstoles como un aguacero de santificación, no como un precipitado visitante, sino como un paráclito perpetuo y un asistente eterno. Pues, como él (Mat. 28) había dicho de sí mismo a sus apóstoles: ‹he aquí que estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo›; así dice también del Espíritu

Santo: ‹el Padre os dará el paráclito que esté con vosotros por la eternidad›, por eso ha estado en este día con sus creyentes no sólo por la gracia de la justificación, sino aun por la presencia de su majestad; y no sólo el aroma del bálsamo ha fluido ahora en los vasos, sino la autonomía misma del óleo santo.»

Pero para comprender y explicar esto más propiamente y sin error, he gustado siempre de las alegorías de las que se sirven los santos padres, de la unión del sol con el aire, del fuego con el hierro, del vino con el agua y semejantes, para en alguna medida describir por ellas la alta unión de Dios con el alma. Entre ellas, San *Bernardo*, en mitad del libro «Cómo se debe amar a Dios», dice así: «Como una gota de agua derramada en mucho vino parece desaparecer completamente, en tanto toma en sí del vino el sabor y la tibieza; y como un hierro al rojo vivo se torna enteramente igual al fuego, y se despoja de su antigua y propia forma; y como el aire que la luz del sol ha penetrado se transforma de la misma luz en claridad, de tal modo que parece no tanto estar iluminado, como ser él mismo luz: así será necesario que en los santos, todo deseo humano se funda de sí mismo de modo inefable, se vierta por completo en la voluntad de Dios: pues, ¿cómo querría si no Dios ser todo en todos, si quedara en el hombre aún algo del hombre?» Y en el capítulo 25 del Libro del Amor, después de haber precisamente citado estas alegorías, agrega: «Así, es el espíritu del hombre, cuando está embelesado por el amor divino, por entero amor. Por lo tanto, quien ama a Dios, está muerto para sí mismo, y viviendo sólo para Dios, se hace en cierta medida (por así decirlo) co-esencial o co-autónomo para con el Amado (*consubstantiat se dilecto*). Pues así como el alma de David está unida a la de Jonathan; o como aquél que se junta a Dios llega a ser con Él un solo espíritu: así no entra en Dios sin un juicio diferenciado de la unión, en cierto modo, aquel que esencialmente el deseo entero... etc.» E ideas semejantes se encuentran también en *Ruysbroeck*, *Herp*, *Tauler*, y otros. Especialmente en *Luis de Blois*, cuando en el duodécimo capítulo de sus Instituciones Espirituales, dice estas hermosas palabras: «En la unión mística se diluye el alma amante y desaparece de sí misma, y perece, como si hubiera sido aniquilada, hacia el abismo del eterno amor: ahí está muerta para sí, y vive para Dios, sin saber nada, sin sentir nada, más que el amor que gusta; pues se pierde en el desierto y la tiniebla inmensos de la divinidad. Pero perderse así, es más bien encontrarse. Ahí, lo que se despoja de lo humano y viste lo divino, es verdaderamente transformado en Dios. De igual modo que el hierro candente no cesa de

ser hierro. Por esa causa el alma que era antes fría, es ahora ardiente, la que antes era dura, es ahora muelle; toda entera del color de Dios: por la perfusión de la esencia de Dios en su esencia; porque está por entero abrasada por el fuego del amor divino, y fundiéndose, por entero trasladada a Dios, y unida a Él sin mediación, y vuelta con Él un solo espíritu: como el oro y el bronce se funden y unen en una masa metálica.»

Es así como con tales y semejantes palabras y discursos, los santos contempladores de Dios, se han esforzado por expresar en alguna medida la íntima unión de Dios con el alma santificada; pues para describirla en profundidad, dicen, no se podrían encontrar palabras.

Por lo tanto, si el lector benévolo encuentra en estas rimas aquí y allí especies análogas, quiera tener a bien juzgarlas y comprenderlas en esta inteligencia.

Si bien creo haberme explicado suficientemente en lo que concierne a este punto, debo sin embargo agregar aun un bello texto de *Dionisio el Cartujo*; éste, (*art. 42 del Éxod.*) dice así: «Entonces el alma se despliega por entero en la luz infinita, tan radiante, amorosa y cercanamente *copulada* o unida a la Divinidad más allá de la esencia, y a la Trinidad más allá de la beatitud, que nada siente, ni percibe su propia acción; sino que fluye de sí misma, y refluye a su propia fuente, y se extasía así en las riquezas de la gloria, y se abrasa en el fuego del inconmensurable e increado amor, de tal modo sumergida y devorada en el abismo de la Divinidad, que parece en alguna medida despojarse del ser creado y volver a asumir el ser increado, primero y ejemplar (*esse ideale*). No porque la autonomía sea transformada, o substraído el propio ser, sino porque el modo de ser y la propiedad o *cualidad* de vida son deificados: esto es, se igualan por gracia y sobrenaturalmente a Dios y a su sobre-bienaventurada beatitud, y se cumple así magníficamente la palabra del Apóstol: «Quien se junta al Señor es con Él un espíritu, etc.»»

Cuando el hombre entonces ha llegado a tal perfecta igualdad de Dios, que se ha vuelto con Él una sola cosa y un solo espíritu, y ha alcanzado en Cristo la filiación total, es tan grande, tan rico, tan sabio y poderoso como Dios, y Dios no hace nada sin tal hombre, pues es con él uno: Él le revela toda su magnificencia y sus riquezas, y nada tiene en toda su casa, esto es, en sí mismo, que le mantenga oculto; como dijo a *Moisés*: te mostraré todo mi bien. Por eso no dice mucho el autor, cuando en el N° 14 habla en la figura de tal hombre: «Soy tan rico como Dios: pues quien tiene a Dios, tiene con Dios todo lo que Dios tiene.» Así, todo lo que se dice en los

Nros. 8, 95 y otros, debe entenderse también según esta unión, si bien estos dos primeros tienen sus miras puestas en la persona de Cristo, que es Dios verdadero, y que con sus incomparables obras de amor nos ha dado a entender que Dios, por decirlo así, no se sentiría bien si nos perdiéramos. Por esa causa, no sólo vino Él a esta miseria y se hizo hombre, sino que hasta quiso morir también la más infamante de las muertes, para poder llevarnos de nuevo a sí, y alegrarse y regocijarse con nosotros eternamente: como Él dice: mi gozo está con las criaturas. ¡Oh, maravillosa e inefable nobleza del alma! ¡Oh, dignidad indescriptible, a la que podemos llegar por Cristo! ¡Qué soy, mi rey y mi Dios! ¡y qué es mi alma, oh infinita majestad! ¡para que te rebajes a mí, y me eleves a ti! ¡para que busques tu gozo en mí, tú, que eres el regocijo de todos los espíritus! ¡para que quieras unirte conmigo y unirme contigo, tú, que en ti y en torno a ti, tienes bastante eternamente! ¡Sí, qué es mi alma, para que te comuniques a ella como un esposo a la esposa, como un amado a la amada! ¡Oh, Dios mío!: si no creyera que eres verdadero, no podría creer que entre yo y tú, la incomparable majestad, tal comunión jamás fuera posible. Pero puesto que has dicho que quieres desposarte conmigo por la eternidad, debo tan sólo admirar, con humilde corazón y espíritu pasmado, esta gracia más allá de la razón, de la cual no me podré juzgar digno jamás. Sólo tú, oh Dios, eres quien hace milagros incomparables: puesto que sólo tú eres Dios. Para ti sean la gloria y la alabanza, las gracias y la magnificencia, de eternidad en eternidad.

En lo que concierne a muchos enunciados y sentencias no conocidos comúnmente por todos, espero que sean para el lector benévolo, en caso de que esté versado en los maestros de la divina sabiduría mística, no sólo no extraños, sino también agradables y placenteros, puesto que encontrará aquí en un conciso concepto, lo que ha leído a lo largo de sus obras, o aun de hecho gustado y sentido por la graciosa visita de Dios. Si es, empero, todavía inexperto, desearía haberlo remitido amistosamente a ellos: particularmente a *Ruysbroeck, Tauler, Herp, el autor de la Teología teutónica, etc.* Y junto a éstos, en especial a *Maximil. Sandeo Societatis Jesu*, que, con su *Theologia Mystica* y el *Clave*, ha merecido extraordinario reconocimiento entre los aficionados a este arte divino. Pues hacer una exégesis completa y acendrada de todos y cada uno de los términos, exigiría una gran prolijidad, y sólo causaría fastidio al lector. No hay ya por lo demás medida en la escritura de libros, de tal modo que actualmente se escribe casi más de lo que se lee. Estas rimas, tal como al autor le ha sido dado

componerlas sólo y únicamente por la fuente de todo bien, la mayor parte en corto tiempo, sin reflexión previa ni fatigosa meditación, de tal suerte que llegó a escribir el primer libro en cuatro días, así deben quedar, y ser un estímulo para que el lector busque por sí mismo al Dios oculto en él y su santa sabiduría, y contemple su rostro con sus propios ojos. Donde la comprensión sin embargo, parezca ser dudosa o demasiado oscura, ha de tener lugar una breve advertencia. Pero siga el lector meditando, y viva en la contemplación de los milagros divinos con amor auténtico, para gran gloria de Dios. A Él encomendado. Dado a la estampa en Silesia, el día 7 de julio del año mil seiscientos cincuenta y seis.

Epigramas

«Relativos al retruécano de Ort y Wort»

Libro Primero

93. *In sich hört man daß Wort.*
Wer in sich selber sitzt / der höret GOttes Wort /
(Vernein es wie du wilt) auch ohne Zeit und Ort.

93. *En sí, se oye la Palabra*[1].
Quien está en sí, oye la Palabra de Dios,
(niégalo cuanto quieras) aun sin tiempo y sin lugar.

Libro Cuarto

129. *GOtt redt am wenigsten.*
Niemandt redt weniger als GOtt ohn Zeit und ort:
Er spricht von Ewigkeit nur bloß Ein Eintzigs Wort.

129. *Dios es quien habla menos.*
Nadie habla menos que Dios, sin tiempo y sin lugar:
Él sólo dice eternamente Una única Palabra.

Libro Quinto

279. *Was im Orte der Welt vor der Welt gewest.*
Eh Gott die Welt erschuf was war in diesem Ort?
Es war der Ort selb selbst / Gott und sein Ewges Wort.

279. *Qué había antes del mundo en el lugar del mundo.*
Antes que Dios creara el mundo, ¿qué había en este lugar?
–Había el mismo lugar mismo, Dios y su Verbo Eterno.

«Acerca de la temporalidad»

Libro Primero

12. *Man muß sich überschwenken.*
Mensch wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit /
So kanstu jeden blik seyn in der Ewigkeit.

12. *Hay que lanzarse más allá.*
Hombre, si lanzas tu espíritu más allá del tiempo y el lugar,
puedes estar en la eternidad a cada instante.

13. *Der Mensch ist Ewigkeit.*
Ich selbst bin Ewigkeit / wann ich die Zeit Verlasse /
Und mich in GOtt / und GOtt in mich zusammen fasse.

13. *El hombre es eternidad.*
Yo mismo soy eternidad, cuando abandono el tiempo,
y me recojo en Dios, y a Dios en mí.

Libro Segundo

258. *Die Ewigkeit.*
Im fall dich länger dünkt die Ewigkeit als Zeit:
So redestu von Peyn und nicht von Seeligkeit.

258. *La eternidad.*
Si te parece más larga la eternidad que el tiempo,
hablas de suplicio, y no de beatitud.

Libro Cuarto

1. *GOtt wird waß Er nie war.*
Der ungewordene GOtt wird mitten in der Zeit /
Was Er nie ist gewest in aller Ewigkeit.

1. *Dios llega a ser lo que Él nunca fue.*
El Dios no nacido llega a ser en medio del tiempo,
lo que Él nunca ha sido en toda la eternidad.

Libro Quinto

23. *Die Zeit die ist nicht schnell.*
Man sagt die Zeit ist schnell:wer hat sie sehen fliegen?
Sie bleibt ja unverruckt im Welt-begrieffe liegen!

23. *El tiempo no es rápido.*
Se dice que el tiempo es rápido: ¿quién lo ha visto volar?
¡Si permanece inmóvil en el concepto de mundo!

«El dístico citado por Lacan»
«Si yo no estuviera, Tú, Dios, en tanto Dios existente, tampoco estarías».

Libro Primero

8. *GOtt lebt nicht ohne mich.*
Ich weiß daß ohne mich GOtt nicht ein Nun kan leben /
*Werd' ich zu nicht Er muß von Noth den Geist auffgeben.

8. *Dios no vive sin mí.*
Sé que sin mí, Dios no puede vivir un instante;
*) si soy aniquilado, Él debe necesariamente expirar.
*) *cfr. el prólogo.*

16. *Die Liebe zwinget Gott.*
Wo Gott mich über Gott nicht solte wollen bringen /
So will ich Ihn dazu mit blosser Liebe zwingen.

16. *El amor obliga a Dios.*
Si Dios no quiere llevarme por sobre Dios,
Yo voy a obligarlo con mero amor.

«Acerca de la confusión de su ojo contemplativo con el ojo con que Dios lo mira»

Libro Segundo

3. *Mensch in GOtt / GOtt im Menschen.*
Wenn ich bin Gottes Sohn / wer es dann sehen kan /
Der schauet Mensch in GOtt und Gott im Menschen an.

3. *El hombre en Dios, Dios en el hombre.*
Si soy el hijo de Dios, quien lo puede verlo,
contempla al hombre en Dios, y a Dios en el hombre.

78. *Ein Lieb verzukt das andre.*
Wenn meine Seele GOtt im Geist begegnen kan /
So start (O JEsu Christ!) ein Lieb das Ander an.

78. *Un amor extasía al otro.*
Cuando mi alma puede encontrar a Dios en espíritu,
un amor (¡oh Jesucristo!), contempla al otro con fijeza.

Libro Cuarto

23. *Göttliche beschauung.*
Das überlichte Licht schaut man in diesem Leben
Nicht besser / als wann man ins dunkle sich begeben.

23. *Contemplación divina.*
A la luz más que luminosa, no se la contempla mejor
en esta vida, que cuando ha entrado uno en lo oscuro.

36. *Beschauligkeit.*
Sey rein / schweig / weich' und steig auf in die Dunkelheit /
So kommstu über alls zur GOtts beschauligkeit.

36. *Contemplación.*
Sé puro, calla, elude, y asciende a la oscuridad:
así llegarás, más allá de todo, a la contemplación de Dios.

Libro Quinto

24. *GOtt sieht man nicht mit Augen.*
Wann du denkst GOtt zu schaun / bild dir nichts sinnlichs ein:
Das schaun wird inner uns / nicht außerhalb uns seyn.

24. *A Dios no se lo ve con los ojos.*
Si piensas contemplar a Dios, no te imagines nada sensible:
la contemplación será dentro, no fuera de nosotros.

«Uno muy bello»

Libro Sexto

263. *Beschluß.*
Freun es ist auch genug. Im fall du mehr wilt lesen /
So geh und werde selbst die Schrifft und selbst das Wesen.

263. *Conclusión.*
Amigo, es suficiente. En caso de que quieras leer más,
ve y vuélvete tú mismo la escritura y tú mismo la esencia.

NOTA

1. "Das Wort Gotte": "el verbo Divino, la Palabra Divina", "in Anfang war das Wort": "al principio era el verbo", etc.

Sobre la interpretación
Aristóteles

Son innumerables en la obra de Lacan, las referencias explícitas o implícitas al tratado aristotélico Sobre la interpretación. *La extensa discusión, a lo largo de casi todo el Seminario IX, "La identificación", acerca de la relación entre universales y particulares por un lado, y entre éstas, la negación y la existencia, por el otro, parte del cuadro de oposiciones que constituye el capítulo 7 de este tratado. Así, por ejemplo, en la lección del 17 de enero de 1962, dice: "Aristóteles, [en]* De la interpretación, *observa que (...) no es sobre la calificación de la universalidad que debe apoyarse la negación", en una clara referencia a las líneas 20* a8-*10 (cap. 10) de este tratado.*

Es aquí donde surge también la problemática vinculada al tratamiento del operador no-todo, *que se reencuentra, por ejemplo, en* "L' Etourdit"*: "Me complació destacar que Aristóteles se doblega a [la lógica]. ¿Pero acaso no hubiese sido interesante que encarrilase su Mundo con el* notodo *negándole lo universal? Con ello, la existencia ya no se marchitaba por la particularidad..."*

Cuando más adelante, en el mismo escrito, afirma que "la interpretación no es modal (...) sino apofántica", se refiere a lo que Aristóteles denomina lógos apophantikós *(aquí traducido como "enunciado asertivo"), definido en el capítulo 4 de este tratado, por oposición al enunciado modal, definido especialmente en el capítulo 12 del mismo.*

Esta afirmación es retomada más adelante en "L' Etourdit", *con términos que se apoyan en las categorías lógicas aristotélicas: "El decir del análisis, en*

tanto es eficaz, realiza lo apofántico, que con su sola ex-sistencia se distingue de la proposición".
Otra referencia a este tratado se ubicará, con otro contexto, en la lección del 10 de marzo de 1965 del Seminario XII, "Problemas cruciales para el psicoanálisis", cuando Lacan discute la relación del sujeto con el lenguaje: "Lo que yo expreso es el estado de mi alma, como dice Aristóteles". Aquí la referencia es al primer capítulo de este tratado.
El capítulo 9 (acerca de los futuros contingentes) ha sido referido varias veces por Lacan. Por ejemplo, en "L'Etourdit", *cuando dice: "Así la historia se hace de maniobras navales donde los barcos danzan su ballet con un número limitado de figuras", y más extensa y explícitamente en la lección del 20 de noviembre de 1973 del Seminario XXI,* "Les non dupes errent", *cuando comenta el problema de la "victoria de Mantinea", que se relaciona con el ejemplo aristotélico de la batalla naval que figura en dicho capítulo.*

Referencias... *publica, de* Tratados de Lógica *de Aristóteles, el tratado "Sobre la interpretación". La introducción de* Referencias... *al texto que publicamos y los agregados a las notas que figuran entre corchetes fueron realizados por Gerardo Arenas.*

Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). "Sobre la interpretación" en Tratados de Lógica, *Tomo II, Madrid, Editorial Gredos, 1995. Traducción y notas: Miguel Candel Sanmartín.*

SOBRE LA INTERPRETACION[1]
ARISTOTELES

1. Escritura, voz, pensamiento y realidad. Lo verdadero y lo falso

Antes de nada hay que exponer qué es un nombre y qué es un verbo[2] y, a continuación, qué es una negación, qué una afirmación, qué una declaración y qué un enunciado.
Así, pues, lo <que hay> en el sonido[3] son símbolos[4] de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura[5] <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y, así como las letras[6] no son las mismas para todos[7], tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas[8] son signos[9] primordialmente[10], las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas[11] son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas.
Así, pues, de esto se ha hablado en los <escritos> sobre el alma[12], pues corresponde a otro tratado diferente[13]. Pero, así como en el alma hay, a veces, una noción sin que se signifique verdad o falsedad[14] y, otras veces, la hay también, <de modo que> necesariamente ha de darse en ella una de las dos cosas[15], así también <ocurre> en el sonido: en efecto, lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división[16]. Así, pues, los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: *hombre o blanco*, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el *ciervo-cabrío*[17] significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el *ser* o el *no ser*, sin más o con arreglo al tiempo[18].

2. El nombre. Nombres simples y compuestos. Los casos

Nombre, pues, es un sonido[19] significativo por convención sin <indicar> tiempo, y ninguna de cuyas partes es significativa por separado: en efecto, en *Kállippos*[20], *ippos no* significa nada por sí mismo, como <sí ocurre> en el enunciado *kalòs híppos*[21]. Sin embargo, lo que ocurre en los nombres simples no ocurre igual en los compuestos: pues en aquéllos la parte no es significativa en absoluto, en cambio, en éstos tiende <a serlo>, pero por

separado no lo es de nada; v.g.: en *epaktrokéles*[22], *kélēs*[23]. *Por convención* <quiere decir> que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo; puesto que también indican algo los sonidos inarticulados, v.g.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre. *No-hombre* no es un nombre; ni siquiera hay un nombre con el que llamarlo —pues no es un enunciado ni una negación[24]—; pero digamos que es un nombre indefinido[25].

En cuanto a *de Filón* o *para Filón*[26] y todas las <expresiones> por el estilo, no son nombres, sino inflexiones[27] del nombre. Su definición[28] consta de las mismas <notas> que las otras <expresiones>, salvo que, unidas a *es* o *era* o *será*, no dicen verdad ni falsedad —el nombre, en cambio, siempre—, v.g.: *de Filón está* o *no está*; en efecto, no dice en ningún momento nada verdadero ni falso.

3. El verbo. Peculiaridad del verbo 'ser' como verbo «puro»

Verbo es lo que cosignifica[29] tiempo, y ninguna de sus partes tiene significado separadamente; y es signo de lo que se dice acerca de otro[30]. Digo que cosignifica tiempo en el sentido de que, mientras *salud* es un nombre, *está sano* es un verbo: en efecto, cosignifica que se da ahora. Y siempre es signo de lo que se dice acerca de otro, en el sentido de lo que <se dice> acerca de un sujeto[31].

A *no está sano y no está enfermo* no lo llamo verbo: en efecto, cosignifica tiempo y siempre se da acerca de algo, pero no hay nombre para <designar> su diferencia <respecto del verbo propiamente dicho>; pero digamos que es un verbo indefinido, ya que se da por igual en cualquier cosa, tanto existente como no existente. De manera semejante, tampoco *estaba sano* o *estará sano* es un verbo, sino una inflexión del verbo; y se diferencia del verbo en que éste cosignifica el tiempo presente, y aquél el <tiempo> que envuelve <al presente>.

Así, pues, dichos por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo —pues el que habla detiene el pensamiento, y el que escucha descansa—, pero no indican en modo alguno si existe <algo> o no; en efecto, ni siquiera *ser* o *no ser*[32] es signo de la cosa real[33], por más que diga *lo que es*[34] a secas. En sí mismo, en efecto, no es nada, sino que cosignifica una cierta composición, que no es posible concebir sin los componentes[35].

4. El enunciado y sus clases. El enunciado asertivo

Enunciado es un sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación, pero no como afirmación. Digo que *hombre*, por ejemplo, significa algo, pero no que sea o que no sea (aunque sería una afirmación o una negación si se añadiera algo); sin embargo, una sílaba de *hombre* no <es significativa>: en efecto, tampoco en *ratón* es significativo *-tōn*, sino que, en este caso, es meramente un sonido[36]. En cambio, en los <términos> dobles sí tiene significado <cada parte>, pero no en sí misma, como ya se ha dicho[37]. Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>[38], sino por convención, como ya se ha dicho[39]; ahora bien, no todo enunciado es asertivo[40], sino <sólo> aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que <el objeto> del presente estudio es el <enunciado> asertivo.

5. Aserciones simples y aserciones compuestas

El primer enunciado asertivo singular[41] es la afirmación, y el siguiente la negación; los demás <sólo> tienen unidad[42] gracias a una conjunción[43]. Necesariamente, todo enunciado asertivo <constará> de un verbo o una inflexión del verbo[44]: y, en efecto, el enunciado[45] de *hombre*, si no se añade el *es*, o el *será*, o el *era*, o algo semejante, no es en modo alguno un enunciado asertivo (ahora bien, decir por qué *animal terrestre bípedo* es una sola cosa y no varias —en efecto, no será una unidad simplemente porque se diga de un tirón— corresponde a otro tratado). Es un enunciado asertivo singular el que indica una sola cosa o el que tiene unidad gracias a una conjunción, y son múltiples los que no <indican> una sola cosa o los que no van unidos por conjunción. Así, pues, digamos que el nombre y el verbo son sólo enunciaciones, ya que no es posible decir que indiquen algo con el sonido de tal modo que lo aseveren, bien a preguntas de alguien, bien a iniciativa de uno mismo.
De las anteriormente dichas, la una es la aserción simple, v.g.: <afirmar> algo acerca de algo o <negar> algo de algo[46]; y la otra es la compuesta de éstas, v.g.: un discurso[47] ya compuesto.
La aserción simple es un sonido significativo acerca de si algo se da o no se da, con arreglo a la división de los tiempos.

6. LA AFIRMACIÓN Y LA NEGACIÓN

Una afirmación es la aserción de algo unido a algo, y una negación es la aserción de algo separado de algo[48]. Ahora bien, como quiera que es posible, tanto aseverar que no se da lo que se da, como aseverar que se da lo que no se da, y de igual modo respecto a los tiempos distintos del presente, cabría negar todo lo que uno afirmara y afirmar todo lo que negara; así que es evidente que a toda afirmación se le opone una negación y, a toda negación, una afirmación. Y llamemos contradicción a eso, a la afirmación y la negación opuestas; digo que se oponen la <afirmación y negación> de lo mismo acerca de lo mismo (pero no de manera homónima, ni de ninguna de las otras maneras que distinguimos contra las distorsiones sofísticas).

7. Universal y singular. La oposición de las aserciones: contradicción y contrariedad

Puesto que, de las cosas[49], unas son universales[50] y otras singulares[51] —llamo *universal* a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y *singular* a lo que no, v.g.: *hombre* es de las <cosas> universales y Calias de las singulares—, necesariamente hay que aseverar que algo se da o no, unas veces en alguno de los universales, otras veces en alguno de los singulares. Así, pues, si se asevera universalmente sobre lo universal que algo se da o no, habrá aserciones contrarias —llamo aseverar universalmente sobre lo universal, por ejemplo, a *<es> todo hombre blanco*, <no es> *ningún hombre blanco*—; en cambio, cuando se asevera sobre los universales, pero no universalmente, no hay <aserciones> contrarias, aunque las cosas designadas puede que sean contrarias[52] —llamo aseverar de manera no universal sobre los universales, por ejemplo, a *es <el> hombre blanco, no es <el> hombre blanco*[53]; en efecto, siendo *hombre* universal, no se usa universalmente en la aserción: pues *todo* no significa lo universal, sino que <se toma> universalmente[54]—. Ahora bien, predicar universalmente sobre el predicado universal[55] no es verdadero: en efecto, no habrá ninguna afirmación en que lo universal se predique del predicado universal, como, por ejemplo, *es todo hombre todo animal*.

Digo, pues, que se opone contradictoriamente a la negación la afirmación que significa lo universal respecto a lo mismo que <la negación significa> de manera no universal, v.g.:

<es> todo hombre blanco — no <es> todo hombre blanco,

<no es> ningún hombre blanco — es algún hombre blanco;

<se oponen> contrariamente la afirmación de lo universal y la negación de lo universal <como tales>, v.g.:

<es> todo hombre justo — <no es> ningún hombre justo;

por lo tanto estas últimas no pueden ser simultáneamente verdaderas[56], mientras que las opuestas a ellas cabe <que lo sean> en relación con la misma cosa, v.g.:

no <es> todo hombre blanco y es algún hombre blanco.

Así, pues, <en> todas las que son contradicciones universales de los universales, necesariamente <cada> una de las dos ha de ser verdadera o falsa, y también <en> todas las <que versan> sobre lo singular, v.g.:

es Sócrates blanco — no es Sócrates blanco;

en cambio, <en> todas las <que versan> sobre los universales de manera no universal, no siempre <es> verdadera la una y falsa la otra; en efecto, es a la vez verdadero decir que

es <el> hombre blanco y que no es <el> hombre blanco,

y

es <el> hombre bello y no es <el> hombre bello;

en efecto, si <es> feo no <es> bello; y si se convierte en algo, no lo es[57]. Ello podría parecer a primera vista absurdo, ya que *no es <el> hombre blanco* parece significar a la vez también que *<no es> ningún hombre blanco*; pero no significa esto último ni a la vez ni necesariamente.
Es manifiesto que la negación de una sola afirmación es también una sola: pues es preciso que la negación niegue lo mismo que afirmó la

afirmación, y de la misma cosa, bien de alguno de los singulares, bien de alguno de los universales, o como universal o como no universal; digo, por ejemplo:

es Sócrates blanco — no es Sócrates blanco

(si <negara> alguna otra cosa o la misma de alguna otra, no sería la opuesta, sino otra distinta de aquélla), y a la <afirmación>

<es> todo hombre blanco, la <negación> *no <es> todo hombre blanco,*

a la de

<es> algún hombre blanco, la de *<no es> ningún hombre blanco,*

y a la de

es <el> hombre blanco, la de *no es <el> hombre blanco*[58].

Así, pues, queda dicho que una sola afirmación se opone contradictoriamente a una sola negación, y cuáles son éstas, y que las contrarias son otras, y cuáles son éstas, y que no toda contradicción es verdadera o falsa[59], y por qué, y cuándo es verdadera o falsa.

8. Unidad y pluralidad de las aserciones.
Las aserciones equívocas y su oposición

Es una sola la afirmación y la negación que significa una sola cosa acerca de una sola cosa, bien de manera universal siendo universal o bien de manera diferente, v. g.:

todo hombre es blanco[60] *— no es todo hombre blanco,*
es <el> hombre blanco — no es <el> hombre blanco,
<no es> ningún hombre blanco — es algún hombre blanco,
si *blanco* significa una sola cosa. En cambio, si hay un solo nombre para dos cosas de las que no resulta una sola, no es una sola la afirmación, v.g.: si alguien pusiera el nombre de *manto* a un caballo y a un hombre, *es <el>*

manto blanco no <sería> una sola afirmación: pues eso no se diferencia en nada de decir: *es <el> caballo blanco* y *es <el> hombre blanco.* Si, pues, éstas significan varias cosas y son múltiples, es evidente que también la primera significa, o varias cosas, o nada —pues no es ningún hombre caballo—; de modo que en esas <aserciones> no es necesario que una <de las componentes de la> contradicción sea verdadera y la otra falsa.

9. La oposición de los futuros contingentes

Así, pues, en las cosas que son y que fueron[61], es necesario que o la afirmación o la negación sea verdadera o falsa; y <de las contradictorias> sobre los universales como universales siempre la una <ha de ser> verdadera y la otra falsa, y también sobre los singulares, como ya se ha dicho; en cambio, sobre los universales no dichos universalmente no es necesario; también acerca de esos casos se ha hablado ya.

En cambio, con los singulares futuros no <ocurre> igual. En efecto, si toda afirmación o negación <es> verdadera o falsa, también necesariamente todo <lo afirmado o negado> ha de darse o no darse; pues, si uno dijera que algo será y otro dijera que eso mismo no será, es evidente que uno de los dos dice necesariamente la verdad, si toda afirmación es verdadera o falsa: pues en las cosas de ese tipo no se darán ambas a la vez. En efecto, si es verdad decir que es blanco o que no es blanco, necesariamente será blanco o no será blanco y, si es blanco o no es blanco, será verdad afirmarlo[62] o negarlo; y, si no se da, se dice una falsedad y, si se dice una falsedad, no se da; así que necesariamente la afirmación o la negación ha de ser verdadera.

Ahora bien, entonces nada es ni llega a ser por azar, ni llega a ser cualquier cosa al azar, ni será o no será[63], sino que todas las cosas son <lo que son> por necesidad, y no cualquier cosa al azar (en efecto, o bien dice la verdad el que afirma[64] o bien el que niega); pues <de otro modo> lo mismo podría llegar a ser que no llegar a ser; en efecto, lo que llega a ser cualquier cosa al azar no tiene ni tendrá por qué ser así o no ser así.

Además, si es blanco ahora, era verdad antes decir que sería blanco, de modo que siempre era verdad decir, de cualquiera de las cosas que llegaron a ser, que sería; y, si siempre era verdad decir que es o que será, no es posible que tal cosa no sea ni vaya a ser. Ahora bien, lo que no es posible que no llegue a ser es imposible[65] que no llegue a ser; y lo que es imposi-

ble que no llegue a ser, es necesario que llegue a ser; así, pues, todo lo que será es necesario que llegue a ser. Ahora bien, no será en absoluto cualquier cosa al azar ni será por azar: pues, si <fuera> por azar, no <sería> por necesidad.

Pero tampoco cabe en modo alguno decir que ninguna de las dos cosas es verdad, v.g.: que ni será ni no será. Pues, primero, <en ese caso> resulta que, siendo falsa la afirmación, la negación no sería verdadera y, siendo esta falsa, la afirmación no es verdadera. Y, además, si es verdad decir que <es> blanco y negro, es preciso que ambas cosas se den, y si <fuera verdad decir> que se darán mañana, no será cualquier cosa al azar, por ejemplo una batalla naval: en efecto, sería preciso que ni llegara ni no llegara a haber una batalla naval.

Estos y otros por el estilo <son>, entonces, los absurdos que resultan si es necesario que, de toda afirmación y negación opuestas, ya <versen> sobre los universales enunciados como universales, ya sobre los singulares, la una sea verdadera y la otra falsa, y que nada de lo que sucede[66] sea cualquier cosa al azar, sino que todo sea y suceda por necesidad. De modo que ni sería preciso deliberar ni preocuparse, <pensando> que, si hacemos tal cosa, se dará tal cosa y, si no, no se dará. En efecto, nada impide que uno diga para dentro de diez mil años que habrá esto y que otro diga que no, de modo que necesariamente será cualquiera de las dos cosas que en aquel momento era verdad decir <que sería>. Pero, desde luego, eso no difiere de si algunos dijeron o no la contradicción[67], pues es evidente que las cosas reales se comportan así aunque no <haya> quien afirme ni quien niegue; en efecto, <las cosas> o serán o no serán no por afirmarlas o negarlas, ni dentro de diez mil años más que dentro de cualquier otro tiempo. De modo que, si en todo tiempo se comportan <las cosas> de tal modo que uno de los dos dice la verdad[68], sería necesario que sucediera eso <o lo otro>, y que cada una de las cosas que llegan a ser se comportara de tal modo que llegara a ser por necesidad: pues lo que se dijera con verdad que había de ser no podría no llegar a ser; y lo que llegara a ser siempre sería verdad decir que había de ser.

Si eso es realmente imposible —pues vemos que el origen de lo que ha de ser radica en el deliberar y en el hacer algo <previo>, y que, en general, en las cosas que no siempre se realizan existen la posibilidad[69] de que sean y de que no sean, de modo que también puede que lleguen o que no lleguen a ser, y hay muchas cosas que nos resulta evidente que se comportan así, v.g.: que este manto de aquí es posible que se rasgue, pero no se rasgará,

sino que antes se gastará; de manera semejante, es posible que no se rasgue: pues no se daría el que antes se gastara si no fuera posible que no se rasgara; de modo que también <pasa eso> con todos lo demás sucesos[70] que se dicen según ese tipo de posibilidad[71]—; entonces es manifiesto que no todas las cosas son ni llegan a ser por necesidad, sino que unas <son o llegan a ser> cualquier cosa al azar y ni la afirmación ni la negación son en nada más verdaderas, y en otras es más <verdadera> y <se da> en la mayoría de los casos una de las dos cosas, pero cabe, desde luego, que suceda también la otra en vez de la primera.

Así, pues, es necesario que lo que es, cuando es, sea, y que lo que no es, cuando no es, no sea; sin embargo, no es necesario ni que todo lo que es sea ni que todo lo que no es no sea[72]: pues no es lo mismo que todo lo que es, cuando es, sea necesariamente y el ser por necesidad sin más; de manera semejante también en el caso de lo que no es. También en el caso de la contradicción <vale> el mismo argumento: por un lado es necesario que todo sea o no sea, y que vaya a ser o no; sin embargo, no <cabe> decir, dividiendo, que <lo uno o> lo otro sea necesario. Digo, por ejemplo, que, necesariamente[73], mañana habrá o no habrá un batalla naval, pero no que sea necesario que mañana se produzca una batalla naval ni que sea necesario que no se produzca; sin embargo, es necesario que se produzca o no se produzca. De modo que, puesto que los enunciados son verdaderos de manera semejante a las cosas reales, es evidente que, <en> todas las cosas que se comportan de tal manera que pueden ser al azar cualquier cosa y lo contrario, la contradicción se ha de comportar de manera semejante; lo cual ocurre en las cosas que no siempre son o no siempre no son: de éstas, en efecto, necesariamente ha de ser verdadera o falsa <una u> otra parte de la contradicción, pero no precisamente ésta o ésa, sino cualquiera al azar, y <puede ser> verdadera una más bien <que la otra>, pero no verdadera o falsa ya[74]. De modo que es evidente que no necesariamente, de toda afirmación y negación opuestas, ha de ser una verdadera y la otra falsa: pues en el caso de las cosas que no son pero pueden ser o no ser no ocurre como en el caso de las cosas que son, sino como queda dicho.

10. La oposición entre aserciones de verbo predicativo y entre aserciones de verbo atributivo, con sujeto definido o indefinido

Puesto que la afirmación es la que significa algo acerca de algo, y esto úl-

timo es un nombre o algo anónimo, y es preciso que lo que hay en la afirmación sea una sola cosa y acerca de una sola cosa (antes se ha explicado ya[75] el nombre y lo anónimo: pues a *no-hombre* no lo llamo nombre, sino nombre indefinido —en efecto, significa de algún modo una cosa indefinida—, así como *no está sano* no es tampoco un verbo), toda afirmación constará de un nombre y de un verbo o de un nombre y un verbo indefinidos. Sin verbo no hay afirmación ni negación alguna, pues *es*, o *será*, o *era*, o *llega a ser*, o todos los demás por el estilo, son verbos, con arreglo a lo ya establecido: en efecto, cosignifican tiempo. De modo que una primera afirmación y negación <es>

hay hombre — no hay hombre[76],

a continuación

hay no-hombre — no hay no-hombre,

de nuevo

está[77] *todo hombre — no está todo hombre,*
está todo no-hombre — no está todo no-hombre;

y el mismo discurso en el caso de los tiempos fuera <del presente>.
En cambio, cuando el *es* se predica como un tercer <elemento> añadido, las oposiciones se dicen de dos maneras. Digo, por ejemplo, *es justo <el> hombre*, <donde> digo que el *es* se combina como tercer <elemento>, nombre o verbo[78], en la afirmación. De modo que, debido a esto, serán cuatro los <casos> en cuestión, de los que dos se comportarán como las privaciones según el orden de secuencia respecto a la afirmación y la negación, mientras que los otros dos no; digo que el *es* se añadirá a *justo* o a *no-justo*, de modo que también la negación <se añadirá así>. Así, pues, serán cuatro <casos>. Entendamos lo dicho a partir del diagrama siguiente:

<A> <B>
es justo <el> hombre — negación de esto, *no es justo <el> hombre;*

<Δ> <Γ>
no es no-justo <el> hombre — negación de *es no-justo <el> hombre.*

En efecto, aquí el *es* y el *no es* se añaden a *justo* y *a no-justo*. Estas <aserciones>, pues, tal como se dice en los *Analíticos*[79], se ordenan así. Se comportan de manera semejante aunque la afirmación sea del nombre tomado universalmente, v.g.:

<A'> <B'>
es todo hombre justo — no es todo hombre justo,

<Δ'> <Γ'>
no es todo hombre no-justo — es todo hombre no-justo.

Salvo que <en este último caso> no cabe que las diagonalmente opuestas sean verdad a la vez de manera semejante, aunque sí cabe a veces que lo sean[80]. Así, pues, ésas son dos <parejas> de oposiciones, y otras nuevas <se forman> al añadir algo a *no-hombre* como sujeto:

<A''> <B''>
es justo <el> no-*hombre — no es justo <el> no-hombre,*

<Δ''> <Γ''>
no es no-justo <el> no-hombre — es no-justo <el> no-hombre.

No habrá más oposiciones que éstas; estas últimas son en sí mismas distintas de las anteriores, al usar como nombre *no-hombre.*
En todos los casos en que no encaja el *es*, v.g.: en *estar sano* y *caminar*, en estos casos <los verbos> así colocados hacen el mismo <efecto> que si se añadiera *es*; v.g.:

está sano todo hombre[81] *— no está sano todo hombre,*
está sano todo no-hombre — no está sano todo no-hombre,

en efecto, no hay que decir *no todo hombre*, sino que el *no*, la negación, hay que añadirla a *hombre*: pues el *todo* no significa lo universal, sino que <se toma> universalmente; y queda claro a partir de lo siguiente,

está sano <el> hombre — no está sano <el> hombre,
está sano <el> no-hombre — no está sano <el> no-hombre

pues éstas difieren de aquéllas por no <tomarse> universalmente; de modo que el *todo* o el *ningún* no cosignifican nada más, sino que se afirma o se niega el nombre <tomado> universalmente; así, pues, es preciso añadir las mismas otras cosas.

Puesto que la negación contraria a *es todo animal justo* es la que significa que *<no> es ningún animal justo*, es manifiesto que éstas nunca serán verdaderas a la vez ni sobre la misma cosa, en cambio las opuestas a éstas lo serán a veces; v.g.: *no <es> todo animal justo* y *es algún animal justo*. Y éstas se siguen[82] <así>: a

es todo hombre no-justo, <no> es ningún hombre justo,

a

es algún hombre justo, la opuesta <a la primera como afuera,> que *no es todo hombre no-justo;*

en efecto, necesariamente habrá alguno <que lo sea>.

Y es manifiesto que en el caso de los singulares, si es verdadero negar al ser preguntado, también es verdadero afirmar, v.g.: —*¿<es> todo hombre sabio? —No: <es> Sócrates no-sabio*[83]. En cambio, en el caso de los universales no es verdadera la <afirmación> dicha de manera semejante <a esta última>, y sí es verdadera la negación, v.g.: —*¿<Es> todo hombre sabio? —No: <es> todo hombre no-sabio*; en efecto, esto último es falso[84]; pero *no <es> todo hombre sabio* sí es verdad: esta última es la opuesta[85], aquélla, en cambio, la contraria[86].

Las <aserciones> que se oponen a base de nombres y verbos indefinidos, como por ejemplo en el caso de *no-hombre* y *no-justo*[87], podría parecer que son como negaciones sin nombre o sin verbo: pero no lo son; pues siempre, necesariamente, la negación ha de ser verdadera o falsa, y el que diga *no-hombre*, si no añade nada, no habrá dicho más ni menos verdad o falsedad que el que, diga *hombre. Es todo no-hombre justo* no significa lo mismo que ninguna de <las frases> anteriores, ni tampoco la opuesta a esa, *no es todo no-hombre justo*; en cambio, *<es> todo no-hombre no-justo* significa lo mismo que *<no es> ningún no-hombre justo*[88].

Aunque se haga una transposición de los nombres y los verbos, <la aserción> significa lo mismo, v.g.:

es blanco <el> hombre — es <el> hombre blanco,

pues, si no es lo mismo, habrá varias negaciones[89] de la misma <aserción>, pero se ha mostrado ya que, de una, sólo hay una. En efecto, de *es blanco <el> hombre* la negación <es> *no es blanco <el> hombre*; por otro lado, si la negación de *es <el> hombre blanco* no es la misma que la de *es blanco <el> hombre*, será, o bien *no es <el> no-hombre blanco*, o bien *no es <el> hombre blanco*. Pero la primera es la negación de *es <el> no-hombre blanco,* y la segunda de *es blanco <el> hombre*[90], de modo que habrá dos <contradictorias> de una sola aserción. Así, pues, es evidente que al transponer el nombre y el verbo se produce la misma afirmación y negación.

11. Aserciones compuestas

Afirmar o negar una cosa de varias o varias de una, a no ser que de las varias cosas resulte una compuesta, no es una afirmación ni una negación únicas. Digo *una cosa*, no si existe un nombre pero no hay una unidad a partir de aquéllas, v.g.: el hombre es seguramente animal, bípedo y civilizado, pero también surge una unidad a partir de esas cosas; en cambio, a partir de lo blanco, el hombre y el caminar no surge unidad. De modo que no <habrá> una afirmación única, ni aunque alguien afirme una cosa única acerca de ésas —sino que el sonido será uno, pero las afirmaciones, varias—, ni aunque afirme ésas acerca de una sola —sino que igualmente <serán> varias <afirmaciones>—. Así, pues, si la pregunta dialéctica es la exigencia de una respuesta, bien de la proposición, bien de uno de los miembros de la contradicción[91], y la proposición es miembro de una contradicción, no habrá una respuesta única a eso: en efecto, la pregunta no es única, ni aunque sea verdadera. Ya se ha hablado sobre esto en los *Tópicos* (91bis). Es evidente, al mismo tiempo, que el *qué es* tampoco es una pregunta dialéctica: pues es preciso que se haya dado a partir de la pregunta <la posibilidad de> elegir la aseveración del miembro de la contradicción que uno quiera. Pero <en este caso> es preciso que el que pregunta distinga <al preguntar> si el hombre es tal cosa o no lo es.
Dado que unas cosas se predican compuestas, <haciendo> un solo predicado global de los predicados separados, y otras en cambio no, ¿cuál es la diferencia? Pues del hombre es verdadero decir por separado <que es> ani-

mal y <que es> bípedo, y también decirlo como una única cosa, y también <decir> *hombre y blanco* y eso mismo como una única cosa; pero, si <se dice de alguien que es> zapatero y bueno, no <es verdadero decir que es> también buen zapatero. Pues, si <es verdad> que <es> cada cosa y también las dos juntas, surgirán muchos absurdos. En efecto, de *hombre* es verdadero <decir> *hombre* y <decir> *blanco*, de modo que también el conjunto; y de nuevo, si <es verdadero decir> *blanco*, también el conjunto, de modo que será *hombre blanco blanco*, y eso al infinito; y de nuevo, *músico blanco caminante*, y eso combinado múltiples veces. Y aún, si Sócrates <es> Sócrates y hombre, también el hombre Sócrates, y, si hombre y bípedo, también hombre bípedo[92].

Así, pues, es evidente que, si alguien establece sin más que las combinaciones llegan a darse, ocurre que se dicen muchas cosas absurdas; decimos ahora, en cambio, cómo han de establecerse <esas cosas>. De las cosas que se predican y de aquellas sobre las que viene a predicarse, no serán una unidad aquellas que se dicen por coincidencia[93], bien sobre la misma cosa, bien cada una sobre una cosa distinta; v.g.: el hombre blanco es también músico, pero lo blanco y lo músico no son una unidad: pues ambos son accidentes[94] de lo mismo. Y aunque sea verdadero decir que lo blanco es músico, lo músico blanco no será, sin embargo, una unidad: pues lo músico es blanco por coincidencia, de modo que lo blanco no será músico[95]. Por eso tampoco el zapatero <será> bueno sin más, pero sí que el animal <será> bípedo: en efecto, no lo será por coincidencia. Tampoco <serán una unidad> las cosas que están incluidas una en otra; por eso lo blanco no <será blanco> muchas veces, ni el hombre <será> hombre animal u hombre bípedo: pues lo bípedo y lo animal está incluido en el hombre. En cambio, es verdadero decir <algo> de la cosa concreta[96] y decirlo también sin más, v.g.: que el hombre individual es hombre o que el individuo blanco [97] es un hombre blanco; pero no siempre, sino que, cuando en lo que se añade se halla incluida alguna de las cosas opuestas de las que se sigue una contradicción, no es verdadero, sino falso —v.g.: llamar hombre a un hombre muerto—, pero, cuando eso no se halla incluido, es verdadero. O bien, cuando se halla incluido, nunca es verdadero y, cuando no se halla incluido, no siempre: como, por ejemplo, Homero es algo, v.g.: poeta; entonces, ¿es también o no[98]? En efecto, el *es* se predica de Homero accidentalmente, pues es en cuanto poeta, pero el *es* no se predica en sí mismo acerca de Homero[99]. De modo que, en todas las predicaciones en que no hay incluida una contrariedad cuando se dicen las definiciones en lugar de los nom-

bres, y se predican <las cosas> en sí mismas y no accidentalmente, también será verdadero decir la cosa concreta sin más. En cambio, no es verdadero decir que lo que no es, en cuanto es posible opinar de él, es algo: pues la opinión acerca de él no es que es, sino que no es.

12. La oposición de las aserciones modales

Una vez definidas estas cuestiones, hay que investigar cómo se relacionan mutuamente las negaciones y afirmaciones de lo que es posible que sea y lo que no es posible que sea, y de lo admisible y lo no admisible, y acerca de lo imposible y lo necesario; pues presenta algunas dificultades. En efecto, si entre las <expresiones resultantes> de una combinación <de términos> se oponen entre sí todas las contradicciones que se ordenan con arreglo al *ser* y al *no ser*[100], v.g.: si la negación de *ser <el> hombre* es *no ser <el> hombre*, no *ser <el> no-hombre*, y de *ser <el> hombre blanco* es *no ser <el> hombre blanco*, pero no *ser <el> hombre no-blanco* —pues, si la afirmación o la negación es acerca de todos y cada uno[101], será verdadero decir que el leño es <el> hombre no-blanco[102] y, si es así, también en aquellos casos en que no se añade *ser* hará el mismo efecto lo que se diga en lugar de *ser*, v.g.: la negación de *<el> hombre camina* no es *<el> no-hombre camina*, sino *no camina <el> hombre*: pues no hay ninguna diferencia entre decir que <el> hombre camina o decir que <el> hombre es uno que camina[103]—, entonces, si es así en todo, también la negación de lo que es posible que sea es lo que es posible que no sea, pero no lo que no es posible que sea. En cambio, parece que la misma cosa puede ser y no ser: pues todo lo que puede cortarse y caminar puede también no caminar y no cortarse; la razón es que todo lo que es posible de este modo no siempre es efectivo[104], de modo que también se dará en ello la negación: pues lo capaz de caminar puede también no caminar, y lo visible puede también no ser visto. Sin embargo, es imposible que las enunciaciones opuestas acerca de la misma cosa sean verdaderas; entonces no es ésa la negación: en efecto, resulta de esto que, o bien se afirma y se niega lo mismo a la vez acerca de la misma cosa, o bien las afirmaciones y negaciones no se forman con arreglo al *ser* y el *no ser* añadidos[105]. Si, pues, lo primero es imposible, habrá que elegir lo segundo. Entonces la negación de *es posible que sea* es *no es posible que sea*. El mismo argumento <vale> también para *es admisible que sea*: en efecto, también la negación de esto es *no es ad-*

misible que sea. Y de manera semejante en los demás casos, v.g.: lo necesario y lo imposible. En efecto, sucede que, así como en aquellos casos[106] el *ser* y el *no ser* son añadiduras[107], y las cosas supuestas[108] son *blanco* y *hombre*, así aquí el *ser* se convierte en algo así como un supuesto[109], mientras que el *poder* y el *admitirse* son las añadiduras que determinan lo verdadero en el caso de lo que es posible que sea y lo que no es posible que sea, igual que en los casos anteriores lo determinan el *ser* y el *no ser.*
Ahora bien, la negación de *es posible que no sea* es *no es posible que no sea.* Por eso es concebible que se sigan mutuamente las <aserciones> *es posible que sea* y *es posible que no sea*; en efecto, la misma cosa puede ser y no ser: pues tales <aserciones> no son contradictorias entre sí. Pero *es posible que sea* y *no es posible que sea* nunca <serán verdad> a la vez: pues se oponen[110]. Y tampoco *es posible que no sea* y *no es posible que no sea* <serán> nunca <verdad> a la vez. De manera semejante, la negación de *es necesario que sea* no es *es necesario que no sea*, sino *no es necesario que sea*; de *es necesario que no sea, no es necesario que no sea.* Y de *es imposible que sea* no es *es imposible que no sea*, sino *no es imposible que sea*; de *es imposible que no sea, no es imposible que no sea.* Y, en general, como ya se ha dicho, hay que poner el *ser* y el *no ser* como supuestos, y adjuntar esas <expresiones>[111] al *ser* y *no ser* para que hagan la afirmación y la negación. Y conviene considerar opuestas las enunciaciones siguientes: *es posible - no es posible, es admisible - no es admisible, es imposible - no es imposible, es necesario - no es necesario, es verdadero - no es verdadero.*

13. La derivación de las aserciones modales

Puestas así las cosas, también las derivaciones[112] se producen de conformidad con una regla[113]; en efecto, a *es posible que sea* le sigue *es admisible que sea*, y viceversa y también *no es imposible que sea* y *no es necesario que sea;* a *es posible que no sea* y *es admisible que no sea* <le siguen> *no es necesario que no sea* y *no es imposible que no sea*, a *no es posible que sea* y *no es admisible que sea*, *es necesario que no sea* y *es imposible que sea*, a *no es posible que no sea* y *no es admisible que no sea*, *es necesario que sea* y *es imposible que no sea.* Véase lo que decimos a partir del cuadro sinóptico siguiente:

<A>	*es posible que sea*	*no es posible que sea*	<B>
	es admisible que sea	*no es admisible que sea*	
	no es imposible que sea	*es imposible que sea*	
	no es necesario que sea	*es necesario que no sea*	
<C>	*es posible que no sea*	*no es posible que no sea*	<D>
	es admisible que no sea	*no es admisible que no sea*	
	no es imposible que no sea	*es imposible que no sea*	
	no es necesario que no sea	*es necesario que sea*[114].	

Así, pues, lo imposible y lo no imposible se siguen de lo admisible y lo posible y de lo no admisible y lo no posible, por una parte de manera contradictoria y por otra parte de manera inversa: en efecto, de lo posible se sigue la negación de lo imposible y, de la negación, la afirmación; pues de *no es posible que sea* <se sigue> *es imposible que sea*: en efecto, *es imposible que sea* es una afirmación, y *no es imposible* es una negación.
Ahora bien, hay que ver cómo <se comporta> lo necesario. Es manifiesto, ciertamente, que no <se comporta> así[115], sino que se siguen las contrarias, mientras que las contradictorias están aparte. En efecto, la negación de *es necesario que no sea* no es *no es necesario que sea*; pues cabe que ambas sean verdad sobre la misma cosa: en efecto, lo que es necesario que no sea no es necesario que sea. La causa de que no se sigan de manera semejante a las otras es que, tomado de manera contraria[116], lo imposible se corresponde con lo necesario, al tener la misma virtualidad[117]; pues, si es imposible que sea la cosa en cuestión, es necesario, no que sea, sino que no sea; y, si es imposible que no sea, es necesario que la cosa en cuestión sea; de modo que, si bien aquellas <expresiones[118] se siguen> igual que lo posible y lo no posible, éstas, en cambio, <se siguen> a partir de la contraria, ya que lo necesario y lo imposible significan lo mismo, pero como ya se ha dicho, de manera inversa. ¿O acaso es imposible que las contradicciones de lo necesario se establezcan así? En efecto, lo que es necesario que sea es posible que sea; pues, si no, se seguiría la negación: en efecto, necesariamente se afirma o se niega; de modo que, si no es posible que sea, es imposible que sea; ahora bien, entonces <resulta que> es imposible que sea lo que es necesario que sea, lo cual es absurdo. Sin embargo, de *es posible que sea* se sigue *no es imposible que sea*, y de esto se sigue *no es necesario que sea*; de modo que resulta que lo que es necesario que sea no

es necesario que sea, lo cual es absurdo[119]. Sin embargo, de *es posible que sea* no se sigue ni *es necesario que sea*[120] ni es *necesario que no sea*: en efecto, ambas cosas pueden darse en aquélla[121], pero si cualquiera de esas dos cosas es verdad aquellas <aserciones> ya no lo serán[122]; en efecto, es posible a la vez que sea y que no sea; pero, si necesariamente es o no es, no serán posibles ambas cosas. <Sólo> queda, por tanto, que de *es posible que sea* se siga *no es necesario que no sea*: en efecto, esto es verdad también acerca de *es necesario que sea*. Y, en efecto, ésta resulta ser la contradicción de la <aserción> que sigue a *no es posible que sea*; pues de aquélla se sigue *es imposible que sea* y *es necesario que no sea*, cuya negación es *no es necesario que no sea*. Se siguen también, pues, esas contradicciones según el modo explicado, y no resulta ninguna cosa imposible al establecerlas así.

Alguien podría dudar de si *es posible que sea* sigue a *es necesario que sea*. Pues, si no la sigue, se seguirá la contradicción, *no es posible que sea*: y si alguien dijese que ésa no es la contradicción, habría que decir necesariamente que <la contradicción es> *es posible que no sea*: las cuales son ambas falsas acerca de *es necesario que sea*. Sin embargo, una vez más, la misma cosa parece tener la posibilidad de cortarse y de no cortarse, de ser y de no ser, de modo que lo que es necesario que sea sería admisible que no fuera; ahora bien, esto es falso. Es manifiesto, sin duda, que no todo lo que es posible que sea o que camine puede también <ser o hacer> lo opuesto, sino que hay casos en los que eso no es verdad; ante todo, en el caso de las cosas que son posibles pero no con arreglo a la razón, v.g.: el fuego es capaz de calentar y tiene una potencia irracional[123] —así, pues, las potencias racionales[124] lo son de varias cosas y de los contrarios, en cambio las irracionales, no todas <son así>, sino que, como ya se ha dicho, el fuego no es capaz de calentar y no calentar, y tampoco todas aquellas otras cosas que siempre son efectivas; algunas, sin embargo, de las cosas con potencias irracionales pueden también simultáneamente lo contrario; pero esto se ha dicho por mor de esto otro, que no toda potencia lo es de los opuestos, ni siquiera todas las potencias que se dicen <tales> con arreglo a la misma especie—, por otro lado, algunas potencias son homónimas: en efecto, lo posible no se dice de manera simple, sino, por una parte, que es verdadero porque es efectivamente[125], v.g.: *capaz de caminar* porque *camina* y, en general, *que es posible que sea* porque ya es efectivamente lo que se dice que es posible que sea y, por otra parte, porque acaso sería efectivo, v.g.: *capaz de caminar* porque *acaso caminaría*. Y esta última

potencia es propia sólo de las cosas mudables, aquella otra, en cambio, también de las inmutables; en ambos casos, sin embargo, es verdadero decir que *no es imposible que camine o que sea*, tanto lo que ya camina y es efectivo como lo capaz de caminar. Así, pues, no es verdadero decir lo posible en este sentido acerca de lo necesario sin más; lo otro[126], en cambio, si es verdadero. De modo que, como lo universal sigue a lo particular[127], a lo que es por necesidad le sigue lo que puede ser, aunque no todo. Y quizá lo necesario y lo no necesario son el principio de ser o de no ser para todo, y las demás cosas es preciso investigarlas como derivadas de ésas. Es manifiesto sin duda, a partir de lo dicho, que lo que es por necesidad es efectivamente, de modo que, si las cosas eternas son anteriores, también la efectividad es anterior a la potencia. Y unas cosas son efectividades sin potencia, v.g.: las entidades primarias, otras lo son con potencia —las cuales son anteriores por naturaleza y posteriores en el tiempo— y otras nunca son efectividades, sino sólo potencias[128].

14. La contrariedad de las aserciones

¿Es la afirmación contraria a la negación, o bien lo es la afirmación a la afirmación, y el enunciado que dice que *<es> todo hombre justo* al que dice que *<no es> ningún hombre justo*, o *<es> todo hombre justo* a *<es> todo hombre injusto*? V.g.:

es Calias justo — no es Calias justo — Calias es injusto,

¿cuáles de éstas son contrarias? Pues, si lo <que hay> en el sonido se sigue de lo <que hay> en el pensamiento, y allí es contraria la opinión de lo contrario, v.g.: que *<es> todo hombre justo* <es contraria> a *<es> todo hombre injusto*, también en las afirmaciones que <se dan> en el sonido es necesario que ocurra de manera semejante. Pero, si ni siquiera allí la opinión de lo contrario es contraria, tampoco la afirmación será contraria a la afirmación, sino la negación ya dicha. De modo que hay que investigar qué clase de opinión verdadera es contraria a la opinión falsa, si la de la negación o la que opina que es lo contrario. Digo así: hay una opinión verdadera de lo bueno <en el sentido de> que es bueno, una falsa <en el sentido de> que no es bueno y otra <en el sentido de> que es malo, ¿cuál de esas es contraria a la verdadera? Y, si hay una sola, ¿con arreglo a cuál de

las dos es contraria <la verdadera>? (En efecto, creer que las opiniones contrarias se definen por eso, porque lo son de los contrarios, es erróneo, pues la <opinión> de lo bueno <en el sentido de> que es bueno y de lo malo <en el sentido de> que es malo es seguramente la misma, y es verdadera, ya sean varias, ya sea una sola; ahora bien, éstas son contrarias; pero entonces no son contrarias por serlo de los contrarios, sino más bien por serlo de manera contraria.)

Si, pues, de lo bueno existe la opinión de que es bueno, de que no es bueno y de que es otra cosa cualquiera que no se da ni es posible que se dé (y ciertamente no cabe sostener ninguna otra <opinión>, ni la que considera que se da lo que no se da, ni la que considera que no se da lo que se da — pues ambas son indeterminadas, así la que considera que se da lo que no se da, como la que considera que no se da lo que se da—, sino que <sólo cabe sostener aquellas opiniones> en las que es posible el errar y tales son las que <se refieren a cosas> de las que <surgen> las generaciones [129] —y las generaciones <nacen> de los opuestos, de modo que también los errores—), si, por lo tanto, lo bueno es bueno y no malo y en el primer caso lo es en sí y, en el segundo, por accidente (puesto que ha coincidido en éste no ser malo), entonces, de cada una <de estas opiniones>, la <que se refiere a> lo en sí es la más verdadera y asimismo la más falsa [130] (supuesto que también lo es la verdadera). Así, pues, la <opinión> de que no es bueno lo bueno es falsa acerca de lo que se da en sí mismo, mientras que la de que es malo <es falsa> acerca de lo <que se da> por accidente, de modo que sería más falsa acerca de lo bueno la de la negación que la de lo contrario. Yerra al máximo, en torno a cada cosa, el que tiene la opinión contraria [131]: pues los contrarios son de las cosas que más difieren acerca de lo mismo. Si, pues, una de esas dos <opiniones> es contraria, y lo es más la de la contradicción, es evidente que esa será la contraria. La de que lo bueno es malo es compleja: en efecto, seguramente es necesario dar por supuesto también que la misma <persona> no es buena.

Además, si en los demás casos es preciso que se comporten de manera semejante, parecerá que también en éste se ha explicado bien <la cosa>; en efecto, o <lo contrario es> en todos los casos lo <que versa sobre> la contradicción o no lo es en ninguno; pero en aquellas cosas de las que no hay <opinión> contraria, es falsa la opuesta a la verdadera, v.g.: yerra el que cree que el hombre no es hombre. Si, pues, estas son contrarias, también las otras <que versan acerca> de la contradicción.

Además, se comporta de manera semejante la <que sostiene acerca> de lo

bueno que es bueno y la <que sostiene acerca> de lo no-bueno que no es bueno, y, frente a estas[132], la <que sostiene acerca> de lo bueno que no es bueno y la <que sostiene acerca> de lo no-bueno que es bueno. Así, pues, frente a la opinión, que es verdadera, de que lo no-bueno no es bueno, ¿cuál es la contraria? Pues ciertamente no es la que dice que es malo: en efecto, podría ser verdadera a la par <que la anterior> y nunca una verdadera es contraria a otra verdadera; pues hay algo no-bueno que es malo, de modo que cabe que sean verdaderas al mismo tiempo. Y tampoco, a su vez, la de que no es malo; pues también esa es verdadera: en efecto, también esas cosas serían simultáneas. Sólo queda, ciertamente, que la contraria a la de que lo no-bueno no es bueno <sea> la de que lo no-bueno es bueno. De modo que también la de que lo bueno no es bueno <es contraria> a la de que lo bueno es bueno.

Es manifiesto que en nada se diferenciará <la cosa> aunque pongamos la afirmación en forma universal: en efecto, la negación universal será la contraria, v.g.: a la opinión que sostenga que todo lo bueno es bueno, la que sostenga que nada de lo bueno es bueno. Pues la de que lo bueno es bueno, si lo bueno <se pone> en forma universal, es idéntica a la que sostiene que cualquier cosa que sea buena es buena: y eso no se diferencia en nada de <decir> que todo lo que sea bueno es bueno. De manera semejante en el caso de lo no-bueno.

De modo que, si en el caso de la opinión <las cosas> se comportan así, y las afirmaciones y negaciones <que hay> en el sonido son símbolos de lo <que hay> en el alma, es evidente que también es contraria a la afirmación la negación sobre lo mismo <tomado> universalmente, v.g.: a la de que todo lo bueno es bueno o que todo hombre es bueno, la de que nada o ninguno lo es, y, de forma contradictoria, que no todo o no todos. Es manifiesto también que la verdadera no cabe que sea contraria a la verdadera, ni la opinión ni la contradicción; pues son contrarias las <que versan> sobre los opuestos, y sobre éstos cabe que la misma <persona> hable con verdad: en cambio, no cabe que los contrarios se den a la vez en la misma cosa[133].

NOTAS

1. Título atestiguado por primera vez en el comentario de Ammonio y en la traducción armenia del siglo V de n. E. Es, sin duda, un título de edición. Aristóteles no

define el término *hermēneía*, pero sí, de forma indirecta, el término *hermēneúein*: «indicar mediante la expresión» (*Refutaciones sofísticas* 3, 166b10 y 15-16. Cf. *Aristóteles, Tratados de lógica [Órganon]*, vol. I, Madrid, Gredos, 1982, pág. 316 [en adelante, TL-I]); también se puede colegir su sentido a partir de textos como «las aves se sirven de la lengua también para la hermēneía recíproca..., de modo que en algunas de ellas parece haber incluso aprendizaje recíproco» (*Partes de los animales II* 17, 600a35), o «llamo... expresión a la hermēneía mediante <el uso de> denominaciones» (*Poética* 6, 1450b14); de donde parece desprenderse que hermēneía significa para Aristóteles *comunicación o manifestación del pensamiento*.

2. *rhêma*, etimológicamente: «lo que se dice» (latín: *verbum*).

3. phōnêi, lit.: «voz» (es decir, «sonido articulado»).

4. *symbola*, etimológicamente: «contrato», «convenio» (queda claro, pues, en la terminología empleada, el carácter convencional que atribuye Aristóteles al signo lingüístico (cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, P.U.F., 1966, págs. 106-109).

5. *tà graphómena*, lit.: «lo escrito».

6. *grámmata*, signos escritos en general.

7. Léase: «para todos los pueblos».

8. Es decir, los sonidos y las letras.

9. *sēmêia*, etimológ.: «sellos», «marcas» (este término denota una relación menos extrínseca, dentro del convencionalismo, que el término *symbola*).

10. Ver variante textual núm. 1.

11. Es decir, las afecciones del alma.

12. Cf. *Aristóteles, Acerca del Alma*, Madrid, Gredos, 1978.

13. *nóēma*, contenido de pensamiento, no necesariamente discursivo, objeto de lo que la escolástica llamará *simplex apprehensio* (cf. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, Florencia, la Nuova Italia, 1968, que basa su interpretación de la lógica del Estagirita en la oposición *nóēma /vs/ diánoia*).

14. *alētheúein ēpseúdesthai*.

15. A saber, la verdad o la falsedad.

16. *sýnthesin kaì diaíresin*. Esta expresión tiene en Aristóteles un sentido tan genérico como el de los términos castellanos que empleamos para su traducción, como lo demuestra su empleo en *Sobre las refutaciones sofísticas* (ver TL-I, cap. 4). [Aristóteles parece aquí más bien referirse a que verdadero o falso sólo se dan en proposiciones (*lógos apophantikós*), que pueden ser afirmaciones (de algo cerca de algo, "unión") o negaciones (de algo lejos de algo, "separación"), y quizás sería mejor traducir esto como "unión y separación". Cf. Infra, n. 46]

17. *tragélaphos*, animal fabuloso: aunque Aristóteles es el autor griego que más re-

curre a él, como ejemplo de término vacío, no es su inventor, ya que aparece antes en ARISTÓFANES (*Las ranas*) [Aristófanes habla aquí de ranas – cisnes, águilas – grifos, caballos – gallos e hircociervos] y en PLATÓN (*República* 488a). [Cf. J. Lukasiewicz (1955) *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*, Madrid, Tecnos, 1977, pág. 15.]

18. Es decir, en forma infinita (infinitivo, participio) o finita (en cualquiera de los otros modos que indican tiempo y persona, además de la pura acción).

19. Ver *supra*, n. 3.

20. Nombre propio compuesto de dos partes (*kall-* e *ippos*) que con otra disposición morfosintáctica significarían, respectivamente, «hermoso» y «caballo», pero no, en cambio, tal como aparecen en *Kállippos* (ver n. sig.). Aristóteles escoge por lo general, para probar sus tesis, «casos límite» (aquí, un nombre cuyas partes carecen de significado *en cuanto* partes de dicho nombre, pero lo tendrían fuera de él): una vez probada la tesis para el caso límite, queda probada *a fortiori* para todos los demás casos. El ejemplo anterior, el ciervo-cabrío (ver *supra*, cap. 1), es un caso perfectamente análogo: como nombre compuesto sin correlato real, constituye *casi* un enunciado falso, pero no llega a serlo por sí mismo; con menos motivo, pues, lo serán otros nombres simples.

21. «Caballo hermoso» o «el caballo es hermoso».

22. «Nave pirata».

23. «Nave».

24. Como veremos, Aristóteles reserva el término 'negación' para las proposiciones negativas.

25. En efecto, no significa nada determinado, pues en su campo semántico cabe todo lo que no sea hombre. [V. *Infra*. 19b5-10].

26. *Philōnos, Philōni:* genitivo y dativo, respectivamente, del nombre propio *Philōn*.

27. Aristóteles es el primer autor conocido en usar el término *ptôsis* (lit.: «caída»), «caso» o «inflexión», para designar las variantes paradigmáticas de un mismo lexema. Como veremos, el término no se aplica sólo a las distintas formas de la flexión nominal, sino también de la verbal (ver *infra*, cap. 3, 16b16-18; *Poét.* 20, 1457a18; ver *TL-I*, pág. 30. nn. 3 y 4).

28. *lógos*, lit.: «enunciado», «discurso».

29. *prossēmaînon*.

30. Se define aquí el verbo por su función sintáctica habitual (la función de «predicado»), tras haberlo definido semánticamente (como palabra que lleva aparejada la referencia *paralela* al tiempo —definición, por cierto, mucho más rigurosa que la de la gramática tradicional, que atribuía al verbo la significación de «acciones» o «estados»—). Que la función predicativa tiene primacía sobre la cosignificación

de tiempo, lo demuestra el hecho, entre otros, de que el primer ejemplo de «verbo» aportado en este trabajo (ver *supra*, cap. 1, 16a15) sea un adjetivo (blanco).

31. *Ver TL-I, Categorías*, cap. 2, págs. 31-32.

32. Entiéndase aquí como fórmula simplificada del verbo *ser* en función de tal (= *es, son, no es, no son,* etc.).

33. Traducimos aquí *prágmatos* por «cosa real» para evitar confusiones con el uso de «cosas» como traducción de neutros plurales sustantivados. Respecto al sentido de este pasaje, ver la exhaustiva nota de J. L. ACKRILL (*Aristotle. «Categories» and «De interpretatione»*, Oxford, 1963, págs. 121-124).

34. Es decir, ni siquiera en la forma utilizada habitualmente para referirse a las cosas existentes en general o al concepto de cosa existente en abstracto.

35. Este pasaje, de gran importancia lógica y ontológica, es uno de los que muestran más claramente cómo Aristóteles remite, en último término, su concepto de *ser* al análisis gramatical en el que, a diferencia de la confusión platónica del *ser* con un predicado generalísimo, se revela la naturaleza puramente funcional de ese término clave de toda la filosofía teorética. Aristóteles entiende el verbo *ser*, por un lado, como el verbo por excelencia, es decir, como aquél más claramente diferenciado del nombre, pues es el menos provisto de contenido noético que permita «detener el pensamiento» sobre un significado determinado —lo esencial de un verbo es la *cosignificación de tiempo aplicada a algo*, que es tanto como decir la *afirmación o negación de la existencia de algo*, como aclara Aristóteles en las líneas 16b21-22 de este mismo pasaje: «(los verbos por sí mismos)... no indican en modo alguno si existe <algo> o no»—; pero, por otro lado, ni siquiera el verbo *ser* puede tomar en sí mismo, sin la «composición» con algo (el sujeto o el par sujeto-predicado), como significante de *existencia* en general (de ahí que Aristóteles afirme repetidas veces que el ser *no es ningún género ni entidad de nada* (*Metafísica* B 3, 998b22 ss.; B 4, 1001a5-6; Z 16, 1040b18; H 6, 1045b3-7; I 2, 1052b23; K 1, 1059b27-33; *Analíticos segundos* II 7, 92b14). Éste es, quizá, el punto que mejor diferencia la ontología aristotélica de la platónica, más que el grado de realidad atribuido a los universales.

36. También aquí toma Aristóteles como ejemplo un caso límite: ni siquiera una sílaba que en otra cadena morfosintáctica tendría significado por sí misma lo tiene cuando forma parte de una unidad semántica simple. El ejemplo griego es *mŷs* «ratón», cuya sílaba *ys*, en otro contexto, podría significar «cerdo» (aunque en ese caso transcribiríamos *hŷs*, por tener la vocal aspirada). Cf. *supra*, n. 20.

37. Cf. *supra*, cap. 2, sobre los nombres compuestos.

38. Es decir, la relación entre un enunciado y la realidad no es la que hay entre ésta y un instrumento, cuya «naturaleza» consiste en estar diseñado específicamente para una determinada actividad sobre la realidad.

39. *Cf. supra*, caps. 1 y 2.

40. *apophantikós*, de *apóphansis*, «revelación», «manifestación». En su forma adjetiva se deja a veces sin traducir, transliterándolo simplemente del griego, como en la expresión: «enunciado apofántico». La traducción más aproximada sería «declarativo» y «declaración»; pero, por las connotaciones ajenas a la lógica que ha adquirido este último término, preferimos «asertivo» y «aserción».

41. *heîs*, lit.: «uno».

42. Lit.: «son unos».

43. *syndesmōi*. Cualquier otra aserción no singular sólo podrá considerarse como *una* aserción en la medida en que esté formada por varias aserciones singulares unidas por conjunciones. Lo que en realidad quiere subrayar Aristóteles es que, en definitiva, sólo hay dos tipos de aserciones: las afirmaciones y las negaciones; cualquier otra aserción aparentemente más compleja se reducirá a una combinación de afirmaciones o negaciones unidas por conjunciones, lo que equivale en la práctica a *una* afirmación o *una* negación. [Es decir que Aristóteles considera sólo funciones proposicionales de una variable (*Fx*) y no de dos o más (*Rxy*), (*Sxyz*), etc., como enunciados asertivos "unos"; de ahí su "singularidad".]

44. Es decir, un verbo en presente (verbo propiamente dicho; véase cap. 3) o en cualquiera de los otros tiempos.

45. En este caso, *enunciado* equivale concretamente a *definición*. [Más bien equivale a *decir*.]

46. *tì katà tinós - tì apò tinós*, lit.: «algo acerca de algo» - «algo lejos de algo». Se insinúa así la posible etimología de las expresiones griegas correspondientes a *afirmación* y *negación*: la afirmación sería la fusión de dos términos, y la negación, su separación (cf. *supra*, cap. 1: *sýnthesis* = «composición», *diaíresis* = «división»). [Cf. *Analíticos Primeros* 24 a 27].

47. *lógos*.

48. Ver *supra*, n. 46.

49. *pragmátōn*, lit.: «hechos», aunque es el término de sentido más «cósico» o «realista» de todos los empleados por Aristóteles, lo que abona de nuevo la interpretación de los términos por Aristóteles como «cosas que se dicen», reales en cuanto dichas y dichas en cuanto reales (cf. *TL-I*, pág. 31, nn. 5 y 6).

50. *kathólou*, lit.: «acerca del todo».

51. *kath' hékaston*, lit.: «acerca de cada uno».

52. A partir de este pasaje puede quedar claro por qué Aristóteles, al comienzo de este mismo capítulo, dice de los términos comunes, como *hombre*, que «es natural que se predique sobre varias cosas»: es decir, que su referencia «espontánea» es universal, aunque luego esa universalidad pueda verse restringida o, por el contra-

rio, explicitada y, por así decir, *formalizada* a través de los cuantificadores como *todo, alguno, ninguno*, etc.

53. Es, realmente, difícil dar una traducción de *ésti leukòs ánthrōpos* y *ouk ésti leukòs ánthrōpos* que no traicione ni la estructura sintáctica ni el fondo semántico de ambos enunciados declarativos. Echar mano del indefinido *un*, como hace Ackrill, supone añadir una precisión particularizadora de la que el texto original carece en su voluntaria ambigüedad (por más que parezca contraponer estas expresiones a las universales, en realidad no las contrapone como particulares, sino como carentes de cuantificador universal). Pero la única traducción literal aceptable en castellano desde el punto de vista de la norma lingüística sería: «hay (existe) hombre blanco», «no hay (no existe) hombre blanco», que en su versión negativa contradice totalmente el sentido dado por Aristóteles al original (en efecto, convierte la indefinida negativa en una universal negativa explícita). Por ello, no parece haber otra traducción posible que la obtenida mediante la adjunción del artículo determinado, que en español, a diferencia del griego (en que tiene un sentido casi deíctico, conforme a su etimología), posee un carácter ambiguo, entre descriptor y generalizador, lo que corresponde bastante aproximadamente a la ambigüedad particular-universal que aparece en griego y que Aristóteles subraya. (Tricot adopta idéntica solución.)

54. Ver *supra*, n. 52.

55. Ver variante 5. Desde Boecio hasta nuestros días, pasando por los escolásticos y Pacius, este pasaje se ha traducido así: «predicar universalmente sobre el predicado universal», lo que corresponde, evidentemente, al sentido querido por Aristóteles, tal como demuestra el ejemplo que viene a continuación. Ahora bien, ello exige corregir el texto llegado a nosotros a través de los manuscritos de las familias principales teniendo presente la lectura boeciana, que corresponde a un manuscrito griego de otra familia más antigua, hoy perdida. Conjeturamos, pues, que la traducción de Boecio: «*In eo vero quod universale praedicatur, id quod est universaliter praedicare, non est verum*», se debe a que leyó *kathólou* inmediatamente después de *katēgorouménou*, como adverbio de ese participio, dejando el artículo exclusivamente para el infinitivo *kategorein*. Esta lectura queda confirmada por la frase análoga que aparece dos líneas más abajo (17b15).

56. Si una de las dos es verdadera, la otra es necesariamente falsa, pero no necesariamente a la inversa.

57. Si está en proceso de llegar a ser algo, quiere decir que todavía no lo es.

58. Como habrá podido observarse a lo largo de todo el capítulo, hemos colocado el verbo *ser* (expreso o elíptico) y los cuantificadores en primera posición, aun a costa de forzar un poco la sintaxis. Ello obedece a que Aristóteles hace exactamen-

te otro tanto en todos los ejemplos citados, y ello, sin duda, con alguna intención. ¿Cuál? A nuestro modo de ver, la de aislar al máximo y poner de relieve el elemento *funcional*, específicamente asertivo, que caracteriza al enunciado apofántico diferenciándolo de otros tipos de enunciados: pues bien, ese elemento viene dado por los cuantificadores, las negaciones y, eventualmente, el verbo *ser*. Más adelante, en los *Analíticos*, veremos culminar esta tendencia analítica en la formulación del enunciado declarativo por parte de Aristóteles, y podremos extraer todas las consecuencias hermenéuticas que de ello se derivan. Esto aparte, hay que señalar una aparente anomalía: la inclusión de las aserciones opuestas que podemos ya llamar *indefinidas*, esto es, las que afirman y niegan sobre lo universal pero *sin decir si tomado universalmente o no* (en otras palabras, sin cuantificador), entre las que se oponen *antifáticamente*, como miembros de una contradicción. Es obvio que se trata de una simple asimilación verbal, y no lógica, pues en 17b30-37 explica claramente Aristóteles que la verdad de una es compatible con la de su opuesta, aunque pueda parecer lo contrario por su similitud con las universales explícitas; el llamarlas contradictorias es sólo por el hecho de que lo que diferencia *verbalmente* a cada una de su opuesta es únicamente la presencia o ausencia de la *negación*, al igual que ocurre con las otras contradictorias propiamente dichas (ver la nota de ACKRILL, *Aristotle*..., a este mismo cap. 7).

59. Ver la segunda parte de la n. ant.

60. Aquí, por primera y única vez, aparece una excepción a lo que decíamos en la primera parte de la n. 58: Aristóteles coloca parte de lo que llamaremos *functor asertivo*, en este caso el *es*, no al principio sino al final de la aserción. Puede perfectamente tratarse de un error de copista, pues en griego la presencia, como aquí, de un cuantificador universal, al igual que la de un deíctico o de un artículo, excusa de añadir explícitamente el verbo *ser*, y de hecho Aristóteles lo deja elíptico en todas las demás aserciones universales que aparecen en el texto.

61. *epì tôn óntōn kaì genoménōn.*

62. *phánai*, lit.: «enunciar».

63. Es decir: ni tiene abierta por igual la posibilidad de ser y de no ser (es otra forma de expresar un futuro no contingente sino necesario).

64. *ho phás*, lit.: «el que enuncia» (ver *supra*, n. 62). Aristóteles usa con frecuencia estas formas desprovistas del prefijo *kata-*, tanto del verbo *phēmí* como del sustantivo *phásis*, contrapuestas a las formas con *apo-*, como *afirmación* a *negación*.

65. «No posible» = *mē hōîon*, «imposible» = *adýnaton*. Aristóteles hace aquí una sustitución de negaciones (la negación de enunciados, *mē* —que también podría ser *ou*—, por la negación de adjetivos *a-*) que en otros casos, como el de *no-justo* por *injusto*, declararía inválida. En este caso, la validez lógica del expediente parece

irreprochable, y tiene la ventaja de hacer más transparente el sentido de la tesis (también en castellano es más inequívoco *imposible que no* que *no-posible que no*, y su equivalencia con *necesario*, que es el siguiente paso dado por Aristóteles, resulta mucho más clara).

66. *toîs gignoménois*, del verbo *gígnomai*, que traducimos habitualmente por «llegar a ser».

67. Es decir, aserciones contradictorias.

68. A saber, el que afirma o el que niega que una cosa vaya a ocurrir.

69. *tò dynatón*, lit.: «lo posible».

70. *genéseōn*, lit.: «generaciones»; es el sustantivo habitual para designar procesos, tanto si llevan aparejado un cambio o transformación sustancial como si no. En otras ocasiones, Aristóteles usa el término en sentido más restringido y próximo a nuestro «llegar a ser».

71. *dýnamin*. Corresponde, en otros contextos aristotélicos, al concepto, más restringido, de «potencia» como opuesta a *enérgeia* «efectividad» o «acto».

72. Quiere decir que no todo lo que es o no es se da o no se da de forma necesaria e inevitable, sino que, igual que es, podría no haber sido, y viceversa.

73. Separamos 'necesariamente' con unas comas, que no aparecen en la versión de Minio-Paluello, para indicar, de acuerdo con la intención de Aristóteles, que la necesidad es propia del enunciado completo, es decir, de la disyunción tomada como un todo, y no de cada uno de sus miembros por separado («dividiendo», como decía Aristóteles en la frase anterior).

74. Es decir: puede tener más probabilidades de ser verdadera, pero no está determinada de antemano para serlo.

75. Ver *supra*, cap. 2. [16 a 30].

76. *éstin ánthrōpos - ouk éstin ánthrōpos;* traducimos *éstin* por «hay» para darle sentido a la frase en castellano, lo que, de paso, permite mantener la indefinición respecto al cuantificador.

77. Utilizamos ahora «está» para traducir *éstin* por la misma razón anterior de dar sentido a la versión castellana.

78. Aquí se aprecia claramente el carácter peculiar que atribuye Aristóteles al «verbo» *ser*: no se le puede llamar con propiedad nombre ni verbo, por lo que se le puede llamar indistintamente de una manera o de otra. Lo propio de él no es desempeñar ninguna de ambas funciones, sino dar al enunciado el carácter de aserción, de referencia actualizada a la realidad, por más que formalmente se identifique con la categoría de los verbos y que cuando actúa como «segundo elemento» de la aserción, en lugar de como «tercero», cumple una función más propiamente verbal, predicativa: así, por ejemplo, en los casos de aserciones citados en 19b15-18.

79. *Analíticos primeros* I 46, 51b36-52a17. Este pasaje, de capital importancia para entender todo el análisis aristotélico del enunciado apofántico, será objeto de especial comentario en la Introducción a los *Analíticos primeros*. El hecho de que aquí se citen los *Analíticos* no es ninguna prueba de que *Sobre la interpretación* sea posterior a este tratado capital de la lógica aristotélica; el tratamiento sistemático y la utilización allí de símbolos literales, en lugar de vocablos, corresponden, obviamente, a un estadio más avanzado de elaboración del pensamiento lógico que el que revela *Sobre la interpretación*. La explicación de la paradoja estaría en que una mano posterior (o el propio Aristóteles en una revisión de su texto) añadió la cita, cosa frecuente en las tradiciones textuales antiguas.

80. En el caso de las aserciones indefinidas de 19b27-29, la interpretación no universal del sujeto hacía compatibles entre sí a las opuestas en diagonal. Estas otras, al hallarse cuantificadas, sólo son compatibles en el caso de B' y Δ', pero no en el de A' y Γ'.

81. También aquí se comprueba la preocupación de Aristóteles por colocar en primer lugar los términos funcionales, aunque en este caso el verbo (*hygiaínei*) no hace la función meramente atributiva, sino también la predicativa, por lo que no es puramente funcional (de hecho, tampoco el verbo 'ser' lo es *stricto sensu*, aunque permite el desdoble de predicado, por un lado, y lo que podríamos llamar *functor asertivo*, por otro, por más que este último no deje de estar teñido de cierto valor connotativo, como la idea de «permanencia» y la de «identidad», entre otras).

82. *akolouthoûsi*. La relación que aquí establece Aristóteles entre aserciones negativas y aserciones afirmativas de atributo negativo se conoce, en terminología escolástica, como *equipolencia*. La transformación de unas en otras se llama también *obversión*. Como se verá a continuación, Aristóteles considera que la *obversión* sólo puede darse legítimamente en uno de los dos sentidos, no en ambos, lo cual tiene gran trascendencia para la correcta interpretación de la lógica aristotélica, muy diferente en este punto de la lógica moderna. Tendremos ocasión de sacar las últimas consecuencias de esas tesis aristotélicas en el comentario correspondiente a ciertos pasajes paralelos de los *Analíticos*. [51 b 5ss.].

83. Quiere decir que, si es verdad la negación de que Sócrates sea sabio, también es verdad la afirmación de que es no-sabio. Esto invierte aparentemente la regla anterior, por la que, de la verdad de una afirmación con atributo negativo, se sigue la verdad de la negación con atributo positivo, y no al revés. Pero, como se verá a continuación, esta inversión es legítima si y sólo si los sujetos son singulares, cuya existencia se da por supuesta por el simple hecho de designarlos con su nombre propio. En cambio, si la negación de toda la frase encierra la posibilidad, como ocurre con los sujetos no singulares, de negar la existencia misma del sujeto, ya no es legítima la obversión de negación de enunciado a negación de atributo.

84. Quiere decir que no se desprende su verdad de la verdad de la negación de la primera proposición.

85. Léase: «la contradictoria».

86. Quiere decir: de la falsedad de una afirmación, se sigue la verdad de su negación (su contradictoria), pero no necesariamente la verdad de su contraria (ver *supra*, cap. 7). Ahora bien, *<es> todo hombre no-sabio* es la equipolente de *<no es> ningún hombre sabio*, que es la contraria de *<es> todo hombre sabio*. Luego la verdad de *<es> todo hombre no-sabio* no se sigue de la verdad de *no <es> todo hombre sabio* (contradictoria de *<es> todo hombre sabio*, y, por tanto, verdadera si ésta última es falsa).

87. Aquí, como en 16a15 (cf, *supra*, n. 30), Aristóteles pone como ejemplo de verbo (aunque sea indefinido) un adjetivo: está claro, pues, que la función predicativa de lo que Aristóteles llama «verbo» se pone aquí por delante de la función temporal, lo que confirma la idea de que ambas funciones son independientes, reuniéndose en los verbos predicativos y separándose en los sintagmas verbales con atributo y verbo copulativo; eso, como ya hemos apuntado, da pie a Aristóteles a tratar de aislar la función puramente asertiva (que coincide con la temporal) asignándola al verbo *ser*, expreso o elíptico, o a otros verbos de menor carga «esencial», como veremos en los *Analíticos*.

88. En realidad no significan rigurosamente lo mismo, aunque, como diría Aristóteles, «lo pueden significar». Si no se trata de una interpolación, puede explicarse la imprecisión por el deseo del autor de subrayar el contraste entre lo que son puros términos indefinidos y lo que son propiamente negaciones o afirmaciones con términos negativos, para lo que borra provisionalmente las diferencias menores entre estas últimas. También podría entenderse el *tautòn sēmaínei* («significa lo mismo»), no como signo de *equivalencia*, sino de *equipolencia*: de la verdad de la primera *se sigue* la verdad de la segunda.

89. Léase: «contradictorias». Así es como el argumento tiene fuerza, pues por capítulos anteriores sabemos que a cada aserción sólo se le opone una contradictoria.

90. Aparentemente hay aquí una petición de principio, como dice ACKRILL (*Aristotle...*, pág. 145). Pero, en realidad, Aristóteles argumenta basándose, no en la forma estricta en que aparecen ordenados los términos de cada frase, sino en el sentido común del hablante, que sin duda entiende espontáneamente *no es el hombre blanco* como negación de *es blanco el hombre* (la negación tiene tendencia a invertir el orden que guardan las palabras en la afirmación, por razones de hipérbaton: en efecto, los centros de interés de la frase están, por este orden, en la primera y la última posición —descontando el verbo atributivo o copulativo, que queda siempre en segundo plano por su carácter funcional—; ahora bien, si queremos que

blanco, que destacaba en la afirmación por su posición inicial junto al functor *es*, siga destacando en la negación, hemos de trasponerlo a la última posición, porque la primera queda monopolizada por el adverbio de negación, que es, por definición, el centro máximo de interés de una aserción negativa). Así, una vez el lector se ve forzado a admitir, por presión de la norma lingüística, que *no es el hombre blanco* es la negación más natural de *es blanco el hombre*, sin que deje de serlo tampoco *no es blanco el hombre*, el argumento de Aristóteles es concluyente, aunque, eso sí, con la cojera que supone sustentarse en una mezcla de premisas lógicas y estilísticas.

91. Se refiere al mecanismo de discusión propio de los ejercicios dialécticos, tal como se estudió en los *Tópicos*. Cf. *TL-I, Tópicos*, Introducción, págs. 82-84.

91bis Cf. *Tópicos* VIII 7-8 (*TL-I*, págs. 291-292).

92. Con lo que se podría decir, por ejemplo, de Sócrates, que es «hombre bípedo hombre Sócrates», redundancia que Aristóteles llama, en *Sobre las refutaciones sofísticas*, «parloteo vano» o «estéril» (ver, *ibid.*, caps. 3 —pág. 312 de *TL-I*— y 13 —págs. 341-342 de *TL-I*—).

93. *katà symbebēkós*, normalmente traducido: «por accidente».

94. *symbebēkóta*.

95. En todo este pasaje hemos renunciado al empleo de la cursiva (que suele corresponder a términos no usados, sino mencionados), porque Aristóteles basa toda la fuerza de su argumentación precisamente en hacer ver la falta de conexión intrínseca *real* entre la blancura y la musicalidad. Esto confirma lo que decíamos en la Introducción al vol. I de esta misma edición (*TL-I*, pág. 12), a saber, que Aristóteles propiamente no *menciona* palabras *como tales*, sino sólo *en cuanto referidas* a algo (el grado de referencialidad —o *suppositio*, en terminología de Ockham— varía mucho, yendo de la plenitud —como aquí— a niveles en los que «casi» se puede hablar de mención pura).

96. *toû tinós*, lit.: «del alguno» (cf. *TL-I*, pág. 31, n. 8).

97. Más literalmente, habría que traducirse por: «el blanco individual», o más radicalmente aún: «el un blanco».

98. Léase: «¿existe o no?». Mantenemos el uso de 'es' con ese sentido para facilitar la comprensión de por qué se plantea el problema en griego.

99. Este pasaje demuestra que, para Aristóteles, el sentido primario de *éstin* es «existe». De lo contrario, no afirmaría que el uso con ese sentido sin más es la predicación de *éstin en sí mismo*, opuesta a la predicación *accidental*, que es la que comporta la presencia de un atributo (el cual modula aquel sentido primordial: Homero no existe sin más, sino sólo como poeta, es decir, en la medida en que su poesía sigue viva entre nosotros).

100. Como se verá por los ejemplos, quiere decir que sólo es verdadera *apóphasis*, negación, la que niega al verbo *ser*, no al sujeto ni al atributo (pues sólo el verbo *ser* desempeña la función propiamente asertiva, al menos en los enunciados no modales, asertóricos).

101. *katà pantós* (en griego tiene sentido distributivo, no globalizador, como nuestro 'todo').

102. El argumento de Aristóteles, muy conciso, es el siguiente: si la negación de *ser el hombre blanco* es *ser el hombre no-blanco*, entonces para negar, por ejemplo, la evidente falsedad *el leño es el hombre blanco*, incurriríamos en la no menos evidente falsedad *el leño es el hombre no-blanco*. Ahora bien, comoquiera que esto es imposible debido a que, como ya se ha demostrado antes, la negación de una aserción falsa ha de ser una aserción verdadera, es claro que la supuesta negación no es tal.

103. Aquí establece Aristóteles claramente su famosa equivalencia (reducción, más bien) de las frases con verbo predicativo a frases con verbo atributivo. Por encima de las críticas que ello le ha merecido, hay que reconocer cuál es la verdadera intención que hay tras este expediente: *aislar el elemento puramente asertivo de los elementos designativos del enunciado*, para mejor estudiar su estructura. La utilización, para ello, del verbo *eînai*, con todos los inconvenientes que conllevan sus connotaciones «esencialistas» (reconocidas por el propio Aristóteles en los *Tópicos* II 1, 109a11 ss. —*TL-I* págs. 122-123—), es un lastre del que se desprende en los *Analíticos*, sustituyendo *eînai* por el más neutro verbo *hypárchein*, «estar disponible», «darse» (cf. *ibid.* —*TL-I*, n. 48—).

104. *energeî*, lit.: «es eficaz», «es activo», o «actúa», «obra». Aristóteles crea, a partir de ese verbo, el sustantivo abstracto *enérgeia*, traducido defectuosamente en latín por *actus* y, en castellano, por «acto», términos hoy totalmente estereotipados: sería mejor, para conservar las connotaciones del original, «efectividad».

105. Es decir, no se forman aplicando la negación al verbo *ser*, como en las aserciones fácticas.

106. Esto es, en los enunciados «asertóricos» o aserciones «fácticas».

107. Como se ve, la expresión más usada por Aristóteles para referirse a los términos funcionales que dan carácter asertivo a un enunciado (el verbo *ser*, por ejemplo) es *prósthesis* «añadidura», o *prostithénal* «añadir». Con ello da a entender que son términos «aparte», radicalmente diferentes de los términos designativos normales (*cf. supra*, cap. 10, 19b19: *proskatēgorēthêi* «se predica... como un añadido»; 19b24-25: *proskeísetai* «se añadirá»; 19b30: *próskeitai* «se añade»).

108. *hypokeímena*, lit.: «subyacentes». Sería incorrecto traducir por «sujetos», pues, como se verá, sólo uno de los ejemplos corresponde al sujeto gramatical, mientras que el otro es un típico atributo. Hay que entender que Aristóteles está

oponiendo aquí los términos meramente asertivos, que se «superponen» o «añaden» a los primeros, tomados como «base».

109. En efecto, en la aserción modal la función puramente asertiva pasan a desempeñarla los términos *es posible, es admisible, es necesario, es imposible*. Nótese, sin embargo, que el *ser* no se convierte entonces en un «supuesto» normal, sino en «algo así como» (*hōs*) un supuesto.

110. Léase: «contradictoriamente». En general, si no se dice explícitamente otra cosa, Aristóteles usa el verbo *antikeîsthai* como sinónimo de «oponerse contradictoriamente».

111. *Es posible, es admisible, es necesario, es imposible*, con sus respectivas negaciones.

112. Es decir, las derivaciones de unas aserciones modales a partir de otras.

113. *katà lógon.*

114. En este cuadro aparece una inconsistencia derivada de los dos sentidos que tiene el término 'admisible' en Aristóteles (y que él mismo distingue claramente en los *Anal. pr.* I 3, 25a37-40, y I 13, 32a18-29), a saber, *no imposible, sin más* (lo que no excluiría que una cosa admisible fuera también necesaria) y *no imposible - no necesario*, sentido para el que el latín y el castellano tienen el término 'contingente', y que es el sentido usual que tanto 'admisible' como 'posible' tienen en todas las lenguas (por eso Aristóteles, llevado por la tendencia a respetar la semántica del lenguaje natural como marco de sus análisis lógicos, al decir unas líneas más arriba que lo posible es lo que puede ser o no ser, da esa acepción «compuesta» como primordial). La inconsistencia está en que, en los cuadrantes A y C del esquema, la implicación sólo es válida si 'posible' y 'admisible' se entienden en sentido compuesto (*no imposible - no necesario*), mientras que en los cuadrantes B y D la implicación exige dar a esos mismos términos su acepción «simple» o restringida (*no imposible, sin más*): en efecto, si *no es admisible que sea* se entiende en sentido compuesto, equivaldría a *no es no necesario que sea*, que, simplificando la doble negación, dará: *es necesario que sea*, a saber, justamente lo contrario del cuarto esquema modal del cuadrante (*es necesario que no sea*). Aristóteles corrige esta inconsistencia unas líneas más abajo intercambiando entre sí los últimos esquemas de los cuadrantes A y C.

115. Es decir, la relación que hay entre cada aserción de necesidad y su paralela del cuadrante contiguo no es de contradicción (como en el caso de lo posible y lo admisible, de un lado, y lo imposible, de otro), sino de subcontrariedad o compatibilidad (cf. n. ant.).

116. Es decir, como *necesario que no sea.*

117. *tò autò dynámenon*. De ahí, latinizada, sale la expresión 'equipolente', lit.: «que puede lo mismo».

118. A saber, las de lo imposible y no imposible.

119. Suponiendo, como hace Aristóteles abusivamente, que lo posible y lo necesario sean mutuamente convertibles, suposición que apoya en una aplicación incorrecta del principio de *tertio excluso* a la relación de contrariedad entre *necesario* e *imposible*, que son conceptos incompatibles, pero que admiten justamente el término medio de lo *contingente*, es decir, de lo *no necesario* y *no imposible* (o, simplemente, *posible*). Pues bien, es precisamente la eliminación de la noción de *contingencia*, o del sentido compuesto de la *admisibilidad-posibilidad*, lo que lleva ahora a Aristóteles a corregir acertadamente la tabla anteriormente expuesta, aunque valiéndose de una justificación incorrecta: bastaba, para hacer la corrección, argumentar a favor de la preeminencia del sentido simple de *posible* (compatible, pero *no* convertible, con *necesario*) sobre el sentido compuesto (*contingente*) (ver *supra*, n. 114).

120. Aquí Aristóteles razona correctamente, negando la convertibilidad de *posible* con *necesario*.

121. *Es posible que sea* cubre por igual la posibilidad de ser y la de no ser (en definitiva, pues, es equivalente a *es posible que no sea*).

122. En efecto, si *es posible que sea* se interpreta en sentido positivo, dando por seguro que *es*, ya no será verdad que *es necesario que no sea*. Y, si se interpreta en sentido negativo (*no es*), ya no será verdad que *es necesario* que sea.

123. *álogon*.

124. *metà lógou*.

125. *energeíai* (cf. *supra*, n. 104).

126. Léase: «el otro tipo de posible», a saber, lo que es posible porque se da efectivamente.

127. *tôi en mérei*. 'Seguir a' no debe entenderse como 'estar implicado en', sino al revés, como 'incluir'.

128. Este último párrafo del capítulo trata de ofrecer un correlato ontológico de los conceptos de necesidad, posibilidad o potencia, y efectividad. Las efectividades («actos», en terminología tradicional) puras serían, según se desprende del conjunto de la obra aristotélica, las entidades no sujetas a cambio; las efectividades asociadas a una potencia serían las entidades naturales; y las potencias puras serían los indefinibles sustratos de los entes sublunares, a saber, la materia informe (inexistente por separado).

129. Es decir, las cosas que nacen, evolucionan y perecen: las cosas mudables (sólo sobre ellas es posible errar, según Aristóteles).

130. Léase: «la más falsa es también la que versa sobre lo que es en sí».

131. Es decir, la contraria a la verdadera.

132. Es decir, como contrarias, respectivamente, de las anteriores.

133. Este último pasaje es, sin duda, confuso. La interpretación más lógica sería la siguiente: son contrarias las opiniones y aserciones que versan sobre los opuestos (es decir, los opuestos por negación, como ha venido repitiendo Aristóteles a lo largo de todo el capítulo). Ahora bien, sobre los opuestos cabe tener opiniones y formular aserciones que sean simultáneamente verdaderas (v.g.: *lo que es bueno es bueno* y *lo que no es bueno no es bueno*), pero no cabe en absoluto que los contrarios (que son una clase de opuestos) *se den realmente* (*hypárchein*) a la vez en la misma cosa (v.g.: una cosa no puede ser a la vez buena y no buena). La interpretación de ACKRILL («son contrarias las <aserciones> que implican a sus opuestas —esto es, son contrarias las universales, cada una de las cuales implica a la particular contradictoriamente opuesta a la otra—, y sobre éstas —las particulares opuestas— cabe que uno sostenga a la vez opiniones verdaderas... etc.») nos parece excesivamente rebuscada desde el punto de vista lógico e injustificable desde el punto de vista filológico (es difícil de creer que un simple *perì* pueda significar «implican»).

Matronas procesadas por envenenamiento

Tito Livio, Voltaire, Eugène Petit

"Cada uno sabe que esto no va solo, y si leen a Tito Livio, verán que en una época no tardía de la República, las damas romanas, las que estaban verdaderamente marcadas de connubium, *han envenenado a sus maridos durante toda una generación, con una soltura y perseverancia que no ha sido sin dejar alguna huella en la memoria que Tito Livio inscribe, no sin razón. Hace falta creer que la institución del matrimonio, para que funcione al nivel de los verdaderos amos, deba acarrear algunos inconvenientes que no están únicamente ligados al goce, ya que es más bien del carácter acentuado del agujero puesto a este nivel, a saber, del hecho de que el goce no tiene nada que hacer con la elección conyugal, que resultaban esos menudos incidentes."*

Leemos estas frases en la clase del 31 de mayo de 1967 del Seminario XIV, La lógica del fantasma, *donde Lacan articula la problemática del goce como dependiendo de esa subjetividad que domina todo aquello que se trate del cuerpo, a partir de la función de la alienación.*
Allí plantea, no sin pasar por la dialéctica hegeliana, que el juego de la lucha social muestra que la lucha de relaciones de cuerpos es dominada por algo que también se llama ley.
"Ley ligada al advenimiento del amo, pero solamente del amo absoluto, es decir la sanción de la muerte devenida legal."

En este punto, interrogándose acerca de cómo el goce es manejable a partir del sujeto, señala aquello que el análisis devela sobre la relación al goce en el campo del acto sexual, es decir, la anulación de aquel goce más directamente concernido en la conjunción sexual, que es lo que se llama castración.

Para ilustrar este concepto, agrega: "...la forma legal más simple y clara del acto sexual, en tanto instituido en una formación regular llamada matrimonio, no es en principio más que privilegio del amo; no simplemente del amo en tanto que opuesto al esclavo, sino como lo saben, si tienen un poco de historia romana, opuesto a la plebe. No tiene acceso a la institución del matrimonio quien quiere, sino el amo. Pero también cada uno sabe por experiencia los desgarramientos que acarrea este matrimonio que estuvo, desde entonces al alcance de todos."

Referencias... *publica el fragmento de Tito Livio al que se refiere Lacan. Por otra parte, hemos incluído la versión que presenta Voltaire del episodio narrado por Tito Livio, que el pensador francés incluye en el apartado sobre Envenenamientos de su* Diccionario Filosófico. *Así como el Apéndice del Derecho Romano que daba el marco legal a uniones lícitas no matrimoniales, las cuales en la República romana se correspondían con la existencia de clases sociales con diferentes grados de ciudadanía y por lo tanto, diversos derechos.*

Tito Livio, (59 a.C.- 17 d.C) Historia de Roma desde su fundación, *libros VIII-X, Madrid, Editorial Gredos, 1990. Traducción y notas José Antonio Villar Vidal.*

Voltaire, (Francois-Marie Arouet, llamado) (1694-1778) Diccionario Filosófico, *Tomo II, Buenos Aires, Editorial Tognolini, traducción directa del francés.*

Eugène Petit, Tratado elemental del Derecho Romano *(sin datos de edición).*

HISTORIA DE ROMA DESDE SU FUNDACIÓN
TITO LIVIO

LIBRO VIII

NOTA INTRODUCTORIA

Los casi cincuenta años (341-293 a. C.) de la historia de Roma abarcados en este volumen aparecen, en el relato de Livio, más marcados por los acontecimientos del exterior que por las tensiones internas derivadas de la necesidad de adaptar la Constitución a los nuevos papeles que van asumiendo las distintas fuerzas sociales.
Están en primer lugar las relaciones con los aliados latinos: Roma, cabeza de la alianza, actúa de forma unilateral provocando reacciones de disgusto en los aliados, por cuestiones menores en principio; es un proceso que culmina con carácter decisivo en la guerra del 338. El resultado es el resquebrajamiento, sin retorno ya, de la unidad latina y la consolidación de la hegemonía de Roma en Italia central. Estas circunstancias fuerzan de forma inevitable una reorganización social, al ingerir y asimilar Roma a los antiguos aliados latinos: sólo una parte de éstos continúa con el antiguo estatuto de derechos recíprocos; otros pierden por completo su identidad y son convertidos en ciudadanos romanos con todas las consecuencias; para otros, por último, se crea entonces la llamada *ciuitas sine suffragio*, una ciudadanía a medias sin derecho de voto. Es esta una figura de nueva creación, imprescindible para hacer posible lo que será en adelante la historia de Roma.

ALEJANDRO DE EPIRO. CENSO. MATRONAS PROCESADAS POR ENVENENAMIENTO

A continuación, los nuevos cónsules, una vez recibido de los anteriores el ejército, penetraron en territorio enemigo y llegaron saqueando hasta las murallas de la ciudad. Entonces, como parecía que los sidicinos, que habían reunido un enorme ejército, iban a pelear también ellos con denuedo por ser su última esperanza y, además, corría el rumor de que el

Samnio estaba siendo empujado a la guerra, los cónsules por mandato del senado nombraron dictador a Publio Cornelio Rufino; jefe de la caballería fue nombrado Marco Antonio. Surgió luego un escrúpulo religioso sobre un defecto de forma en su nombramiento y renunciaron al cargo; y como a continuación sobrevino una epidemia, la situación derivó a un interregno, como si todos los auspicios se hubieran contaminado por aquella irregularidad.

Marco Valerio Corvo, quinto interrey desde que se había iniciado el interregno, proclamó cónsules a Aulo Cornelio por segunda vez y a Gneo Domicio[55]. Cuando la situación estaba en calma, el rumor de una guerra por parte de los galos surtió el efecto de una amenaza de guerra inminente hasta el punto de acordarse el nombramiento de un dictador; fue nombrado Marco Papirio Craso, y, jefe de la caballería, Publio Valerio Publícola. Mientras éstos realizaban un reclutamiento más intenso que durante las guerras con los vecinos, los observadores que habían sido enviados informaron de que por parte de los galos la tranquilidad era total. Había sospechas de que también el Samnio, por segundo año consecutivo ya, se estaba viendo sacudido por proyectos revolucionarios; por eso no se sacó al ejército romano del territorio sidicino. Pero la guerra de Alejandro de Epiro arrastró a los samnitas hacia los lucanos; estos dos pueblos, reunido el ejército, combatieron contra el rey que realizaba el desembarco por Pesto[56]. Alejandro, que fue superior en aquella batalla, hizo la paz con los romanos[57]: no se sabe hasta qué punto hubiera sido fiel a ella si las cosas le hubieran ido igual de bien en adelante.

Aquel mismo año se realizó el censo y fueron censados los nuevos ciudadanos. Por tales se añadieron las tribus Mecia y Escapcia; las añadieron los censores Quinto Publilio Filón y Espurio Postumio. Los acerranos[58] pasaron a ser romanos por una ley presentada por el pretor Lucio Papirio, por la cual se les concedió la ciudadanía sin sufragio. Éstos fueron los hechos ocurridos aquel año en el orden civil y militar.

El año siguiente[59] fue horrible, bien por las inclemencias atmosféricas o bien por la maldad humana, mientras eran cónsules Marco Claudio Marcelo y Gayo Valerio. En los Anales encuentro escrito el sobrenombre de este cónsul unas veces como Flaco y otras Potito, pero tampoco importa mucho cuál sea la verdad. Sí desearía que fuese falsa la tradición –y no todos los escritores la avalan– según la cual murieron por envenenamiento todos aquellos cuya muerte hizo tristemente famoso al año por una epidemia; no obstante, hay que exponer la cosa tal como está en la tradición, pa-

ra no negarle credibilidad a ninguno de los escritores. Cuando los ciudadanos principales se estaban muriendo de una enfermedad similar y todos casi con los mismos síntomas, una esclava le confesó al edil curul Quinto Fabio Máximo que ella desvelaría la causa de la calamidad pública si él le daba su palabra de que su delación no le iba a acarrear inconvenientes. Fabio somete inmediatamente el asunto a la consideración de los cónsules, éstos a la del senado, y con el acuerdo de todo este estamento se le dan garantías a la denunciante. Entonces quedó al descubierto que la población sufría por la maldad de las mujeres, que las matronas preparaban aquellos venenos y que, si querían seguirla en el acto, podían sorprenderlas con todas las evidencias. Siguieron a la denunciante y encontraron a algunas matronas cocinando los medicamentos, y descubrieron otros escondidos. Conducidas éstas al foro, el *viator* hizo comparecer a unas veinte matronas en cuyo poder habían sido aprehendidos; como dos de ellas, Cornelia y Sergia, de familia patricia ambas, pretendían que aquellos medicamentos eran saludables, la denunciante, rebatiéndolas, les pidió que bebieran para demostrar que ella había inventado una falsedad. Se tomaron un tiempo para cambiar impresiones; una vez retirado el público, expusieron la cosa a las demás, y como tampoco éstas rehusaron beber, apuraron el brebaje a la vista de todo el mundo y todas ellas perecieron en su propia trampa. Apresadas inmediatamente sus cómplices, denunciaron a un gran número de matronas, de las cuales fueron condenadas alrededor de ciento setenta. Antes de esa fecha no se habían dado en Roma procesos por envenenamiento. Se consideró este hecho como extraordinario y pareció más propio de personas que no estaban en sus cabales que de criminales; por consiguiente, como se encontró en la tradición de los Anales que, en una ocasión, en las secesiones de la plebe, el dictador clavó un clavo y con este acto de expiación volvió a sus cabales las mentes enajenadas por la discordia, se acordó nombrar un dictador para clavar el clavo. Designado Gneo Quintilio, nombró jefe de la caballería a Lucio Valerio; éstos, una vez clavado el clavo[60] renunciaron al cargo.

NOTAS

55. Son los del año 332 a. C.

56. Ciudad de la Lucania, fundada por colonos griegos.

57.Se han dado opiniones divergentes en cuanto a la probabilidad de un tratado de

paz entre Alejandro de Epiro y Roma. L. BRACESSI se pronuncia a favor de la posibilidad de que Livio combinase dos fuentes, una analística y otra griega («Roma e Alessandro il Molosso nella tradizione liviana», *Rend. Ist. Lomb.* 108 (1974), 196-202).

58. Acerra estaba cerca de Nápoles, al NE.

59. El 331 a. C.

60. La ceremonia queda descrita en VII 3, 3-8: ante la persistencia de una epidemia, *el praetor maximus* hinca el clavo como acción mágica usual: transfijación del mal con una punta metálica. Se ha discutido la probabilidad de la asociación de un hecho como éste con la ceremonia que se repetía cada año en el Capitolio, en los idus de septiembre.

DICCIONARIO FILOSÓFICO
VOLTAIRE

ENVENENAMIENTOS

Es conveniente repetir las verdades útiles. Siempre hubo menos envenenamientos que creyó la voz pública. Se han imputado muchos de estos crímenes y sólo se han cometido algunos; y la prueba de esto es que durante mucho tiempo se consideró veneno lo que no era. ¡Cuántos príncipes se libraron de los que les eran sospechosos, haciéndoles beber sangre de toro! ¡Cuántos príncipes bebieron dicha sangre para no caer en manos de sus enemigos! Los historiadores antiguos, incluyendo a Plutarco, lo aseguran. Tantos cuentos de esa clase me refirieron durante mi niñez, que me indujeron a sangrar uno de mis toros, con la convicción de que me pertenecía su sangre, porque él nació en mi cuadra. Y la bebí como Atrea y Gabriela de Vergy. Me causó tanto daño como la sangre de los caballos causa a los tártaros, y como nos produce el pastel que comemos todos los días. ¿Por qué ha de ser veneno la sangre de toro, cuando es un remedio la sangre de la cabra montés? Los campesinos de mi cantón beben todos los días sangre de buey, y la del toro no debe ser más peligrosa. Estad seguros, lectores, de que Temístocles, aunque bebió una copa llena de sangre de toro, no se envenenó.

Algunos especuladores de la corte de Luis XIV aseguraban que la cuñada de dicho monarca, Enriqueta de Inglaterra, fue envenenada con polvos de diamante que le pusieron en un tazón de fresas, en vez de azúcar molido; pero ni el polvo impalpable del vidrio de diamante, ni ningún producto de la naturaleza que no sea venenoso por sí mismo, puede ser nocivo. Sólo las puntas agudas, activas y cortantes pueden convertirse en venenos violentos. El célebre médico Mead, de Londres, vio con el microscopio el licor que arrojan las encías de las víboras irritadas, y sostiene que siempre las encontró sembradas de láminas cortantes y puntiagudas, cuyo número infinito desgarra y rompe las membranas internas.

La «canterella», substancia con la que se cree que el Papa Alejandro VI y su hijo el duque de Borgia envenenaban, se dice que era el espumarajo de un cerdo al que hacían rabiar colgándolo por los pies cabeza abajo y pegándole hasta matarlo a palos. Era un veneno tan rápido como el de la víbora. Un boticario muy instruido me asegura que la Tofana, célebre enve-

nenadora de Nápoles, usaba esa receta. Quizá todo eso no era verdad. Además, esta es una ciencia de la que conviene ignorar.

Los venenos que coagulan la sangre, en vez de desgarrar las membranas, son el opio, la cicuta, el beleño, el aconito y otros muchos. Los atenienses llevaron su refinamiento en esta materia hasta el extremo de quitar la vida con esos venenos fríos a sus compatriotas que condenaban a muerte. Un boticario era el verdugo de la república. Dícese que Sócrates murió tan apaciblemente como si se quedara dormido; pero me cuesta trabajo creerlo.

He notado en los libros judíos que en aquella nación nadie murió envenenado. Murieron asesinados multitudes de reyes y de pontífices; la historia de esa nación es una historia de asesinatos y de bandidaje, pero en toda ella sólo se encuentra un hombre que muriera envenenado, y no era judío. Era sirio, se llamaba Lysias y desempeñaba el cargo de general de los ejércitos de Antíoco. El segundo libro de los «Macabeos» dice que se envenenó; pero ya sabemos que los libros de los «Macabeos» son sospechosos.

Lo que más me sorprende en la historia de las costumbres de los antiguos romanos es la conspiración de las mujeres de éstos para que murieran envenenados, no sus maridos, sino los principales ciudadanos. Esto sucedió, según dice Tito Livio, el año 423 de la fundación de Roma, cuando reinaba en ella la virtud más austera, cuando no se había presentado el caso de ningún divorcio, aunque la ley lo autorizaba, cuando las mujeres no bebían vino, ni salían de sus casas más que para ir a los templos. ¿Cómo comprender, pues, que de repente se dedicaran a conocer los venenos, se reunieran para componerlos y que sin ningún interés marcado dieran la muerte a los primeros ciudadanos de Roma? Lorenzo Echard, en su compilación abreviada, se contenta con decir que «la virtud de las damas romanas se desmintió de un modo extraño en aquella ocasión; que ciento setenta de ellas se ocupaban en ser envenenadoras, en reducir ese arte a preceptos, que a todas ellas las acusaron a un tiempo y quedaron convictas y castigadas.»

Tito Livio no dice que redujeran ese arte a preceptos, porque eso significaría que tenían escuela de venenos, que profesaban tal ciencia, y esto es ridículo. No habla tampoco de ciento setenta profesoras de sublimato corrosivo y de cardenillo. Además afirma que entre las mujeres de los senadores y de los caballeros no hubo ninguna envenenadora.

El pueblo era entonces extremadamente necio y razonador en Roma como en otras partes. He aquí lo que sobre este hecho dice Tito Livio (1): «El año 423 debe contarse entre los años desgraciados; hubo en él extraordinaria mortalidad, causada por la intemperie del aire o por la malicia huma-

na. Quisiera poder afirmar con otros autores que la corrupción del aire causó esta epidemia, y no atribuir la muerte de muchísimos romanos a los estragos del veneno, como escriben falsamente los historiadores para desacreditar ese año». Luego escribieron "falsamente" según la propia palabra de Tito Livio, que las damas romanas fueron envenenadoras. No lo cree; ¿pero qué interés tenían los autores que lo dijeron en desacreditar ese año? Eso es lo que ignoro.

«Voy a referir el hecho como me lo han referido», continúa diciendo Tito Livio. Así no habla el hombre que está convencido: además ese hecho se parece mucho a una fábula. Una esclava acusa a setenta mujeres, algunas de ellas patricias, de haber introducido la peste en Roma con la preparación de venenos. Algunas de las acusadas piden permiso para tragarse sus drogas, y mueren en el acto. Sus cómplices son condenadas a muerte, sin que se especifique en qué clase de suplicio».

Me atrevo a opinar que esta historieta que Tito Livio duda en creer, merece relegarse al sitio donde se conserva el bajel que una vestal atrajo al puerto con su cinturón, donde Júpiter en persona detuvo la fuga de los romanos, donde Castor y Polux fueron a pelear a caballo, donde Simón Barjona, por sobre nombre «Pedro», disputó hacer milagros con Simón el Mago.

Puede evitarse el efecto de todos los venenos combatiéndoles en el acto. No hay medicina que no sea veneno cuando se propina en dosis exageradas. Cada ingestión es un envenenamiento. El médico ignorante o sabio, que no estudia al enfermo, es un envenenador con frecuencia; y un buen cocinero os envenena a la larga si sois itemperante en la comida.

NOTA

1. Primera década, *lib.* VIII.

APÉNDICE – OTRAS UNIONES LÍCITAS

91.-I. *Del concubinato*.- Los Romanos dan el nombre de *concubinatus* a una unión de orden inferior, pero duradera, y que así se diferenciaba de las relaciones pasajeras consideradas como ilícitas.

Esta especie de matrimonio, completamente extraño a nuestras actuales costumbres, pero frecuente en Roma, parece haber nacido de la desigualdad de condiciones de las personas. Un ciudadano tomaba para concubina a una mujer que no habría sido honorable hacerla su esposa : tal como un manumitida o una ingenua de baja extracción. (Marciano, L.3, pr. D., *de concub.*, *XXV*, 7). Hasta el fin de la República, el derecho no se ocupó de estas simples uniones de hecho. Fue bajo Augusto cuando el concubinato recibió su nombre. La ley *Julia de adulteriis* calificaba de *stuprum* y castigaba todo comercio con una joven o viuda fuera de las *justæ nuptiæ*, mas ella hacía una excepción a favor de la unión duradera llamada *concubinato*, que así recibió una especie de consideración legal[1].

Desde entonces le fueron impuestas condiciones para precisar los límites fuera de los cuales no había más que un comercio ilícito. Por eso el concubinato sólo estaba permitido entre personas púberes, y sin parentesco en el grado prohibido para el matrimonio (Ulpiano, L. 1, § 4, D., *de concub.*, XXV, 7. – L. 57, D. , de *rit. nupt.*, XXIII, 2). No se puede tener más de una concubina, y únicamente al no tenerse mujer legítima (Paulo, S., II, 20)[2]. Estas son las condiciones de que nos hablan los textos. El consentimiento del jefe de familia no parece que fuera exigido, y escapaba asimismo el concubinato a las demás prohibiciones dictadas para las *justæ nuptiæ*, por ejemplo : un gobernador, estándole prohibido casarse con una mujer de su provincia, podía tomar una concubina (Paulo, L. 5, *de concub.*, XXV, 7).

El concubinato no producía, en principio, ninguno de los efectos civiles unidos a las *justæ nuptiæ*. Así, la mujer no era elevada en él a la condición social del marido, y también cuando algún ciudadano había tomado como concubina a una mujer de su mismo rango, lo cual era raro, no era nunca tratada como uxor en la casa y en la familia : de donde venía el nombre de

inæquale conjugium aplicado a esta unión (L. 3, C., *de nat. liber.*, V. 27). En cuanto a los hijos nacidos del concubinato, son cognados de madre y de los parientes maternos, pero no están sometidos a la potestad del padre, y nacen *sui juris*. Por lo tanto, un ciudadano puede elegir entre dos uniones, cuyas consecuencias son distintas. Si quiere desarrollar su familia civil, contrae las *justæ nuptiæ*, que le darán hijos bajo su potestad[3] : y si quiere dejar fuera de su familia a los hijos que le nacieran de la mujer a la cual se haya unido, entonces toma una concubina.

Pero si estos hijos, no siendo agnados del padre, tienen con él al menos un parentesco neutral, legalmente cierto, ¿se distinguen por esto de los *spurii o vulgo concepti*? Respecto a la época clásica, ningún texto puede afirmarlo[4]. Es únicamente en el Bajo Imperio, y desde Constantino, cuando parece haber sido reconocido un lazo natural entre el padre y los hijos nacidos del concubinato, designándoles con la nueva apelación *de liberi naturales*[5]. El padre pudo legitimarlos (V. N.° 94), y Justiniano terminó asignando como efectos de esta filiación natural la obligación de dar alimentos y ciertos derechos de sucesión. (L. 8 y 12, C., *de nat. liber.*, V, 27. – Nov. 18, c. 12 – Nov. 89, c. 12).

Los emperadores cristianos buscaron el modo de hacer que el concubinato desapareciese. Constantino creyó lograrlo ofreciendo a las personas que viviendo en concubinato tenían hijos naturales, legitimarlos, siempre que transformasen su unión en *justæ nuptiæ*. Zenón acordó este mismo favor, sin mayor éxito. Anastasio fue todavía más lejos, pues decidió que, tanto en el presente como en el futuro, todos aquellos que tuviesen hijos nacidos del concubinato podrían legitimarlos contrayendo las *justæ nuptiæ* (L. 6, C., *eod.*). Esta disposición fue conservada por Justiniano; es la *legitimación por matrimonio subsiguiente* (L. 10 y L. 11, C., *eod.*). V. N.° 95, 1). Sin embargo, el concubinato subsistió como institución legal y tolerada por la Iglesia[6]. En Oriente lo prohibió por primera vez León, el Filósofo. (León, Nov. 91).

II. *Del matrimonio sine connubio.* – Es el matrimonio entre dos personas que no tienen, o una de ellas no tiene, el *connubium;* por ejemplo, entre un ciudadano romano y una peregrina o una latina, o entre dos peregrinos. Esta unión nada tenía de ilícita; constituía una matrimonio válido, pero sin producir efectos civiles de las *justæ nuptiæ*[7].

Los hijos cognados de la madre y de los parientes maternos, aunque nacen *sui juris*, y casi siempre peregrinos a causa de la ley *Minicia* (V. N. ° 70, I, b). El marido puede perseguir el adulterio de la mujer (L. 13, §1. D. , *ad*

leg. Jul. de adult., XLVIII, 5), y este matrimonio se puede transformar en justæ nuptiæ, por la *causa probatio*, y por el *erroris causa probatio* : entonces adquiere el padre la potestad sobre los hijos ya nacidos. (V. Nros. 75, 1, 2, c, y 94, c.).

Este matrimonio se hizo más raro con la extensión del derecho de ciudadanía[7]. Bajo Justiniano, cuando fueron suprimidos los latinos junianos, sólo fue susceptible de aplicación para los condenados a una pena que llevara consigo la pérdida de los derechos de ciudadano. (V. N. ° 90, nota 4).

NOTAS

91. - (I) Marciano, L. 3, I, D., *de concub.*, XXV, 7 : ...*Nam quia concubinatus per leges nomen assumpsit extra legis pœrnam est.* – Cf. Paulo, L. 144, D., *de verb. sign.*, L.16.

2. Esta reglamentación es inconciliable con una opinión admitida hoy por varios autores, según la cual, el concubinato no habría sido, como se pensaba antes, y como persistimos en creerlo, una unión legalmente reconocida sino simple comercio irregular, fuera de las leyes, tal como está en nuestra sociedad el *concubinato*. Esta asimilación no está menos prohibida por la diferencia absoluta de las costumbres. Hoy, toda unión libre fuera de matrimonio, está tachada de desorden, pero en Roma, el concubinato era una institución regular, no acarreando desconsideración alguna, ni para los que la practicaban ni para los hijos que de él nacían.

3. De ahí viene la expresión : *Ducere uxorem liberorum quærendorum causa.*- Cf. Aulo Gelio, *Noches* at., IV, 3.

4. Algunos autores admiten que en el *derecho clásico*, los hijos nacidos del concubinato tienen un padre *cierto* derivándose de este principio, aparte de la obligación de alimentos : para el padre, las ventajas que las leyes caducas atribuyen solamente a la paternidad legítima, y para el hijo, el derecho, como cognado, a la sucesión del padre. Esta solución es contraria a la presunción *is pater est quem nuptiæ demonstrant*, y ningún texto de los jurisconsultos clásicos puede prestarle un apoyo serio.

5. L.7, C. Th., *de natur, fil.*, VI, 6.- En la época clásica se entiende por *liberi naturales* los hijos nacidos del *contubernium* : *Scævola*, L. 88, § 12, D., *de legat.*, 2° XXXI, naturales *liberos id est in servitude susceptos...* – Ulpiano, L. 17, § 4, D., *ad S. C. Trebel*, XXXVI, I, o aun los hijos nacidos del matrimonio, por oposición a los *liberi adptivi*; Gaylo, III, § 41. – Fr. Vat., § 196. - Ulpiano, XXIX, §§ 1 y 5.

6. El Concilio de Toledo, del año 400 de nuestra era, autoriza el concubinato (Can. IV, dist., 34) y en el siglo VII, Isidoro de Sevilla expresa la misma opinión.

7. Un matrimonio entre peregrinos podía perfectamente producir efectos civiles, según el derecho de su ciudadanía, pero nosotros lo encaramos sólo desde el punto de vista del derecho romano.

8. Por eso, sólo se habla de ello en corto número de textos.- Cf. Gayo, I, §§ 29, 66 y sig. – *Papiniano* (Lex Dei, IV, 5) hace alusión : *Civis Romanus qui sine connubio civem peregrinam, in matrimonio habuit...* – Ulpiano (L. 13, § 1, D., *ad leg. Jul. de adult.*, XLVIII, 5) califica a la mujer *uxor injusta*.- Callistrato (L. 37, §2, D., *ad municip.* L. I) llama a esta unión *matrimonium non legitimum.*

Aquel que se castiga él mismo
Terencio

En el capítulo "Las pulsiones y los señuelos" de El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis, *Lacan comenta que la decisión por la que comenzó ese año a abordar el problema de la ética del psicoanálisis, es que, tal como lo muestran los aportes freudianos, hay algo que se resiste a ser reabsorbido en lo que algunos párrafos antes denomina, "la dimensión de la pastoral". Dimensión ésta, que "nunca está ausente de la civilización y nunca deja de ofrecerse como un recurso ante su malestar."*

Aquello que se resiste a ser reabsorbido, es algo que "de inmediato se presenta con un carácter muy particular de maldad, de mala incidencia..." y que el pensamiento freudiano llega a cernir en su máxima articulación en El malestar en la cultura *y en el fenómeno de la melancolía.*

El carácter paradójico que presenta la conciencia moral, "su crueldad paradójica, configura en el individuo algo así como un parásito alimentado con las satisfacciones que se le otorgan".

En este contexto, se refiere entonces a la comedia latina, Aquel-que-se-castiga-él-mismo *recordándonos que la función de la comedia, "sólo en apariencia es ligera". (...) "La comedia permite encontrar lo que Freud nos mostró está presente en el ejercicio del sin-sentido.*

Vemos surgir el fondo, algo que se perfila más allá del ejercicio del inconsciente y en el que la exploración freudiana nos invita a reconocer el punto donde se desenmascara el Trieb —Trieb *y no* Instinkt. *Pues*

el Trieb *no está lejos de ese campo de* das Ding *en torno al cual les incito este año a volver a centrar el modo bajo el que se formulan los problemas que nos rodean."*

Referencias... *publica la comedia de Terencio,* El atormentador de sí mismo.

Terencio, Publio (190 a.C.-159 a.C.). "El atormentador de sí mismo" en Terencio-Teatro Completo — Luciano, Diálogos Escogidos. *Buenos Aires, Librería El Ateneo Editorial, Colección Clásicos Inolvidables, 1953. Trad.: Pedro S. Abril y Fernández Llera.*

TEATRO COMPLETO
TERENCIO

PRÓLOGO

Cuando el poeta se decidió a escribir comedias, sólo esta empresa creyó echar sobre sí: la de componer sus fábulas de suerte que diesen gusto al pueblo. Mas ahora advierte que las cosas van muy al revés, pues se ve obligado a forjar prólogos, no para declarar el argumento, sino en respuesta a las malévolas censuras de un poeta rancio. Suplico, pues, que se oiga con atención de qué le reprenden.

Menandro compuso *La Andriana* y *La Perintia*. Quien la una de ellas conociere bien, conocerá las dos, según ambas son de argumento semejante, aunque por el diálogo y el estilo diferentes. Todo lo que de *La Perintia* cuadraba para *La Andriana*, Terencio confiesa haberlo trasladado, sirviéndose de ello cual si fuese de su propia invención. Y esto es lo que sus enemigos le censuran. Porque dicen que no es bien hacer de varias una sola fábula. Presumiendo de muy sabios, muestran saber poco; pues al acusarle de esto, acusan por igual a Nevio, a Plauto, a Ennio, a quienes nuestro poeta tiene por maestros, y cuya libertad más precia él imitar que no la oscura exactitud de esos censores. Les aconsejo que, de hoy más, cierren el pico y dejen de murmurar, sino quieren oír sus defectos.

Prestadle vuestro favor, asistid de buena voluntad y oíd la comedia, para que sepáis lo que promete, y si las que hará de nuevo serán dignas o no de ser representadas.

EL ATORMENTADOR DE SÍ MISMO

PERSONAS

CREMES, viejo, padre de Clitifón.
CLITIFÓN, joven, hijo de Cremes.
SIRO, preceptor de Clitifón.
MENEDEMO, viejo, padre de Clinia.
CLINIA, joven, hijo de Menedemo.
DROMÓN, esclavo de Menedemo.
SOSTRATA, mujer de Cremes.
BAQUIS, cortesana.
ANTÍFILA, amiga de Clinia.
Una esclava frigia.
Una nodriza.

PERSONAS QUE NO HABLAN

ARCÓNIDES.
CRITÓN.
FANIA, viejo.
FANÓCRATES, viejo.
FILTERA, vieja.
SIMO, viejo.

La acción pasa en una villa cerca de Atenas.

PRÓLOGO

Por que ninguno de vosotros se maraville de que el poeta ha dado a un viejo el papel que es propio de mancebos, diré primero la razón, y después os diré a lo que vengo.

Tengo de representaros hoy una comedia nueva, llamada *El atormentador de sí mismo*, sacada de una sola comedia griega. La intriga, simple, en el original, es aquí doble. Ya os he dicho cómo es nueva y su título. Quién sea su autor y el nombre del poeta griego, también os lo dijera, sino entendiese que casi todos lo sabéis. Ahora, en dos palabras, os declararé por qué he tomado yo este cargo. El poeta ha querido que yo hiciese oficio de orador y no de prólogo. A vosotros os ha nombrado por jueces, y a mí, por su abogado. Sólo que este abogado no lucirá más elocuencia que la que pudo bien trazar el autor de esta oración que vais a oír.

Cuanto al rumor que gentes maliciosas han hecho circular de que el poeta compiló muchas comedias griegas para componer pocas latinas, él confiesa ser verdad, y no está de ello arrepentido, antes pretende hacer lo propio en adelante. Tiene el ejemplo de buenos escritores, y entiende que le es lícito hacer lo que ellos hicieron antes que él. Y cuanto a lo que el malévolo poeta rancio va diciendo que nuestro autor, confiado más de la habilidad de sus amigos que de la suya, se ha lanzado de repente a componer para el teatro, todo lo remite él a vuestro juicio; sentenciad. Y así os pido por merced que no puedan más los discursos de los envidiosos que los de los buenos. Procurad ser justos; alentad a los que os dan ocasión de ver comedias nuevas sin defectos, porque no entienda que habéis sentenciado en favor de aquel que representó no ha mucho un esclavo corriendo por la calle y el pueblo haciéndole paso. ¿Por qué se había de sujetar a un loco? Pero de sus defectos trataré más largamente cuando representare nuevas comedias, si él no deja de injuriar.

Asistid con ánimo imparcial; dadme ocasión de representar con silencio una comedia sosegada. No siempre os he de representar un esclavo que corre, un viejo colérico, un truhán comilón, un calumniador desvergonzado, un mercader de esclavos avariento, con grandes gritos y muy gran fatiga. Persuadíos, por favor, de que mi causa es justa para que se me aligere en buena parte mi trabajo, porque los que ahora escriben comedias nuevas no tienen lástima de este pobre viejo. Si es comedia fatigosa, acuden a mí con ella, y si quieta, danla a otra compañía.

En ésta es de notar la pureza del estilo; probad mi habilidad en ambos géneros. Si jamás he puesto a precio mi arte, y siempre he tenido por mi principal ganancia emplearme cuanto pude en vuestro servicio, sea yo muestra ejemplar de vuestra benevolencia, para que los noveles autores deseen más divertiros a vosotros que labrar su fortuna.

ACTO PRIMERO

ESCENA PRIMERA

Cremes y *Menedemo*

CREMES. — Aunque el conocimiento que hay entre nosotros es muy fresco —que es desde que aquí compraste esta heredad— y no ha habido entre nosotros más particular trato, con todo esto, tu mucha honradez, y también la vecindad, la cual yo la tengo por una muy cercana manera de amistad, es razón bastante para que yo me atreva a exhortarte con franqueza, porque me parece que te tratas más duramente de lo que tu edad requiere y aun de lo que te pide tu hacienda. Porque, ¡fe de dioses y de hombres!, ¿qué pretendes o qué piensas hacer? Sesenta años llevas ya a cuestas, y aun algo más, a lo que entiendo; mejor heredad ni de mayor valor no la tiene nadie en toda esta partida; gran número de esclavos, y como si no tuvieses ninguno: con tanto afán haces tú el oficio de ellos. Jamás salgo de mi casa tan de mañana ni vuelvo a ella tan tarde que no te vea en la huerta, o cavar, o arar, o, finalmente, llevar alguna carga. Jamás estás ocioso ni miras por tu salud. Y que esto no te sirva de placer, téngolo por cosa llana. Pero dirás que te parece poca la labor que hacen tus esclavos. Si la diligencia que tú pones en trabajar la empleases en vigilarlos, más ahorrarías.

MENEDEMO. — ¿Tan desocupado estás, Cremes, de tus cosas que te vaga pensar en las ajenas y, mayormente, en las que no te importan nada?

CREMES. — Hombre soy y no tengo por ajenas las cosas de los hombres. Haz cuenta que te lo amonesto, o si no, que te lo pregunto para que, si ello es bueno, yo también lo haga, y si no, te lo desaconseje.

MENEDEMO. — Yo ya estoy avezado a esto; tú haz como más te cumpla.

CREMES. — ¿Es posible que hombre ninguno esté avezado a darse pena?

MENEDEMO. — Yo lo estoy.

CREMES. — Si algún trabajo tienes, pésame de ello, en verdad; pero dime, por tu vida: ¿qué trabajo es ése? ¿Qué mal tan grande has cometido contra ti?

MENEDEMO. — ¡Ay!

CREMES. — No llores, sino dame noticia de ello, sea lo que fuere; no lo calles ni tengas empacho. Créeme, te digo que o con el consuelo, o con el consejo, o con mi hacienda, yo te ayudaré.

MENEDEMO. — ¿Saberlo quieres?
CREMES. — Sí, por el motivo que te he dicho.
MENEDEMO. — Yo te lo diré.
CREMES. — Pues deja entre tanto ese rastrillo; no trabajes.
MENEDEMO. — De ninguna manera.
CREMES. — ¿Qué quieres hacer?
MENEDEMO. — Déjame, que no quiero tener hora libre de faena.
CREMES. — Digo que no lo consentiré.
MENEDEMO. — ¡Ah, qué mal haces!
CREMES. (*Tomando en sus manos el rastrillo.*) — ¡Oh, y qué pesado!
MENEDEMO. — Así lo merezco yo.
CREMES. — Ahora, di.
MENEDEMO. — Yo tengo un hijo mozo... ¡Ay! ¿Por qué dije que le tengo? No, sino que le tuve, Cremes; que ahora si le tengo o si no, no lo sé.
CREMES. — ¿Cómo así?
MENEDEMO. — Escucha. Hay aquí una vieja pobre, forastera, natural de *Coritito*. Mi hijo se enamoró perdidamente de una hija de ésta, tanto, que ya casi la tenía en cuenta de legítima mujer; todo ello sin saber yo nada. Cuando supe el caso, comencé, no con benignidad, ni como fuera razón, a tratar el alma enferma del mancebo, sino con rigor y por la vía ordinaria de los padres. Cada día le reñía: «¡Cómo! ¿Y haces cuenta tú que se te ha de permitir por mucho tiempo, viviendo yo, que, soy tu padre, que tengas esa amiga ya casi como legítima mujer? Engañado vives, Clinia, si tal piensas; no me conoces bien. Yo, entre tanto, holgaré que te digas hijo mío, mientras tú hicieres lo que debes; pero si no lo haces, yo veré lo que me estará bien hacer contra ti. Esto no nace de otra cosa sino de la demasiada ociosidad. Yo, cuando era de tu tiempo, no andaba en amores, sino que me fui de aquí al Asia por mi pobreza, y allí gané juntamente honra y hacienda por las armas.» Finalmente, la cosa vino a tanto, que el mozuelo, oyendo de ordinario unas mismas razones y con aspereza, se rindió. Creyó que yo, por mis años y por el amor que le tenía, sabía y veía, mejor que él mismo, lo que le cumplía. Y así se me fue, Cremes, al Asia, a ser soldado del rey.
CREMES. — ¿Qué me dices?
MENEDEMO. — Sin yo saberlo se partió; y ya ha tres meses que está ausente.
CREMES. — Ambos sois dignos de reprensión, aunque la empresa del mozo señal es de hombre de vergüenza y de valor.

MENEDEMO. — Cuando yo lo supe de aquellos a quienes él dio parte, vuelvo a casa triste y con el ánimo alterado y casi atónito de la aflicción. Asiéntome, acuden los criados, descálzanme, veo a otros darse prisa en poner la mesa y aparejar la cena. Cada uno procuraba hacer lo que podía por aliviar mi desventura. Cuando yo vi esto, comencé a pensar entre mí: «¡Cómo! ¿Tantos han de desvelarse por mí solo y por sólo darme a mí contento? ¿Tantos criados me han de aparejar a mí vestidos? ¿Yo solo he de hacer en casa tantos gastos, y a un solo hijo que tengo, el cual se había de servir de todo esto tan bien como yo, y aun mejor, por cuanto su edad es más apta para gozar de todo ello, yo al cuitado, con mi aspereza, le he hecho irse de aquí? Pues yo me tendré en verdad por digno de cualquier castigo si tal hago. Porque mientras él anduviere en aquella vida pobre, fuera de su tierra por mis crueldades, entre tanto le he de dar de mí entera venganza, trabajando, adquiriendo, endurando, ganando para él.» En fin, hágolo así: no dejo nada en casa, ni un vaso, ni un vestido; todo lo barrí. Esclavas, esclavos, salvo los que podían ganar la vida trabajando en la heredad, todos los saqué al mercado y los vendí. Puse luego cédula de alquiler a mis casas; recogí al pie de quince talentos, compré esta heredad, y aquí trabajo. Hame parecido, Cremes, que tanto menor agravio le haré a mi hijo, cuanto con mayor miseria pasare yo mi vida, y que no es razón que yo aquí goce de ningún contento hasta que aquel mi heredero vuelva acá sano y salvo.

CREMES. — Hombre me pareces de tierna condición para con tus hijos, y el mozo harto obediente, si le trataran bien y como convenía. Pero ni tú le conocías a él bien ni él a ti; y donde esto pasa no se vive verdadera vida. Tú nunca le diste a entender cuánto le preciabas, ni él osó confiar de ti lo que es justo confiar de un padre. Lo cual, si se hiciera, nunca esto te hubiera sucedido.

MENEDEMO. — Así es realmente, lo confieso; muy grande fue mi yerro.

CREMES. — ¡Bah! Menedemo, yo confío que él estará aquí sano y salvo antes de muchos días.

MENEDEMO. — Los dioses lo hagan así.

CREMES. — Sí harán. Ahora, sí te parece, pues son fiestas de Baco, querría fueses hoy mi convidado.

MENEDEMO. — No lo puedo aceptar.

CREMES. — ¿Por qué no? Por tu vida, que te des ya algún alivio. Mira que tu hijo, donde está, gusta que hagas lo que digo.

MENEDEMO. — No es justo que, habiéndole yo hecho ir a ver trabajos, yo huya ahora de ellos.

CREMES. — ¿Ésa es tu determinación?
MENEDEMO. — Ésa.
CREMES. — Pásalo bien.
MENEDEMO. — Y tú.

ESCENA II

Cremes, solo

CREMES. — Lágrimas me hizo verter: en verdad que me da lástima del viejo. Pero ya se hace tarde, y será bien decir a mi vecino Fania que venga a cenar. Veré si está en su casa. (*Llama en casa de Fania.*) No era menester el aviso, que ya ha rato, según dicen, que está en la mía. Yo soy quien detiene a mis convidados. Adentro, pues. Pero la puerta ha sonado; ¿quién saldrá de mi casa? Hagámonos acá. (*Retrocediendo.*)

ESCENA III

Clitifón y *Cremes*

CLITIFÓN. (*A la puerta de la casa de su padre, y hablando con Clinia, que está dentro.*) — No hay hasta ahora por qué recelarte de eso, Clinia, que aún no tardan; y yo sé que ella estará hoy aquí con el mensajero. Por tanto, despide de ti ésa congoja inmotivada que así te atormenta.
CREMES. (*Aparte.*) — ¿Con quién habla mi hijo?
CLITIFÓN. (*Aparte.*) — Aquí está mi padre, a quien buscaba. Acercaréme. (*Alto.*) Padre, vienes al mejor tiempo del mundo.
CREMES. — ¿Qué es ello?
CLITIFÓN. — ¿Conoces, por dicha, a nuestro vecino Menedemo?
CREMES. — Mucho.
CLITIFÓN. — ¿Sabes como tiene un hijo?
CREMES. — He oído que está en Asia.
CLITIFÓN. — No, padre; está en nuestra casa.
CREMES. — ¿Qué me dices?
CLITIFÓN. — En cuanto llegó y saltó a tierra, le traje conmigo convidado a cenar, porque desde la niñez hemos sido siempre muy amigos.

CREMES. — ¡Oh, qué nuevas tan alegres me cuentas! ¡Cómo quisiera haber convidado a Menedemo con más insistencia, para que hoy estuviera con nosotros! Porque fuera yo el primero que le diera en mi casa esta alegría inesperada. Pero aún es tiempo.
CLITIFÓN. — No hagas tal, padre; porque no es cosa que cumple.
CREMES. — ¿Por qué no?
CLITIFÓN. — Porque aún no sabe qué hará de su persona. Acaba de llegar. Teme de todo: de la cólera del padre y de cómo estará para con él la voluntad de su amiga. Quiérela con locura: por ella han sido estos enojos y esta partida.
CREMES. — Ya lo sé.
CLITIFÓN. — Ahora hale enviado su criado a la ciudad, y yo he mandado con él a nuestro Siro.
CREMES. — Y el mancebo, ¿qué dice?
CLITIFÓN. — ¿Él? Que es muy desdichado.
CREMES. — ¿Desdichado? ¿Quién es de creer que lo es menos? ¿Qué le falta a él? ¿No tiene de todo lo que se dice bienes del hombre: padres, tierra libre, amigos, nobleza, deudos, riquezas?... Pero todo esto es como el alma de quien lo tiene; para quien sabe emplearlo bien, es bueno; para el que abusa de ello, malo.
CLITIFÓN. — Mas el viejo ha sido siempre muy terrible, y lo que yo ahora más temo, padre, es que con la cólera haga contra él algún exceso.
CREMES. — ¿Él exceso? (*Bajo.*) Pero quiero callar, porque a Menedemo le conviene que su hijo le tenga miedo
CLITIFÓN. — ¿Qué dices entre ti?
CREMES. — Digo que, por más terrible que fuera Menedemo, estuviérase el mozo quedo en su casa. ¿Era, por ventura, algo más duro de lo que quisiera su apetito? Sufriérale. Porque ¿a quién sufrirá el que no sufre a su padre? ¿Cuál era más razón: que el hijo viviera a voluntad del padre, o el padre a voluntad del hijo? Porque en lo que se queja de su dureza, no tiene razón. Los agravios de los padres todos son casi los mismos: hablo de los que son tolerables. No gustan que sus hijos tengan mucho trato con rameras ni anden a menudo en convites; dan muy por tasa el gasto; pero todo esto va enderezado a la virtud. Y mira, Clitifón: cuando la voluntad en algún mal deseo está enzarzada, de necesidad ha de seguir consejos conformes al deseo. Esto es gran cordura: escarmentar en cabeza ajena, de manera que te aproveche.
CLITIFÓN. (*Con frialdad.*) — Así lo creo.

CREMES. — Yo me entro en casa a ver qué cena tenemos. Tú, pues que es tarde, mira no te vayas lejos.

ESCENA IV

Clitifón, solo

CLITIFÓN. — ¡Cuán injustos jueces son los padres para con todos los mancebos! Pues les parece de razón que nosotros seamos viejos desde que nacemos y que no participemos de los gustos que la mocedad trae consigo. Todo quieren que vaya conforme a su apetito; conforme al que ahora tienen, no al de antaño. Si yo algún día vengo a tener un hijo, ¡oh, qué benigno padre verá en mí! Porque le haré conocer su yerro y le perdonaré. Y no como éste mío, que por tercera persona me da sus lecciones de moral. ¡Triste de mí! Cuando él ha bebido algo más de lo ordinario, ¡qué cosas suyas me cuenta! Y ahora díceme: «Escarmienta en cabeza ajena, de manera que te aproveche.» ¡Astuto!... Pero no sabe él que venirme a mí con ésas es como contar cuentos a un sordo. Más me apenan ahora las palabras de mi amiga: «Dame esto, tráeme lo otro», a la cual no sé qué responderle. ¡No hay hombre más desdichado que yo! Porque este Clinia, aunque él también esté con cuidado de sus cosas, con todo eso tiene una mujer criada bien y castamente, ignorante en las artes y mañas de rameras. Pero ésta mía es gran señora, pedigüeña, mujer de punto, gastadora y de mucho fausto. Y sin remedio hay que darle cuanto pide, porque decirle que no tengo es como tocar en la religión. Esta calamidad es muy reciente, y mi padre nada sabe aún.

ACTO SEGUNDO

ESCENA PRIMERA

Clinia y *Clitifón*

CLINIA. — Si las cosas de mi amor me fueran favorables, yo sé que ha rato que hubieran ya venido; pero temo no se me haya gastado aquí la mujer en mi ausencia. Acúdenme muchas razones que me hacen acrecentar esta sospecha: la ocasión, el lugar, sus pocos años, esa pícara de madre en cuyo poder está, la cual de nada gusta ya, fuera del dinero.
CLITIFÓN. — ¡Clinia!
CLINIA. — ¡Ay de mí!
CLITIFÓN. — ¿No mirarás no te vea acaso alguno que salga de casa de tu padre?
CLINIA. — Sí, haré. Pero en verdad que no sé qué mal adivina el pensamiento.
CLITIFÓN. — ¿Por qué te pones a juzgar eso antes de saber lo que haya?
CLINIA. — Si no hubiera algún mal, ya estaría aquí.
CLITIFÓN. — Pronto vendrán.
CLINIA. — ¡Cuándo será ese pronto!
CLITIFÓN. — ¿No consideras tú que mora lejos? Ya tú conoces la condición de las mujeres: mientras se aderezan y se componen pasa un año.
CLINIA. — ¡Oh Clitifón, temblando estoy!
CLITIFÓN. — Respira. Cata a Dromón y Siro dónde vienen.

ESCENA II

Siro, Dromón, Clinia y *Clitifón*

SIRO. (*En segundo término y hablando con Dromón.*) — ¿De veras?
DROMÓN. — Como lo oyes.
SIRO. — Pero mientras nosotros venimos platicando, las mujeres se nos han quedado atrás.
CLITIFÓN. (*Aparte, a Clinia.*) — Que viene tu mujer: ¿óyeslo, Clinia?
CLINIA. — Ya lo oigo, Clitifón, y lo veo; al fin, respiro.

SIRO. (*Continuando.*) — ¿Qué maravilla?... ¡Vienen con tanta impedimenta!... ¡Un rebaño de criadas traen consigo!

CLINIA. — ¡Ah, pobre de mí! ¿Y de dónde tiene ella criadas?

CLITIFÓN. — ¿A mí me lo preguntas?

SIRO. (*Aparte a Dromón.*) — No hemos debido dejarlas; que traen cosas de precio.

CLINIA. (*Aparte.*) — ¡Ay de mí!

SIRO. (*Continuando.*) — Oro y vestidos; y se hace tarde, y no saben el camino. Neciamente lo hemos hecho. Corre tú, Dromón, a recibirlas; camina. ¿Por qué te detienes?

CLINIA. — ¡Ay cuitado de mí, y de cuán gran esperanza he caído!

CLITIFÓN. — ¿Qué es eso? ¿Qué es lo que te da pena?

CLINIA. — ¿Y me preguntas qué es? ¿No ves tú las criadas, el oro, las ropas? Habiéndola yo dejado aquí con una zagaleja, ¿de dónde crees tú que las ha habido?

CLITIFÓN. — ¡Bah!... ¡Ya doy en la cuenta!

SIRO. — ¡Oh soberanos dioses, y la canalla que viene! Apenas cabrán en nuestra casa, a lo que entiendo. ¿Qué no comerán? ¿Qué no beberán? ¡Qué mohino estará nuestro viejo! Pero aquí veo a los que busco.

CLINIA. — ¡Oh Júpiter! ¡Ya no hay en quién fiar! ¡Mientras yo por ti, Antífila, ando fuera de mi tierra como un loco, tú, entre tanto, hásteme enriquecido y hasme dejado en estos trabajos, por los cuales estoy yo puesto en tanta afrenta y fuera de la obediencia de mi padre! Lástima tengo de él, y me avergüenzo de mí mismo. ¡Que tantas veces me avisara de las costumbres de estas mujeres, y que yo aprovechara tan poco sus consejos, que no haya podido apartarme de ésta! Lo cual será preciso hacer ahora, ya que no quise cuando me lo agradecieran. No hay hombre más desventurado que yo.

SIRO. (*Aparte.*) — Éste ha interpretado mal lo que hemos dicho. (*Alto.*) Clinia, muy al revés entiendes las cosas de tus amores de lo que realmente pasan. Porque su vida es la misma, y su voluntad la misma que para contigo siempre tuvo, a lo que por la obra hemos visto.

CLINIA. — Dímelo, pues, por tu vida; porque no hay ahora cosa que yo más desee que errar en mis sospechas.

SIRO. — Cuanto a lo primero, porque tú conozcas bien sus cosas, la vieja, que hasta ahora se decía ser su madre, no lo era: su madre murió ya. Esto se lo oí yo por casualidad a Antífila, viniéndoselo ella contando a la otra por el camino.

CLITIFÓN. — ¿Quién es la otra?
SIRO. — Déjame contar primero, Clitifón, lo que he comenzado; que luego yo vendré a eso.
CLITIFÓN. — Date prisa.
SIRO. — Cuanto a lo primero, así como llegamos a la casa, Dromón llama a la puerta. Sale una vieja; y así como abrió la puerta, éste al punto saltó dentro; yo seguíle. La vieja echa la aldaba a la puerta, y vuélvese a su rueca. De aquí se pudo entender, si de parte alguna, Clinia, en qué ejercicios ha pasado su vida en tu ausencia, pues cogimos desprevenida a la mujer Porque esto nos dio entonces lugar de juzgar la ordinaria costumbre de su vida, la cual muestra claramente qué tal es la condición de cada uno. Hallámosla tejiendo su tela con mucha diligencia, vestida así, sencillamente, con una ropa de luto —creo que por la vieja que había muerto—, sin dijes ningunos de oro, ataviada como las que para sí solas se aderezan, sin afeite ninguno en el rostro; sus cabellos tendidos sueltos, rodeados a la cabeza con descuido... (*A Clinia, que quiere interrumpirle.*) ¡Chist!
CLINIA. — Hermano Siro, ¡por tu vida, que no quieras darme alguna falsa alegría!
SIRO. — La vieja hilaba trama: a su lado estaba una zagaleja que tejía con ella, remendada, desgreñada, llena de barro.
CLITIFÓN. — Si todo esto es verdad, como creo que lo es, Clinia, ¿quién hay más dichoso que tú? ¿Ves tú ésta que dice que estaba mal vestida y sucia? También es gran señal que su señora está sin culpa, pues sus medianeros van tan mal medrados. Porque los que quieren tener entrada con las señoras, ya tienen por regla ordinaria dar preseas a las criadas.
CLINIA. — Pasa adelante, por tu vida, y mira que no quieras ganar albricias con embustes. ¿Qué dijo cuando me nombraste?
SIRO. — Cuando le dijimos que eras vuelto, y que le rogabas que viniese a verte, la mujer deja la tela al punto, y comienza a destilar lágrimas de sus ojos, de tal manera, que quienquiera pudiera echar de ver que lo hacía de amor que te tenía.
CLINIA. — Así me amen los dioses, como de puro contento no sé dónde me estoy, según fue grande mi temor.
CLITIFÓN. — Pues yo, Clinia, bien sabía que no había de qué temer. ¡Ea, pues! Ahora, dinos quién es la otra.
SIRO. — Traemos a tu Baquis.

CLITIFÓN. — ¡Cómo! ¿Qué dices? ¿A Baquis? ¡Oh, malvado! ¿Y dó la traes?
SIRO. — ¿A dó la traigo? A nuestra casa.
CLITIFÓN. — ¿A casa de mi padre?
SIRO. — Allá mismo.
CLITIFÓN. — ¡Oh, desvergonzado atrevimiento de hombre!
SIRO. — Mira, Clitifón, que no se toman truchas a bragas enjutas.
CLITIFÓN. (*A Clinia.*) — ¡Nota el caso! (*A Siro.*) ¿Y a riesgo de mi vida vas tú a ganar honra, bellaco, donde por pequeño descuido que tengas quedaré yo perdido? (*A Clinia.*) ¿Qué harás tú con éste?
SIRO. — ¡Empero...!
CLITIFÓN. — ¿Qué empero?
SIRO. — Si me das licencia, lo diré.
CLINIA. — Dásela.
CLITIFÓN. — Yo te la doy.
SIRO. — El negocio va de esta manera: como si con...
CLITIFÓN. — ¡Mala peste...! (*A Clinia.*) ¿No ves con qué rodeos me comienza a contar...?
CLINIA. — Siro, razón tiene tu señor; déjate de palique, y al caso.
SIRO. — Realmente que ya no me basta la paciencia. De muchas maneras es terrible Clitifón y no hay quien le pueda sufrir.
CLINIA. — Calla, que te oiremos.
SIRO. — Tú quieres amiga; tú quieres gozar de ella; tú quieres que se procure qué darle, y no quieres que el gozarla sea a costa de tu riesgo: cuerdo eres, si ser cuerdo es querer lo que no es posible que suceda. O has de tomar esto con aquello, o aquello lo has de dejar con esto. De los dos partidos mira cuál quieres más ahora. Aunque bien sé yo que el consejo que he tomado es bueno y seguro. Porque hay manera para que sin temor ninguno tengas tu amiga en casa de tu padre. Y además de esto, el dinero que le prometiste, por la misma vía lo hallaré. Por cierto que, a poder de rogarme que lo hiciese, me habías vuelto sordos mis oídos. ¿Qué más quieres?
CLINIA. — ¡Con tal que ello sea así...!
SIRO. — ¡Con tal que...! Por la obra lo verás.
CLITIFÓN. — ¡Ea, ea! Dinos ese tu consejo; veamos qué tal es.
SIRO. — Fingiremos que tu amiga es amiga de éste. (*Señalando a Clinia.*)
CLITIFÓN. (*Irónico.*) — ¡Bien, por cierto! ¿Y éste qué hará, dime, de la suya? ¿Diremos también que Antífila es suya, si el tener una no le es harta infamia?

SIRO. — No, si no que allá la pondremos en compañía de tu madre.
CLITIFÓN. — ¿Para qué con ella?
SIRO. — Serían largos los cuentos, Clitifón, si yo ahora te hubiese de contar por qué lo hago; pero bastante razón hay.
CLITIFÓN. — ¡Coplas! No veo cosa cierta por la cual me cumpla ponerme a ese peligro.
SIRO. — Pues no te fatigues; que, si eso temes, yo tengo otro plan con que me confeséis ambos que estaréis fuera de peligro.
CLITIFÓN. — Algo así procura, por tu vida.
SIRO. — Corriente: saldré al camino, y les diré que se vuelvan a su casa.
CLITIFÓN. (*Indignado.*) — ¡Eh! ¿Qué has dicho?
SIRO. — Yo haré que pierdas todo el temor, para que de ambas orejas duermas a pierna suelta.
CLITIFÓN. (*A Clinia.*) — ¿Qué te parece que yo haga?
CLINIA. — ¿Tú? Lo que más conviene.
CLITIFÓN. — Siro, dime la verdad.
SIRO. — Déjate estar ahora; que tú la querrás luego, y será tarde.
CLINIA. (*A Clitifón.*) — Pues te la dan (*alusión a Baquis*), goza de ella mientras puedas. ¿Qué sabes tú...
CLITIFÓN. (*A Siro, que se va alejando.*) — Oye, Siro.
SIRO. (*Aparte.*) — Quiébrate la cabeza; que yo haré eso que he dicho.
CLINIA. (*Continuando.*) — ...si nunca más tendrás lugar para gozarla?
CLITIFÓN. — Bien dices. ¡Siro, Siro, escucha ...! ¡Hola, hola, Siro!
SIRO. (*Aparte.*) — Calentóse. (*Alto.*) ¿Qué quieres?
CLITIFÓN. — Vuelve, vuelve.
SIRO. — Heme aquí; di, ¿qué quieres? ¿Dirás aún que ese consejo no te agrada?
CLITIFÓN. — No, Siro, sino que dejo en tus manos mi persona, mis amores y mi. honra. Tú eres el juez; mira no haya de qué quejarse de ti.
SIRO. — Ridículo es encargarme a mí eso, Clitifón. ¡Como si en ello me fuese a mí menos interés que a ti! Porque si aquí alguna desgracia acaeciese, para ti habría aparejadas riñas, y para Siro muy buenos azotes. De manera, que no es negocio de descuido. Pero ruégale a éste (*Señalando a Clinia*) que finja que Baquis es su amiga.
CLINIA. — Sí que lo fingiré. Las cosas han venido a punto, que ello es necesario.
CLITIFÓN. — Con razón te quiero, Clinia.
CLINIA. — Pero que ella no titubee.

SIRO. — Está bien aleccionada.
CLITIFÓN. — Mucho me maravillo cómo pudiste tan fácilmente persuadir a Baquis; que suele por mí despreciar a los más principales.
SIRO. — Llegué a su casa en muy buena coyuntura, que en todas las cosas es la principal. Porque hallé a un pobre soldado que la rogaba por aquella noche; y ella tratábale sagazmente, para incitarle más la deseosa voluntad, diciéndole que no, y también por caerte más en gracia con esto. Pero mira, por tu vida, Clitifón, que estés en ti; no te descubras por descuido. Ya sabes cuán sagaz es tu padre en estas cosas, y a ti yo te conozco cuán aturdido sueles ser. Guárdate de palabras trastrocadas, de un volver de cabeza, de un suspirar, de un escupir, de un toser, de un reír.
CLITIFÓN. — Tú mismo me alabarás.
SIRO. — Míralo bien.
CLITIFÓN. — Tú mismo estarás atónito.
SIRO. — ¡Pero cuán presto que han llegado las mujeres!
CLITIFÓN. — ¿Dónde están? ¿Por qué me detienes?
SIRO. — Ésta (*por Baquis, que con Antífila aparece por el fondo*), ya no es tuya.
CLITIFÓN. — En casa de mi padre, no; pero entre tanto... (*Intentando acercarse a Baquis.*)
SIRO. (*Deteniéndole.*) — Ni más, ni menos.
CLITIFÓN. — ¡Déjame...!
SIRO. — ¡Digo que no!
CLITIFÓN. — ¡Un poquillo siquiera!
SIRO. — No quiero.
CLITIFÓN. — ¡Siquiera saludarla!
SIRO. — Vete de aquí, si buen seso tienes.
CLITIFÓN. — Me voy. ¿Y ése?
SIRO. — Aquí se quedará.
CLITIFÓN. — ¡Oh dichoso mortal!
SIRO. — Camina.

ESCENA III

Baquis y *Antífila*, acompañadas de esclavas; *Clinia* y *Siro*

BAQUIS. — En buena fe, amiga Antífila, que te precio mucho y te tengo

por dichosa, pues has procurado que tus costumbres fuesen conformes a tu buen rostro. Y así los dioses me quieran bien, como no me maravillo que todos te codicien para sí; porque de tus palabras he entendido tu buena condición. Y cuando yo ahora en mi pensamiento considero tu vida, y las de todas las demás que no queréis nada con muchos, no me maravillo que vosotras seáis tan honestas y nosotras no lo seamos. Porque a vosotras cúmpleos ser buenas; mas a nosotras no nos lo dejan ser aquellos con quienes tenemos trato. Y es que a nosotras nuestros galanes préciannos cebados de nuestra buena gracia, y estragada ésta, ellos ponen su afición en otra parte. Si entre tanto no hemos mirado algo por nosotras, quedámonos en blanco. Pero vosotras, cuando os determináis a pasar la vida con un varón solo, cuya condición es muy conforme a la vuestra, ellos aficiónanse a vosotras; y con esta buena obra estáis realmente unidos los unos con los otros, de manera que en vuestros amores no puede haber ninguna quiebra.

ANTÍFILA. — De las otras no sé nada; de mí sé que siempre he procurado medir mi provecho con el de mi Clinia.

CLINIA. (*Aparte a Sirio.*) — ¡Ay Antífila mía, que tú sola me haces ahora volver a mi tierras! Porque mientras yo de ti he estado ausente, todos los trabajos que he padecido me han parecido ligeros, salvo el estar lejos de ti.

SIRO. — Lo creo.

CLINIA. — Siro, no sé cómo me detengo. ¡Pobre de mí! ¡Que no pueda yo gozar a mi gusto de una semejante condición!

SIRO. — Antes, según yo he visto el ánimo de tu padre, él te dará mucho tiempo en qué entender.

BAQUIS. (*A Antífila.*) — ¿Quién es este mancebo que nos está mirando?

ANTÍFILA. — ¡Ah! ¡Tenme, por tu vida!

BAQUIS. — ¿Qué tienes, amor mío?

ANTÍFILA. — ¡Muerta soy!

BAQUIS. — ¡Ay, cuidada de mí! ¿De qué palideces, Antífila?

ANTÍFILA. — ¿Es mi Clinia el que veo, o no es él?

BAQUIS. — ¿A quién ves?

CLINIA. (*Adelantándose.*) — Bien venida seas, alma mía.

ANTÍFILA. — Amor mío, Clinia, seas bien venido.

CLINIA. — ¿Cómo estás?

ANTÍFILA. — Gozosa, por verte llegar bueno.

CLINIA. — ¡Es posible que te tenga en mis brazos, Antífila, tan deseada de mi alma!

SIRO. — Entraos dentro; que ha rato que os espera el viejo.

ACTO TERCERO

ESCENA PRIMERA

Cremes, solo; después, *Menedemo*

CREMES. — Ya amanece. Mucho me detengo en llamar a la puerta del vecino, para ser el primero que le dé las buenas nuevas de como ha vuelto su hijo; aunque entiendo que el mancebo no lo quiere así. Pero, pues veo que tanto se aflige ese cuitado por su ausencia, ¿por qué le he yo de encubrir un gozo tan inesperado, mayormente, pues de descubrirlo ningún peligro viene? No lo haré, sino que en lo que pueda ayudaré al viejo, pues veo que mi hijo a su amigo y compañero le sirve y favorece en sus negocios. También es razón que los que somos viejos complazcamos a los viejos.

MENEDEMO. (*Aparte.*) — Realmente que, o yo he nacido con hado adrede para padecer trabajos, o es falso aquello que dice el vulgar dicho: «que el tiempo mitiga las penas a los hombres». Porque a mí cada día se me acrecienta más la que siento por mi hijo, y cuanto él más está ausente, tanto más yo le codicio y más deseo verle.

CREMES. (*Viendo a Menedemo.*) — Pero hele aquí fuera ya; voy a hablarle. (*Alto.*) Estés en hora buena, Menedemo; unas nuevas te traigo que tú deseas mucho recibir.

MENEDEMO. — ¿Has, por dicha, sabido algo de mi hijo, Cremes?

CREMES. — Que está vivo y sano.

MENEDEMO. — ¿En dónde, por tu vida?

CREMES. — En mi casa.

MENEDEMO. — ¿Mi hijo...?

CREMES. — Sí.

MENEDEMO. — ¿Que ha venido...?

CREMES. — Sí.

MENEDEMO. — ¿Mi Clinia ha venido?

CREMES. — Ya te he dicho que sí.

MENEDEMO. — ¡Vamos, llévame a do está, por tu vida!

CREMES. — No quiere que sepas que ha venido y no osa parecer delante de ti, por su pecado. Está con recelo no se haya acrecentado más aquella tu aspereza antigua.

MENEDEMO. — ¿Y no le has dicho tú cuán afligido estoy?
CREMES. — No.
MENEDEMO. — ¿Por qué no, Cremes?
CREMES. — Porque miras mal por tu provecho y por el suyo, si le das a entender que tienes el alma tan tierna y tan rendida.
MENEDEMO. — ¡Ya no puedo más; harto ya, harto he sido padre riguroso!
CREMES. — ¡Ah!, extremado eres, Menedemo, en lo uno y en lo otro: o en demasiada largueza o por demás escaso. En el mismo yerro darás por la una vía que por la otra. Primero, por no consentir a tu hijo que fuese a casa de una mujercilla que entonces se contentaba con muy poco y cualquier cosa agradecía, le espantaste de aquí. Ella, después, constreñida de necesidad, ha comenzado a amar la vida, dándose a todos. Ahora que no la puede sostener sin gran dispendio de tu bolsa, deseas darle cuanto hay. Pues para que entiendas cuán bien apercibida viene para tu perdición, sabe, ante todo, que ella ha traído consigo más de diez criadas muy cargadas de oro y seda. Aunque su amigo fuese un sátrapa, no bastaría a cubrir sus gastos; mucho menos podrás tú.
MENEDEMO. — ¡Cómo! ¿Ya está en casa?
CREMES. — ¿Si está, me preguntas? Bien lo he sentido, porque una cena le he dado a ella y a sus compañeras, que si otra le he de dar, quedo pobre. Porque, dejando aparte otros gastos, en solas gastaduras, ¿cuánto vino piensas me ha gastado? A cada paso me decía: «Padre, este vino áspero es: mira, por tu vida, si hay otro más suave.» Todas mis tinajas empecé, grandes y chicas; a toda mi gente tuve en danza. Y esto en sola una noche. ¿Qué piensas que será de ti, cuando coman a la continua? ¡Así los dioses me amen, Menedemo, como yo he lástima de tu hacienda!
MENEDEMO. — Haga lo que quiera: tome, gaste, destruya; determinado estoy a sufrirle, con tal que yo le tenga conmigo.
CREMES. — Si estás determinado a hacerlo así, paréceme que te importa mucho que él no entienda que tú mismo se lo das.
MENEDEMO. — ¿Qué haré, pues?
CREMES. — Todo, menos lo que has pensado. Dáselo por segunda mano; déjate engañar por las astucias del criado; que ya yo he olido que ellos andan en eso y lo tratan de secreto. Mi Siro y tu criado cuchichean, los mancebos tienen sus consultas, y a ti más te vale perder por esta vía ciento que por la otra diez. Pues aquí no se trata del dinero, sino de cómo con menos peligro le demos al mancebo lo que pida. Porque si él una vez te entiende el flaco, y que antes perderás la vida y toda tu hacienda que le

eches de tu casa, ¡huy, qué puerta le abrirás para los vicios! Tanto, que a ti te será la vida muy pesada. Porque todos somos peores con la excesiva libertad. Él querrá hacer cuanto le pidiere su apetito: no se parará a pensar si es bueno o malo lo que pide; tú no podrás sufrir su perdición y la ruina de tu hacienda; no querrás darle; él acudirá luego a aquel medio con que sabe puede dominarte, y te amenazará con irse de tu casa.

MENEDEMO. — Paréceme que dices la verdad y lo que es llano.

CREMES. — Cierto que en toda esta noche no he pegado mis ojos, pensando cómo podría hacer que tu hijo volviese a tu poder.

MENEDEMO. — Dame acá esa mano. Yo te suplico, Cremes, que me ayudes en lo sucesivo.

CREMES. — Pronto estoy.

MENEDEMO. — ¿Sabes qué querría que hicieses?

CREMES. — Di.

MENEDEMO. — Que, pues has entendido que ellos comienzan a urdirme algún engaño, les des prisa para que lo hagan. Deseo ya darle cuanto él quiera; deseo verle ya.

CREMES. — Yo lo procuraré. Yo tengo un negocillo que hacer. Simo y Critón, nuestros vecinos, andan en ciertas diferencias sobre unos mojones, y hanme nombrado árbitro. Iré a decirles que por hoy no puedo entender en ello como les había prometido. Luego estoy aquí. (*Vase.*)

MENEDEMO. — Así te lo suplico. ¡Oh soberanos dioses! ¡Y es posible que sea tal la condición natural de todos los hombres que vean y juzguen mejor las cosas ajenas que las propias! ¿Es, por ventura, porque en nuestras cosas, o el mucho contento o la mucha tristeza nos lo estorba? ¡Mira éste ahora cuánto más sabio es para mí, que yo mismo!

CREMES. (*Entrando.*) — ¡Ea!, ya estoy libre y puedo entender despacio en tu negocio. Ahora es menester llamar aparte a Siro y prepararle. No sé quién sale de mi casa. Recógete tú a la tuya, para que no sospechen que hacemos liga entre nosotros:

ESCENA II

Siro y *Cremes*

SIRO. (*Aparte.*) — Revuelve por acá o por allá, Siro; que hallarse tiene el dinero y urdírsele tiene al viejo algún engaño.

CREMES. (*Aparte.*) — ¡Mira si di bien en la cuenta de lo que éstos trataban! Aquel criado de Clinia (*alude a Dromón*) es algo bobo, y por esto han dado el encargo a mi criado.
SIRO. — ¿Quién habla aquí? (*Viendo a Cremes.*) ¡Ah, pobre de mí! ¿Me habrá oído?
CREMES. — ¡Siro!
SIRO. — ¿Qué?
CREMES. — ¿Qué haces ahí?
SIRO. — Nada. Pero de ti, Cremes, estoy maravillado cómo te has levantado tan de mañana, habiendo ayer bebido tanto.
CREMES. — No mucho.
SIRO. — ¿No mucho, dices? ¡Pardiez, que me pareció lo que suelen decir de la vejez del águila!
CREMES. — ¡Ea, basta!
SIRO. — Gustosa y regocijada mujer es esta cortesana. (*Alude a Baquis, que está en casa de Clinia.*)
CREMES. — Cierto; lo mismo me ha parecido a mí.
SIRO. — ¡Y qué belleza la suya!
CREMES. (*Con frialdad.*) — ¡Así, así!
SIRO. — No digo que para las de tu tiempo... mas comparada con las de ahora, es buena de veras. No me maravillo que Clinia se pierda por ella. Pero tiene un padre avaro, miserable y roñoso. ¿No conoces tú a nuestro vecino? Pues, como si fuera el más pobre del mundo, su hijo se fue de aquí por penuria. ¿No sabes que pasa como digo?
CREMES. — ¿Qué tengo de ignorarlo yo? ¡Hombre que merecía estar en una tahona!
SIRO. — ¿Quién?
CREMES. — Ese criado del mancebo...
SIRO. (*Aparte.*) — ¡Ay Siro, y cómo temí no lo dijese por ti!
CREMES. — ...que tal consintió que sucediese.
SIRO. — Pues ¿qué había de hacer?
CREMES. — ¿Eso me preguntas? Buscar algún medio, urdir enredo por donde el mozo tuviese que darle a su amiga, y procurar darle la tostada a este viejo terrible a su pesar.
SIRO. — ¿Búrlaste?
CREMES. — Esto es, Siro, lo que él hubo de hacer.
SIRO. — ¡Cómo! ¿Alabas tú a los que engañan a sus amos?
CREMES. — En su tiempo y lugar, sí los alabo.

SIRO. — Está bien.
CREMES. — Porque con esto se suelen remediar grandes enojos muchas veces. Ya ves cómo a éste se le hubiera estado quieto en casa el único hijo que tiene.
SIRO. (*Aparte.*) — No sé si se burla o si habla de veras, si ya no lo hace por darme a mí alas, con que más me atreva.
CREMES. — Y bien, Siro: ¿qué aguarda ahora Dromón? ¿A que de nuevo se vaya Clinia de aquí, cuando vea que no puede sustentar los gastos de ésta? ¿Por qué no le urden al viejo algún engaño?
SIRO. — Es un bobo.
CREMES. — Pues razón es que tú le ayudes, por amor del mancebo.
SIRO. — Eso fácil es, si me lo mandas; porque ya yo entiendo cómo suele hacerse.
CREMES. — ¡Pues tanto mejor!
SIRO. — Y yo no suelo mentir.
CREMES. — Hazlo, pues.
SIRO. — Pero mira, que te acuerdes de esto, si acaso algún día acaeciera, según son las cosas de los hombres, que tu hijo haga alguna semejante.
CREMES. — No sucederá tal; yo lo espero.
SIRO. — Y yo también, en verdad, lo confío. Y no lo digo ahora porque yo de él haya sabido nada. Pero por sí o por no..., ya ves que es mozo. Y si a mano viene, bien será que pueda yo, Cremes, tratarte a mi sabor.
CREMES. — De eso, cuando el caso se ofrezca, hablaremos; ahora haz lo que te digo. (*Entra Cremes en su casa.*)
SIRO. (*Solo.*) — En toda mi vida no he visto a mi amo hablar más a propósito. Ni jamás hubiera creído que con tanta seguridad pudiera yo hacer mal. ¿Quién sale de nuestra casa?

ESCENA III

Cremes, *Clitifón* y *Siro*

CREMES. (*Saliendo de su casa con Clitifón.*) — ¡Cómo es eso, por tu vida! ¿Qué costumbres son ésas, Clitifón? ¿Y esto se ha de hacer?
CLITIFÓN. — ¿Qué he hecho yo?
CREMES. — ¿No te vi yo ahora meterle la mano en el seno a esta ramera?
SIRO. (*Aparte.*) — ¡Esto es acabado, no hay remedio!

CLITIFÓN. — ¿A mí?
CREMES. — Por mis propios ojos. No lo niegues. Y haces muy grande agravio a tu amigo con esos tocamientos. Porque realmente es afrentoso recoger a tu amigo en tu casa y retozar con su amiga. Y aun ayer, en el convite, ¡cuán descompuesto estuviste!
SIRO. — Cierto.
CREMES. — ¡Y cuán pesado! ¡Que así los dioses me amen, como me temblaba el corazón de temer no sucediese algún escándalo! Yo sé bien la condición de los enamorados: que muchas veces tienen sospecha de lo que tú menos piensas.
CLITIFÓN. — Mas él, padre, confía que no haré yo nada que le enoje.
CREMES. — Sea; pero a lo menos, apártateles un poco de los ojos; porque muchas cosas trae consigo el apetito, las cuales no pueden hacer en tu presencia. Yo por mí lo veo. No tengo yo hoy día amigo ninguno delante de quien yo me atreviese, Clitifón, a descubrir todas mis flaquezas. Delante de unos, me lo impide su dignidad; delante de otros, el hecho mismo me da empacho, por no parecer grosero o necio. Lo mismo has de creer tú que hace él. Pero a nosotros toca el considerar cómo y en qué sazón conviene dar gusto a los amigos.
SIRO. (*A Clitifón, amonestándole.*) — ¿Oyes lo que te dice?
CLITIFÓN. — ¡Perdido soy!
SIRO. — Clitifón, yo, a fuer de hombre de bien y comedido, te digo lo mismo que tu padre.
CLITIFÓN. — ¡Calla, si puedes!
SIRO. — Sí, a fe.
CREMES. — ¡Siro... que estoy corrido!
SIRO. — ¡Que lo creo! Y con razón, que aun a mí también me da eso pena.
CLITIFÓN. — ¿Aún prosigues?
SIRO. — Sí, y digo lo que siento.
CLITIFÓN. — Pues ¿no he de acercarme a ellos? (*Alude a Clinia y Baquis.*)
CREMES. — ¿Y te parece que es ésa la única manera de acercarte? Di.
SIRO. (*Aparte.*) — Esto acabóse. Antes se descubrirá éste que yo le pesque el dinero al viejo. (*Alto.*) Cremes, ¿quiéresme tú creer, aunque loco?
CREMES. — ¿Qué debo hacer?
SIRO. — Mandarle a éste que se vaya de aquí a cualquier parte.
CLITIFÓN. — ¿Irme yo? ¿Adónde?

SIRO. — A do quisieras. Déjalos en paz. (*Alude a Clinia y Baquis.*) ¡Vete a paseo!
CLITIFÓN. — ¿A pasear? ¿Adónde?
SIRO. — ¡Bah! ¡Como si faltase lugar!... Vete por aquí, hacia allá, do quisieras.
CREMES. — Muy bien dice. Camina.
CLITIFÓN. — ¡Los dioses te destruyan, Siro, pues me echas de aquí!
SIRO. — Y tú, de hoy más, en buena fe, que has de comedir esas manos.

ESCENA IV

Cremes y *Siro*

SIRO. — ¿Qué tal? ¿Qué piensas, Cremes, que hará de aquí en adelante si no le guardas, corriges y amonestas con las fuerzas y poder que te dan los dioses?
CREMES. — Yo tendré cuidado de eso.
SIRO. — Pues ahora, señor, es cuando más le has de guardar.
CREMES. — Así se hará.
SIRO. — Sí, si eres cuerdo, porque de mí menos se le da ya cada día.
CREMES. — ¿Y tú? ¿Has hecho algo acerca de aquello que traté contigo poco ha, Siro? ¿Has hallado alguna traza que te agrade, o todavía no...?
SIRO. — ¿Dices en lo del engaño? ¿Chito; que no ha mucho que he hallado uno.
CREMES. — Hombre eres de cuenta. Dime, ¿qué es?
SIRO. — Sí diré; pero así como viene una cosa tras de otra.
CREMES. — ¿Y qué es ello, Siro?
SIRO. (*Aludiendo a Baquis.*) — Esta ramera es una mala cría.
CREMES. — Así parece.
SIRO. — Pues ¡si lo supieses bien!... ¡Bah!, mira qué maldad emprende. Hubo aquí una vieja natural de Corinto, a quien ella le había prestado mil *dracmas* de plata.
CREMES. — ¿Qué más?
SIRO. — Ha muerto la vieja y ha dejado tina hija mozuela, la cual le ha quedado por prenda de aquel dinero.
CREMES. — Entiendo.
SIRO. — Hala traído aquí consigo; es la que ahora está con tu mujer.

CREMES. — ¿Y qué más?
SIRO. — Ella le ruega a Clinia que le dé las mil *dracmas*, con promesa que la mozuela se las dará después. Y Clinia me pide esas mil *dracmas*.
CREMES. — ¡Que te las pide!
SIRO. — ¡Sí! ¿Qué hay que dudar?
CREMES. — Yo creí que había. Y pues ahora, ¿qué piensas hacer?
SIRO. — ¿Yo? Irme a Menedemo y decirle que ésta es una cautiva de Caria, rica y de linaje, y que si la rescata ganará en ello mucho.
CREMES. — Engañado vas.
SIRO. — ¿Cómo así?
CREMES. — Has cuenta que te respondo yo por Menedemo: «No quiero comprarla.»
SIRO. — ¿Qué me dices? ¡Ponte más en la razón!
CREMES. — «Es que no lo he menester. »
SIRO. — ¿Qué no lo has menester?
CREMES. — «No, en verdad.»
SIRO. — ¿Cómo es esto? ¡Cierto que me maravilla!
CREMES. — Yo te lo diré.
SIRO. — Espero, espera. ¿Qué es esto, que tan gran golpe han dado nuestras puertas?

ACTO CUARTO

ESCENA PRIMERA

Cremes, Siro, Sostrata y *La Nodriza*

SOSTRATA. (*Hablando con la Nodriza.*) — Si el corazón no me engaña, éste es realmente el anillo que yo me sospecho: aquel con que fué expuesta mi hija.
CREMES. (*Aparte, a Siro.*) — ¿Qué significan, Siro, estas palabras?
SOSTRATA. (*A la Nodriza.*) — ¿Qué dices? ¿Parécete que es él?
LA NODRIZA. — Ya te dije, en cuanto me lo mostraste, que era él.
SOSTRATA. — Pero mira, nodriza, que le hayas mirado bien.
LA NODRIZA. — Muy bien.
SOSTRATA.- Pues ve allá dentro y dime si se ha bañado ya la doncella. Yo, entre tanto, esperaré aquí a mi marido.
SIRO. (*Aparte, a Cremes.*) — A ti te busca; mira lo que quiere. No sé de qué está triste; no es sin causa; temo no sea algo.
CREMES. — ¿Qué ha de ser? Realmente que ésa, con gran aparato, vendrá a decirnos grandes niñerías.
SOSTRATA. — ¡Oh marido mío!
CREMES. — ¡Oh mujer mía!
SOSTRATA. — En tu busca vengo.
CREMES. — Di lo que me quieres.
SOSTRATA. — Cuanto a lo primero, te suplico que no creas que yo haya osado hacer cosa ninguna contra tu mandamiento.
CREMES — ¿Quieres que yo te crea eso, aunque es increíble? Yo lo creo.
SIRO (*Aparte, y refiriéndose a las palabras de Sostrata.*) — No sé qué culpa trae consigo esta disculpa.
SOSTRATA. — ¿Acuérdate cuando estaba encinta, y cómo me dijiste encarecidamente que si paría hija no querías que se criase?
CREMES. — Ya sé lo que has hecho: hasla criado.
SIRO. — ¿Es ello verdad, señora? Pues ¡entonces una nueva carga para mi amo!
SOSTRATA. (*Contestando a Cremes.*) — Nada de eso. Había aquí una vieja natural de Corinto, buena mujer; a ella le di la criatura para que la echase a alguna puerta.

CREMES. — ¡Oh Júpiter! ¿Y tanta necedad había de caber en ti?
SOSTRATA. — ¡Triste de mi! ¿Qué hice yo?
CREMES — ¿Y lo preguntas?
SOSTRATA. — Si yo he errado, Cremes mío, de necia he errado.
CREMES. — Eso ya me lo sé yo, aunque tú lo niegues; que tú lo haces y lo dices todo a necias y tontamente, según los muchos yerros que en esto muestras. Porque, cuanto a lo primero, si tú quisieras hacer lo que yo mandé, debiste matarla y no fingirla muerta de palabra, y por la obra darle esperanza de vida. Pero, en fin, no hago caso de eso; la lástima, el amor maternal... Enhorabuena. Pero, ¡cuán bien miraste por ella! ¿Qué te propusiste? Piénsalo bien. Porque es llano que tú le entregaste tu hija a aquella vieja para que, o fuese mala mujer, o fuese vendida públicamente por esclava. Yo creo que debiste de pensar: «Cualquier estado le basta, con tal que viva.» ¿Qué dirás de aquellos que ni saben qué es razón, ni cuál es lo bueno ni lo justo, ni miran lo que es mejor o peor, lo que aprovecha o perjudica, sino lo que les da gusto?
SOSTRATA. — Cremes mío, pequé; yo te lo confieso, a ti me rindo. Mas lo que yo ahora te suplico es que cuanto es mayor tu experiencia, tanto más benigno seas, para que mi poco saber tenga algún refugio en tu justicia.
CREMES. — Bueno; esta falta te la perdonaré; pero mira, Sostrata, que te aprovechas mal de mi demasiada benignidad. Acaba ya de decirme a qué fin has comenzado a darme esa noticia; habla.
SOSTRATA. — Como las pobres mujeres somos, de puro necias, tan supersticiosas, cuando le di a la vieja la criatura para que la expusiera, quitéme un anillo de mi dedo, y díjela que lo echase juntamente con la niña, para que si ésta moría, no muriese sin alcanzar parte en nuestros bienes.
CREMES. (*Con ironía.*) — ¡Oh, qué bien estuvo eso; tu vida y la suya conservaste!
SOSTRATA. — El anillo es éste.
CREMES. — ¿De dónde lo has habido?
SOSTRATA. — La mozuela que Baquis trajo consigo...
SIRO. (*Con temor.*) — ¡Eh!
CREMES. — ¿Qué dice esa mozuela?
SOSTRATA. — Diómelo a guardar mientras se iba al baño. Al pronto no caí en la cuenta; mas después que me fijé en él, luego lo conocí, y vine a ti corriendo.
CREMES. — ¿Qué sospechas tú ahora o qué hallas acerca de esto?

SOSTRATA. — Yo, nada. Pero tú puedes preguntarle de dónde ha habido este anillo. Acaso pudiésemos dar con algún rastro.
SIRO. (*Aparte.*) — ¡Perdido soy! Más esperanza veo de la que quisiera; hija de casa es, si ello pasa así.
CREMES. — ¿Vive aquella vieja a quien se la diste?
SOSTRATA. — No sé.
CREMES. — ¿Qué te dijo entonces?
SOSTRATA. — Que había hecho lo que yo le había mandado.
CREMES. — Dime cómo se llamaba la mujer para que la busquemos.
SOSTRATA. — Filtera.
SIRO. (*Aparte.*) — Ella misma es. Harto será que ella (*alude a Antífila*) no esté en salvo y yo perdido.
CREMES. — Sostrata, ven conmigo a casa.
SOSTRATA. — ¡Cómo me ha sucedido mejor que yo pensaba! ¡Qué temor tuve no estuvieses ahora con la voluntad tan obstinada como entonces para no criarla, Cremes!
CREMES. — No puede el hombre estar siempre del mismo parecer, aunque él quiera, si los tiempos no lo permiten. Ahora mis cosas van de manera que deseo tener una hija; entonces, todo menos eso.

ESCENA II

Siro, solo

SIRO. — Si el alma no me engaña, no está lejos de mí alguna desventura, según que en este negocio mis cosas vienen en estrecho, si no busco algún remedio para que el viejo no entienda que ésta (*alude a Baquis*) es amiga de su hijo. Porque en lo del dinero no hay para qué tener esperanza, ni pretender que habrá manera de engañarle. Con harta honra saldré, si de aquí me puedo escapar sin perder pieza de mi arnés. ¡Qué picado quedo de ver que tan repentinamente se me haya ido de la garganta un tan buen bocado! ¿Qué haré o qué traza daré? De nuevo he menester buscar algún buen medio. No hay cosa tan dificultosa que con la diligencia no se pueda rastrear. ¿Qué será si por aquí lo emprendo?... ¡Nada! ¿Y si por aquí...? Menos. ¿Y así?... Así creo que... ¡Imposible! ¿Cómo imposible? ¡Victoria! ¡Ésta es la traza! ¡Pardiez, que, a lo que entiendo, tengo de hacer volver a mi poder este dinero fugitivo!

ESCENA III

Clinia y *Siro*

CLINIA. — Ya, de hoy más, ninguna cosa tan grave me puede suceder que me dé pena, según es grande esta felicidad inesperada. Desde luego, me entrego a mi padre para ser mejor de lo que él quiere.
SIRO. (*Aparte.*) — Mira si me engañé: hanla reconocido, a lo que entiendo de lo que éste dice. (*A Clinia.*) Mucho me alegro de que todo haya sucedido conforme a tu deseo.
CLINIA. — ¡Oh hermano Siro! ¿Haslo oído, por tu vida?
SIRO. — ¿Cómo no, si estuve allí presente?
CLINIA. — ¿A quién has oído jamás haberle sucedido tal ventura?
SIRO. — A nadie.
CLINIA. — Y así los dioses me amen como yo me alegro, no tanto por mí como por ella; porque sé que es mujer que merece toda honra.
SIRO. — Así lo creo. Pero ahora, Clinia, me toca a mí la vez: dame tu favor. Porque también hemos de procurar cómo se ponga en salvo tu amigo, que si el viejo llega a sospechar que tal amiga...
CLINIA. (*Regocijado.*) — ¡Oh Júpiter!
SIRO. — Sosiégate.
CLINIA. — ¡Mi Antífila se casará conmigo!
SIRO. — ¿Así te me atraviesas?
CLINIA. — Pues ¿qué quieres que haga, hermano Siro? Estoy alegre; súfreme un poco.
SIRO. — ¡Vaya si te sufro!
CLINIA. — Vida de los dioses hemos alcanzado.
SIRO. — Por demás me tomo éste trabajo; ya lo veo.
CLINIA. — Di, que ya te escucho.
SIRO. — No estarás en lo que digo.
CLINIA. — Sí estaré.
SIRO. — Digo que hemos de mirar, Clinia, cómo también se ponga en salvo tu amigo. Porque si tú ahora te nos vas de casa y dejas aquí a Baquis, luego nuestro viejo entenderá que ésta es amiga de Clitifón; pero si contigo te la llevas, oculto quedará como hasta aquí.
CLINIA. — ¿No ves, Siro, que ése es el mayor estorbo para mi casamiento? Porque ¿con qué cara se lo osaré decir a mi padre? ¿Estás en lo que digo?

SIRO. — Muy bien.
CLINIA. — ¿Qué le diré, pues? ¿Qué razón le daré?
SIRO.- No quiero que mientas. Cuéntale el negocio llanamente como pasa.
CLINIA. — ¿Qué dices?
SIRO. — Así te lo mando. Dile que tú amas a Antífila y que deseas casarte con ella, y que Baquis es amiga de Clitifón.
CLINIA. (*Con ironía.*) — ¡En verdad que tú me mandas una cosa buena y justa, y harto fácil de hacer! Y también querrás que le ruegue yo a mi padre que no le dé noticia de esto a vuestro viejo.
SIRO. — Al contrario: que llanamente le cuente todo el negocio como pasa.
CLINIA. (*Indignado.*) — ¡Oh! ¿Estás en tu seso o estás borracho? ¿No ves que manifiestamente le descubres? Porque, dime, ¿cómo podrá él tenerse por seguro?
SIRO. — A este consejo le doy yo el premio; de esto me jacto, y presumo de tener en mí tanto poder y tanta sagacidad, que, diciéndoles a entrambos la verdad, venga a engañarlos a los dos, y que cuando vuestro viejo le diga al nuestro que Baquis es amiga de su hijo, con todo eso, no lo crea.
CLINIA. — Pero ¿tú no ves que de esa manera me tornas a quitar la esperanza de mi casamiento? Porque si él cree que ésta es mi amiga, no me querrá dar su hija por mujer. Sin duda que te importa poco lo que será de mí, a trueque de servir a tu señor.
SIRO. — *¿Lo que será...*? ¡Mala peste...! ¿Piensas tú que ha de ser un siglo el tiempo que yo quiero que lo encubras? No es más de in día, mientras le pesco el dinero, y acabóse; que no he menester más.
CLINIA. — ¿Y con esto tienes harto? ¿Y qué será, por tu vida, si esto viene a noticia de mi padre?
SIRO. — ¡Qué será...! Esto es como los que dicen: ¿Y si se cae el cielo?
CLINIA. — Miedo me da lo que voy a hacer.
SIRO. — ¿Miedo? ¡Como si no estuviese en tu mano, siempre que quisieres, salirte del juego y descubrir la verdad!
CLINIA. — ¡Ea, ea; pase Baquis!
SIRO. — A buen tiempo; hela dónde sale.

ESCENA IV

Baquis, Clinia, Siro, Dromón y *Frigia*

BAQUIS. (*Aparte, a Frigia.*) — Con harta importunación, en buena fe, me hicieron venir aquí las ofertas de Siro. Diez *minas* me ofreció que me daría. Pues a fe que si él ahora me engaña, no le cumplirá ir muchas veces a mi casa a rogarme que venga, porque será por demás. Y si le diere palabra de venir y lo concertare, cuando él trajere la respuesta, Clitifón con su esperanza quedará colgado de la agalla, porque le daré la tostada y no vendré. Las costillas de Siro me lo pagarán.
CLINIA. (*Aparte, a Siro.*) — No es mala oferta la que te hace.
SIRO. — ¿Y tú piensas que ésta habla de burlas? Mejor lo hará que lo dice, si no miro por mí.
BAQUIS. (*A Frigia.*) — Duermen, pues a buena fe que yo los despierte. (*Alto.*) Amiga Frigia, ¿has entendido qué granja es la de Carino, que ese hombre (*alusión al soldado*) te mostró poco ha?
FRIGIA. — Sí.
BAQUIS. — ¿La que está junto a esta heredad, a la mano derecha?
FRIGIA. — Ya me acuerdo.
BAQUIS. — Pues ve allá en un vuelo; allí hallarás al soldado, que celebra las fiestas de Baco.
SIRO. (*Aparte.*) — ¿Qué emprende ésta?
BAQUIS. (*A Frigia*) — Y le dirás cómo yo estoy aquí detenida muy contra mi voluntad y muy guardada. Pero que yo buscaré manera para darles esquinazo, y me iré allá.
SIRO. (*Aparte.*). — ¡Perdido soy! (*Alto.*) ¡Baquis, espera, espera! ¿A dó la envías, por tu vida? ¡Mándale que no vaya!
BAQUIS. (*A Frigia.*) — Camina.
SIRO (*Persuadiéndola.*) — ¡Que ya está a punto el dinero!
BAQUIS. — Que ya yo también estoy aquí.
SIRO. — ¡Que ahora mismo se te dará!
BAQUIS. — Como quisieres. ¿Por ventura os doy yo prisa?
SIRO. — ¿Sabes qué has de hacer, por tu vida?
BAQUIS. — ¿Qué?
SIRO. — Que te has de pasar a casa de Menedemo, y todo tu fausto se ha de pasar también allá.
BAQUIS. — ¿Qué pretendes, ladrón?

SIRO. — ¿Yo? Acuñar el dinero que he de darte.
BAQUIS. — ¿Tiénesme tú por tal, que merezca que tú me andes con burlas?
SIRO. — ¡Que va de veras!...
BAQUIS. — ¿ También en esa casa tengo yo cuenta contigo?
SIRO. — No, sino que te vuelvo lo que es tuyo.
BAQUIS. — Vamos.
SIRO. — Sígueme por aquí. ¡Hola, Dromón!
DROMÓN. — ¿Quién me llama?
SIRO. — Siro.
DROMÓN. — ¿Qué hay?
SIRO. — Haz que pasen de presto a vuestra casa todas las criadas de Baquis.
DROMÓN. — ¿Para qué?
SIRO. — Eso no me lo preguntes. Y lleven todo lo que trajeron consigo a nuestra casa. Bien pensará el viejo que con la ida de éstas se le ha aliviado el gasto. Pues ¡no sabe él cuánto daño le ha de causar este poquillo de ahorro! Tú, Dromón, si eres cuerdo, no sabes una palabra de lo que aquí has oído.
DROMÓN. — Dirás que soy mudo.

ESCENA V

Cremes y *Siro*

CREMES (*Aparte.*) — Así los dioses me amen como yo he lástima de Menedemo. ¡Que tal calamidad haya caído sobre su casa! ¡Y que haya de mantener a aquella mujer con tantas criadas! Aunque bien sé yo que por algunos días no lo echará de ver, según era grande el deseo que tenía de abrazar a su hijo. Pero cuando él vea que ha de gastar tan largo en su casa de ordinario y que no hay medio de poner en ello tasa, deseará que su hijo se le vaya otra vez. Pero aquí viene Siro. ¡A muy buen tiempo!
SIRO. (*Aparte.*) — ¿Qué hago que no le acometo?
CREMES. — ¡Siro!
SIRO. — ¡Señor!
CREMES. — ¿Qué hay de nuevo?
SIRO. — Rato ha que deseaba toparme contigo.

CREMES, — Ya me parece que has hecho no sé qué, allá con el viejo.
SIRO. — ¿Sobre lo de antes? Dicho y hecho está.
CREMES. — ¿De veras?
SIRO. — De veras, de veras.
CREMES. — No puedo dejar de acariciarte esa cabeza. Llégate acá, Siro, que en pago de eso te haré alguna merced, y de buena gana.
SIRO. — Pues ¡si supieras cuán bien lo tracé...!
CREMES. — ¡Bah! ¿Estás ufano porque te ha sucedido a tu sabor?
SIRO. — No, cierto, sino que te digo la verdad.
CREMES. — Dime: ¿qué es ello?
SIRO.— Clinia le ha dado a entender a Menedemo que Baquis es amiga de tu hijo Clitifón, y que la ha hecho pasar a su casa porque tú no lo descubrieses.
CREMES. — Bien.
SIRO. — Hablemos de veras.
CREMES. — Digo que muy bien.
SIRO. — Pues ¡si tú supieses...! Pero escucha lo que falta del engaño. Él le ha de decir cómo ha visto a tu hija, y que desde que la vió le agradó mucho su buen rostro, y que desea casarse con ella.
CREMES. — ¿Con ésta que ahora he reconocido?
SIRO. — Con esa misma y mandaré a pedírtela.
CREMES. — ¡Y a qué fin eso, Siro? Porque realmente que no entiendo nada.
SIRO. — ¡Huy, qué tardo eres!
CREMES. — Quizá.
SIRO — Darále dinero para las bodas, con que oro y ropas..., ¿me entiendes?
CREMES. (*Terminando la frase de Siro.*) — Le compre.
SIRO. — Eso mismo.
CREMES. — Pero yo ni le doy mi hija ni se la prometo.
SIRO. — ¿No? ¿Por qué?
CREMES. — ¿Por qué me preguntas? ¿A un hombre...?
SIRO. — Como tú quisieres, que yo no decía que se la dieses de veras, sino que lo fingieses.
CREMES. — No me cumple ese fingir. De tal manera revuelve tú allá tus cosas, que no me mezcles a mí. ¿Yo he de prometer mi hija a quien no se la he de dar?
SIRO. — Creíalo yo.

CREMES. — No, a fe.
SIRO. — Bien se pudiera hacer discretamente. Y yo esto helo emprendido porque tú me lo sabías encargado con tanto empeño.
CREMES. — Lo creo.
SIRO. — Por lo demás, yo eso, Cremes, con buen fin lo hacía.
CREMES. — Y yo también quiero muy de veras que procures hacerlo; pero por otra vía.
SIRO. — Bueno; búsquese otro medio. Pero en lo que te dije del dinero que tu hija debe a Baquis, es justo se lo pagues. Ni es razón que tú ahora te arrimes a aquello de «¿A mí, qué? ¿Por ventura prestómelo a mí? ¿Mandéselo yo dar? ¿Cómo pudo ella tomar mi hija por prenda sin mi consentimiento?» Mira, Cremes, que es muy gran verdad lo que comúnmente se dice: que el derecho riguroso muchas veces es injuria manifiesta.
CREMES. — No haré yo tal.
SIRO. — Antes, si a otros les está bien portarse así, a ti no te está, porque todo el mundo te tiene en reputación de muy hombre de bien y rico.
CREMES. — No, sino que yo mismo se lo llevaré ahora mismo.
SIRO. — Más vale que le mandes a tu hijo que se lo lleve.
CREMES. — ¿Por qué?
SIRO. — Porque a él le hemos cargado estos amores con Baquis.
CREMES. — ¿Y pues?
SIRO. — Porque parecerá más conforme a la verdad el negocio, si él por su mano se lo da. Con esto yo haré más fácilmente lo que pretendo. Hele aquí dó viene. Ve y saca el dinero.
CREMES. — Al punto lo saco.

ESCENA VI

Clitifón y *Siro*

CLITIFÓN. — No hay cosa tan fácil que no sea dificultosa, cuando uno la hace a su pesar. Este paseo, ¡mira qué fácil cosa!, me ha traído realmente a la muerte. Y ahora lo que yo más temo, ¡pobre de mí!, es no me tornen de nuevo a echar de aquí, porque no me allegue a Baquis. ¡Que los dioses y las diosas, todos juntos, con su poder, Siro, te destruyan con aquella tu invención y traza! Siempre has de inventarme alguna cosa con que me atormentes.

SIRO. — ¡Véteme de aquí a do mereces, que casi me ha perdido tu imprudencia!
CLITIFÓN. — Bien holgara de ello yo, realmente, en pago de tus méritos.
SIRO. — ¿Méritos? ¿Cómo es eso? Mucho me huelgo de haberte oído decir esas palabras antes de darte el dinero que ya tenía para ti.
CLITIFÓN. — Pero ¿qué quieres tú que yo te diga?... Fuiste y trajísteme la amiga para que no me sea lícito el tocarla.
SIRO. — Ya se me pasó el enojo. ¿Sabes dónde está tu Baquis?
CLITIFÓN. — En nuestra casa.
SIRO. — No.
CLITIFÓN. — ¿Dónde, pues?
SIRO. — En casa de Clinia.
CLITIFÓN. — ¡Oh pobre de mí!
SIRO. — ¡Ánimo, que ahora le llevarás el dinero que le prometiste!
CLITIFÓN. — ¿Burlaste? ¿Y de dónde...?
SIRO. — De mano de tu padre.
CLITIFÓN. — ¡Sin duda te burlas de mí!
SIRO. — Por la obra lo verás.
CLITIFÓN. — ¡Oh, qué dichoso soy! ¡Siro, mucho te quiero!
SIRO. — Pero tu padre sale; mira no hagas del maravillado ni preguntes por qué se hace esto; déjate regir por mí en su tiempo y lugar; haz lo que él te mande, sin gastar muchas razones.

ESCENA VII

Cremes, *Clitifón* y *Siro*

CREMES. — ¿Dónde está ahora Clitifón?
SIRO. (*Bajo, a Clitifón.*) — Di: heme aquí.
CLITIFÓN. — Heme aquí a tu mandato.
CREMES. (*A Siro.*) — ¿Hasle dicho a éste lo que pasa?
SIRO. — Ya se lo he contado casi todo.
CREMES. (*A Clitifón.*) — Pues toma este dinero y llévaselo.
SIRO. (*Bajo, a Clitifón.*) — ¡Ve...! ¡Hum! ¿De qué te detienes, leño? ¿Por qué no lo tomas?
CLITIFÓN. — Dámelo.

SIRO. — Vente de presto conmigo por aquí. (*A Cremes.*) Tú, aguárdanos aquí mientras salimos, porque no hay para qué detenernos allá mucho.
CREMES. (*Solo.*) — Ya yo he gastado por mi hija diez *minas*, las cuales hago cuenta que las he dado por su costa. Tras de éstas, habré menester otras diez, para hacerle vestidos. Todo esto pide luego dos *talentos* para la dote. ¡Qué de cosas injustas y malas permite la costumbre! He aquí que yo ahora dejando todos mis negocios, he de buscar alguno a quien darle los bienes que he ganado con trabajo.

ESCENA VIII

Menedemo y *Cremes*

MENEDEMO. (*Saliendo de su casa, a su hijo, que está dentro.*) — Por muy bienaventurado me tengo, hijo mío, ahora que entiendo que has tomado asiento en tu vivir.
CREMES. (*Aparte.*) — ¡Cómo se engaña!
MENEDEMO. — A buscarte venía, Cremes. Pues está en tu mano, sálvanos a mi hijo y a mí y a toda mi casa.
CREMES. — Di, ¿qué quieres que haga?
MENEDEMO. — ¿No has hallado hoy una hija? (*Alude a Antífila.*)
CREMES. — ¿Y pues?...
MENEDEMO. — Clima desea que le casemos con ella.
CREMES. — Dime, por tu vida, ¿tú tienes memoria de hombre?
MENEDEMO. — ¿Pues qué hay?
CREMES. — ¿Ya no te acuerdas de lo que tratamos entre nosotros acerca del engaño, para que por aquella vía te sonsacasen el dinero?
MENEDEMO. — Sí, me acuerdo.
CREMES. — Pues eso es en lo que ahora entienden.
MENEDEMO. — ¿Qué me dices, Cremes? Engañéme. Así ha sucedido. ¡Toda mi confianza cayó!
CREMES. (*Con ironía.*) — ¿Conque ésta (*alude a Baquis*) que está en tu casa es amiga de Clitifón?
MENEDEMO. — Ellos así lo dicen.
CREMES. — ¿Y tú créeslo?
MENEDEMO. — Yo, todo.
CREMES. — Y dicen que con Antífila quiere casarse tu hijo, para que,

cuando yo haya consentido, le des luego con que compre joyas y vestidos y todo lo demás que fuere menester.

MENEDEMO. — Realmente que ello es así; y ese dinero, se lo dará a la amiga.

CREMES. — ¿Qué hay que dudar?

MENEDEMO. — ¡Oh, cuitado de mi! Luego por demás ha sido mi alegría. Pero, con todo eso, quiero más cualquiera otra cosa, que verle partir de mi casa. ¿Qué respuesta, pues, le diré, Cremes, que me has dado, porque no entienda él que yo estoy en el secreto y se entristezca?

CREMES. — ¿Entristezca? ¡Demasiadamente le regalas, Menedemo!

MENEDEMO. — Déjame. Ya yo lo he emprendido; llévame mi empresa, Cremes, hasta el cabo.

CREMES. — Dile cómo me has visto y cómo has tratado del casamiento.

MENEDEMO. — Se lo diré. Y ¿qué más?

CREMES. — Que yo haré todo lo que él quiere; que me parece muy buen yerno; finalmente, si te pareciere, dile que ya le he prometido mi hija.

MENEDEMO. — ¡Oh, eso quería yo!

CREMES. — Para que tanto más presto te pida, y tú le des más presto lo que deseas darle.

MENEDEMO. — Sí deseo.

CREMES. — Pues yo te ofrezco que, según veo la cosa, tú te hartarás de él antes de muchos días. Pero, como quiera que ello vaya, si eres cuerdo, dáselo con cautela y poco a poco.

MENEDEMO. — Así lo haré.

CREMES. — Pues entra allá (*indicando la casa de Menedemo*) y mira qué te pide; que yo en casa estaré, si algo me quisieres.

MENEDEMO. — Sí que te necesito, porque de todo cuanto tratare te daré parte.

ACTO QUINTO

ESCENA PRIMERA

Menedemo; después *Cremes*

MENEDEMO. (*Solo.*) — Bien conozco yo de mí que no soy muy sagaz ni muy avisado; pero este Cremes, mi valedor, mi consejero y mi guía, en esto me aventaja; que a mí cualquier cosa me cuadra de las que se suelen atribuir a un necio, leño, tronco, asno, simplón; pero a él no le puede estar bien ninguna de éstas, porque su necedad es mayor que todas ellas.
CREMES. (*A la puerta de su casa y hablando a su mujer, que está dentro*) — ¡Ea! Déjate ya, mujer, de cansar a los dioses a poder de darles gracias porque tu hija ha parecido, si no crees que son como tú, y que no entienden nada, si cien veces no les dicen una misma cosa. Pero ¿qué hace tanto tiempo con Siro detenido allá mi hijo?
MENEDEMO. — ¿Quiénes son, Cremes, los que dices que se detienen?
CREMES. — ¡Oh Menedemo! ¡A punto! Dime: ¿hasle dicho a Clinia lo que te dije?
MENEDEMO. — Todo.
CREMES. — ¿Y qué...?
MENEDEMO. — Comenzó realmente a alegrarse como los que desean casarse.
CREMES. — ¡Ja! ¡Ja! ¡Ja!
MENEDEMO. — ¿De qué te has reído?
CREMES. — Viniéronme a las mientes las astucias de mi criado Siro.
MENEDEMO. — ¡Qué! ¿Es posible...?
CREMES. — ¡Hasta los semblantes de los hombres sabe hacer cambiar el muy bribón!
MENEDEMO. — ¿Díceslo porque mi hijo finge estar alegre?
CREMES. — Si.
MENEDEMO. — Eso mismo he pensado yo.
CREMES. — ¡Pícaro!
MENEDEMO. — Pues más de veras le tendrías por tal, si bien supieses lo que pasa.
CREMES. — ¿Dices tú...?
MENEDEMO. — Escucha, escucha.

CREMES. — Espera, que primero quiero saber de ti cuánto has perdido. Porque en cuanto le anunciaste a tu hijo que le tenías casado, creo yo que te diría Dromón que la desposada había menester vestidos, y oro, y criadas, y que les dieses dinero.
MENEDEMO. — No.
CREMES. — ¡Que no...!
MENEDEMO. — Dígote que no.
CREMES. — ¿Ni tampoco tu hijo?
MENEDEMO. — No; ni una palabra, Cremes. Antes me daba gran prisa para que se hiciesen hoy las bodas.
CREMES. — Extrañas cosas me cuentas. ¿Y mi criado Siro, tampoco te dijo nada?
MENEDEMO. — Ni palabra.
CREMES. — ¡Cómo! ¡No me explico!...
MENEDEMO. — Cierto que de ti me maravillo, pues tan bien lo sabes todo. (*En tono zumbón.*) Pero vuestro Siro no sé de qué manera ha aleccionado a tu hijo, que ni aun por el pensamiento no le pasa que Baquis es amiga de Clinia.
CREMES. — ¿Qué me quieres decir?...
MENEDEMO. — Dejo aparte el besarse y abrazarse, que de esto no hago caso.
CREMES. — ¿Pues qué más hay que pueda fingirse?
MENEDEMO. (*En tono ponderativo.*) — ¡Bah!
CREMES. — ¿Qué hay?
MENEDEMO. — Escucha. Yo tengo allá, en lo postrero de mi casa, una recámara. Allí mandaron llevar una cama y aparejarla de ropa.
CREMES. — ¿Qué sucedió después?
MENEDEMO. — Dicho y hecho: Clitifón colóse allá.
CREMES. — ¿Solo?
MENEDEMO. — Solo.
CREMES. — ¡Malo!
MENEDEMO. — Baquis se fué luego tras de él.
CREMES. — ¿Sola?
MENEDEMO. — Sola.
CREMES. — ¡Perdido soy!
MENEDEMO. — Dentro ya los dos, cerraron la puerta.
CREMES. (*Indignado.*) — ¡Oh! ¿Y Clinia veía todo eso?
MENEDEMO. — ¡Pues no! ¡A una conmigo!

CREMES. — Manceba de mi hijo es Baquis, Menedemo. ¡Perdido soy!
MENEDEMO. — ¿Por qué?
CREMES. — Porque no tengo hacienda para diez días.
MENEDEMO. — ¡Cómo! ¿De eso te recelas, porque él da contento a su amigo?
CREMES. — No, sino porque lo da a su amiga.
MENEDEMO. (*Irónico.*) — ¡Si es que se lo da!
CREMES. — ¡Pues qué!... ¿Lo dudas? ¿Qué hombre entiendes tú que habrá de tan simple y llana condición, que consienta que otro toque a su amiga en su presencia?
MENEDEMO. — ¿Por qué no? Así me pueden engañar más fácilmente.
CREMES. — ¿Búrlaste de mí? Con razón tengo yo ahora queja de mí mismo. ¡Qué de indicios me dieron con que yo lo pudiera entender, si no fuera un adoquín! ¡Qué de cosas vi, oh cuitado de mi! ¡Pero no se me irán con ella, si vivo, porque ahora mismo...!
MENEDEMO. — ¿Por qué no te refrenas? ¿Por qué no miras por ti? ¿Por qué no escarmientas en mí?
CREMES. — ¡Ah, Menedemo, que de pura cólera estoy fuera de juicio!
MENEDEMO. — ¿Tú has de decir eso? ¿No ves que es gran flaqueza dar consejo a otros, ser sabio de fuera de tu casa, y a ti mismo no poder valerte?
CREMES. — Pues ¿qué haré?
MENEDEMO. — Lo que decías que yo no había hecho. Haz que entienda que eres su padre; haz que tenga ánimo para confiar de ti todas sus cosas pedirte y demandarte; porque no busque algún otro refugio y te deje.
CREMES. — No, sino que se vaya si quiere al fin del mundo, antes que con sus vicios haga venir a su padre a la miseria. Porque si yo persevero en darle para sus gastos, Menedemo, habré de venir sin remedio a lo del rastrillo.
MENEDEMO. — ¡Qué de daños recibirás en eso, si no lo miras bien! Muéstrate muy fuerte, y después le habrás de perdonar, y aun sin que te lo agradezcan.
CREMES. — ¡Ah, que no sabes cuán picado estoy!
MENEDEMO. — Como tú quisieres. ¿Pero qué me respondes a mi ruego de que tu hija case con mi hijo? ¡Digo, si otra cosa no te parece mejor...!
CREMES. — No, sino que el yerno y los deudos me convienen.
MENEDEMO. — ¿Qué dote diré que le has mandado a mí hijo? (*Pausa.*) ¿Por qué callas?
CREMES. — ¿Qué dote?
MENEDEMO. — Eso digo.

CREMES. — ¡Ah!
MENEDEMO. — Cremes, no tengas empacho, si no es grande; que nada nos importa por la dote.
CREMES. — A mí, conforme a mi hacienda, paréceme que bastan dos *talentos*. Pero si tú quieres salvarnos a mí, a mi hijo, y a mi hacienda, conviene que digas de esta manera: que yo le he mandado en dote todos mis bienes a mi hija.
MENEDEMO. — ¿Qué quieres hacer?
CREMES. — - Finge que te maravillas de ello, y junto con esto pregúntale a él a qué fin lo hago.
MENEDEMO. — Y aun yo en verdad no entiendo a qué fin lo dices tú.
CREMES. — ¿A qué fin yo...? Para reglarle la voluntad; que la tiene muy derramada con regalo y lozanía, y traerle a punto que no sepa a qué mano volverse.
MENEDEMO. — ¿Qué pretendes?
CREMES. — Deja, déjame hacer a mi gusto en esto.
MENEDEMO. — Yo te dejo: ¿así lo quieres?
CREMES. — Sí.
MENEDEMO. — Corriente.
CREMES. — Y da luego orden como tu hijo lleve a su mujer. Al mío, como es razón hacer con los hijos, reñiréle. ¡Pero a Siro!...
MENEDEMO. — ¿Qué le harás?
CREMES. — ¿Yo? Si no me muero, yo te le daré tan afeitado y tan peinado, que se acuerde de mí para mientras viva. El tal me tiene a mí por su donaire y por su juguete. Así los dioses me amen, como él no se atreviera a hacer con una triste viuda lo que conmigo ha hecho.

ESCENA II

Clitifón, Menedemo, Cremes y *Siro*

CLITIFÓN. (*Sin ver a Cremes.*) — ¡Qué! ¿Es posible, Menedemo, que mi padre en tan poco rato haya quitado de mí todo el amor de padre? ¿Por qué culpa? ¡Pobre de mí! ¿Qué maldad tan grande he cometido yo? Todos hacen lo mismo.
MENEDEMO. — Bien entiendo yo que esto te parece a ti muy pesado, y más fuerte, por ser cosa contra ti; pero no menos lo siento yo, que ni lo sé, ni puedo dar en la cuenta; sino porque te quiero de todo corazón.

CLITIFÓN. — ¿No decías que estaba aquí mi padre?
MENEDEMO. — Mírale.
CREMES. — ¿De qué me acusas, Clitifón? Lo que yo aquí he hecho ha sido velar por ti y por tu necedad. Porque como te he visto ser de tan descuidada condición, y que tenías por principales las cosas que al presente son gustosas, sin mirar en lo por venir, busqué manera como ni tú te vieses en necesidad, ni tampoco pudieses disipar mi patrimonio. Cuando vi que no era cosa segura el entregártelo a ti, como fuera razón, heme arrimado a los más cercanos parientes que tenías: a ellos se lo he encomendado y confiado. En ellos tendrá amparo, Clitifón, tu locura para siempre; ellos te darán vestido y alimentos y un hogar en donde te recojas.
CLITIFÓN. — ¡Ay de mí!
CREMES. — Más vale así que no que, siendo tú el heredero, sea la señora de ello Baquis.
SIRO. (*Aparte.*) — ¡Perdido soy! ¡Oh bellaco de mí, y qué de revueltas he forjado sin pensar!
CLITIFÓN — ¡Oh, quién se murieses!
CREMES. — Por tu vida, que aprendas primero qué cosa es vivir. Cuando lo sepas si la vida no te diere gusto, acude a ese remedio.
SIRO — Señor, ¿dasme licencia...?
CREMES. — Habla.
SIRO — ¿Pero con seguro?
CREMES. — Habla.
SIRO. — ¿Qué maldad o qué locura es ésa de castigar a éste por mis culpas?
CREMES. — Quítateme de aquí, no te entremetas. Nadie te acusa a ti, Siro, ni tú tienes necesidad de acogerte a iglesia, ni de buscar rogadores.
SIRO. — ¿ Qué vas a hacer?
CREMES. — Ni te inculpo a ti ni a éste. Ni es justo que vosotros reprendáis lo que yo hago por mi cuenta. (*Vase.*)

ESCENA III

Siro y *Clitifón*

SIRO. — ¿Fuése? ¡Bah! ¡Y yo que quería preguntarle!...
CLITIFÓN. —¿Qué?

SIRO. — Adónde había yo de ir por mi ración. Porque a todos nos han despedido. Tú ya veo que la tienes en casa de tu hermana.
CLITIFÓN. — ¿Es posible, Siro, que yo haya venido a tanto mal, que aun corra peligro de morirme de hambre?
SIRO. — Si vida tenemos, esperanzas hay...
CLITIFÓN. — ¿De qué?
SIRO. — De que pasaremos harta.
CLITIFÓN. — ¿En negocio tan grave estás de donaires, y no me favoreces con algún buen consejo?'
SIRO. — Antes en eso estoy pensando ahora, y mientras hablaba tu padre, no pensaba en otra cosa. Y a lo que puedo entender...
CLITIFÓN. — ¿Qué?
SIRO. — No estoy muy lejos...
CLITIFÓN. — ¿De qué?
SIRO. — Lo dicho. Yo creo que tú no eres hijo de éstos.
CLITIFÓN. — ¿Qué dices, Siro? ¿Estas loco?
SIRO. — Yo te diré lo que siento, y tú sentenciarás. Mientras éstos no tuvieron más que a ti, y mientras no tuvieron otro contento que más les tocase, ellos te regalaban y te daban. Ahora, después que ellos han hallado su verdadera hija, han buscado achaque para echarte de casa.
CLITIFÓN. — Apariencia tiene eso de verdad.
SIRO. — ¿Piensas tú que él por este yerro está airado contra ti?
CLITIFÓN. — No pienso tal.
SIRO. — Pues mira otra cosa. Todas las madres suelen escudar a sus hijos en los yerros y ayudarles contra el rigor de los padres. Lo cual aquí no se hace.
CLITIFÓN. — Bien dices. ¿Y qué te parece que yo haga, Siro?
SIRO. — Pregúntales acerca de esta sospecha; háblales a la clara. Si ello no es verdad, presto les moverás a compasión a entrambos, o sabrás cúyo eres.
CLITIFÓN. — Bien me aconsejas. Así lo haré.
SIRO (*Solo.*) — Buena idea se me vino al magín; porque cuanta menor esperanza tuviere el mozo, tanto más fácilmente hará a su provecho las paces con su padre, y por ventura se casará. Y no le darán por ello ningunas gracias a Siro. (*Óyese ruido de puertas.*) Pero, ¿qué es esto? El viejo sale de casa. Yo huyo; que, después de lo pasado, aún me maravillo cómo no mandó en el acto asirme. Voy a buscar a Menedemo. Quiero ponerle por intercesor; que de nuestro viejo no me fío nada.

ESCENA IV

Sostrata y *Cremes*

SOSTRATA. — Tú, hombre, si no lo miras bien, causarás realmente la desgracia de tu hijo. Cierto, marido mío, que estoy maravillada, cómo pudo caber en tu juicio una tan gran simpleza.
CREMES. — ¡Oh! ¿Todavía tan pesada, mujer? ¿Qué cosa jamás en toda mi vida he yo querido, Sostrata, en que tú no me hayas sido contraria? Y si yo ahora te preguntase en qué lo yerro o a qué fin lo hago no me sabrías responder palabra. ¿En qué fundas tú ahora tan atrevidamente tu porfía? ¡Di, necia!
SOSTRATA. — Yo no sé.
CREMES. — Sí, Sí lo sabes; porque no volvamos de nuevo a la misma canción.
SOSTRATA. — ¡Ah! ¡Terrible hombre eres, pues en cosa de tanto peso quieres que me calle!
CREMES. — No quiero tal; habla ya. Con todo eso, yo haré lo que he pensado.
SOSTRATA. — ¿Que lo harás?...
CREMES. — Sí.
SOSTRATA. — ¿No ves cuán grande mal despiertas con eso? Sospecha que es hijo supuesto'
CREMES. — ¿Supuesto? ¿Díceslo de veras?
SOSTRATA. — Realmente, marido, que es así.
CREMES. — Pues dile que es verdad.
SOSTRATA. — ¡Quita allá, por los dioses! Esa maldición sobre mis enemigos caiga. ¿Yo tengo de decir que no es mi hijo el que lo es?
CREMES. — ¿Y qué? ¿Temes que no podrás, siempre que quisieres, convencerle de que es hijo tuyo?
SOSTRATA. — ¿Porque ha parecido mi hija?
CREMES. — No, sino por otra razón que es más de creer: se te parece mucho en las costumbres, y fácilmente le persuadirás que es tuyo. Porque realmente se te parece mucho, pues no le ha quedado a él vicio ninguno que tú también no tengas. En conclusión: tal hijo como éste no le pariera otra sino tú. Pero aquí sale él. ¡Cuán grave! Sólo con verle, comprenderás que recela...

ESCENA V

Clitifón, Sostrata y *Cremes*

CLITIFÓN. — Si tiempo alguno ha habido, madre mía, en que yo te haya dado contento llamándome tu hijo con tu voluntad, suplícote que te acuerdes de él, y que tengas ahora lástima de mi pobreza. No te pido ni quiero otra cosa sino que me digas quiénes son mis padres.
SOSTRATA. — Hijo mío, por los dioses te ruego que no des en creer eso de que tú eres hijo de otros padres.
CLITIFÓN. — Y lo soy.
SOSTRATA. — ¡Ay desdichada de mí! (*A Cremes.*) Cata aquí lo que has buscado. (*A Clitifón.*) Así tú cierres mis ojos y los de éste (*señalando a Cremes*) como tú eres hijo mío y suyo. ¨Y, si bien me quieres, mira que hoy más no te oiga yo decir cosa semejante.
CREMES. — Y yo, si me temes, haz que no vea en ti esas costumbres.
CLITIFÓN. — ¿Cuáles?
CREMES. — Si saberlas quieres, yo te las diré. Eres un hombre vano, follón, engañador, tragón, lujurioso; eres un castigo. Créemelo, y cree también que eres nuestro hijo.
CLITIFÓN. — No son de padre esas palabras.
CREMES. — Aunque hubieras nacido de mi cabeza, como dicen que Minerva nació de la de Júpiter, no por eso te consintiera, Clitifón, que me echaras con tus maldades en afrenta.
SOSTRATA. — No lo permitan los dioses.
CREMES. — De los dioses no sé nada; yo, a lo menos, en cuanto pueda, no he de permitirlo. Buscas tus padres teniéndolos, y no buscas lo que no tienes, que es como obedecerás a tu padre y como conservarás lo que él ha ganado con trabajo. ¡Traerme con engaños delante de mis ojos una...! Empacho tengo de decir una palabra tan fea en presencia de tu madre, y tú ninguno tuviste de hacerlo.
CLITIFÓN. (*Aparte.*) — ¡Oh,, cuán descontento estoy de mí mismo! ¡Qué vergüenza! No sé qué entrada me busque para aplacar a mi padre.

ESCENA VI

Menedemo, Cremes, Clitifón y *Sostrata*

MENEDEMO. (*Aparte.*) — Realmente, Cremes trata con demasiado rigor y crueldad a este mancebo. Y así, salgo a hacer entre ellos las paces. ¡Helos allí: a muy buen tiempo!
CREMES. — ¡Hola, Menedemo! ¿Por qué no haces que vengan por mi hija y le aseguras con tu aceptación lo que le mandé en dote?
SOSTRATA. — ¡Marido mío, suplícote que no hagas tal cosa!
CLITIFÓN. — ¡Padre, suplícote que me perdones!
MENEDEMO. — ¡Ea, Cremes, perdónale! ¡Escucha sus ruegos!
CREMES. — ¿Que le dé yo a Baquis mi hacienda? A sabiendas, nunca tal haré.
MENEDEMO. — Ni lo permitiremos nosotros.
CLITIFÓN. — ¡Padre, si no me quieres ver morir aquí, perdóname!
SOSTRATA. — ¡Ea, Cremes de mi alma!
MENEDEMO. — ¡Ea, por tu vida, no estés tan obstinado, Cremes!
CREMES. — ¿Qué es esto? Ya veo que no me habéis de dejar llevar a cabo mi propósito.
MENEDEMO. — Haces lo que debes.
CREMES. — Pero a condición que él haga una cosa que a mí me parece justa.
CLITIFÓN. — Padre, a todo me pondré: mándame.
CREMES. — Que te cases.
CLITIFÓN. — ¡Padre!...
CREMES. — Nada me responde.
MENEDEMO. — Yo te prometo que se casará.
CREMES. — Pero él nada dice.
CLITIFÓN. (*Aparte.*) — ¡Triste de mí!
SOSTRATA. — ¿Aún dudas, Clitifón?
CREMES. — ¡Que elija...!
MENEDEMO. — Él pasará por todo.
SOSTRATA. — Estas cosas, al principio, son pesadas, hasta saber lo que son; pero, sabido, son fáciles.
CLITIFÓN. — Yo lo haré, padre.
SOSTRATA. — Hijo mío, en buena fe que yo te dé una moza garrida, y que tú la quieras mucho; que es la hija de nuestro amigo Fanócrates.
CLITIFÓN. — ¿Aquella moza roja, garza, bocuda, de la nariz corva? No puede ser, padre.
CREMES — ¡Mirad qué delicado! ¿Éste es el que hace ánimo de casarse?
SOSTRATA. — Pues yo te daré otra.
CLITIFÓN. — ¿Qué es esto? Pues debo casarme, yo casi tengo ya la que deseo.

SOSTRATA. — Muy bien, hijo mío.
CLITIFÓN. — La hija de Arcónides.
SOSTRATA. — Muy bien me parece.
CLITIFÓN. — Padre, una cosa falta aquí ahora.
CREMES. — ¿Qué?
CLITIFÓN. — Que le perdones a Siro lo que por mí ha hecho.
CREMES. — Sea. (*A los espectadores.*) Vosotros, quedad en hora buena y aplaudid.

Yo soy el cuchillo y la herida

Baudelaire

En un pasaje de la clase del 19 de diciembre de 1962, de su seminario X, La angustia, Lacan establece la diferencia entre el Dios de Platón, el del Bien Supremo, y el Dios de los Judíos, un Dios deseante con quien se habla, y que demanda cosas. En este punto se refiere a la demanda de una ofrenda tan precisa como la circuncisión, diciendo : "Pienso que ni ustedes ni yo pudimos dejar de advertir, hace ya mucho tiempo, el extraordinario lío, la farfulla de la evocación analógica que contiene la pretendida referencia de la circuncisión a la castración." Lacan considera esta analogía un error grosero, un no salir del síntoma en un sujeto, al confundir su marca con aquello de lo que se trate en su neurosis, respecto del complejo de castración. Esta marca, por el contrario, va a lo simbólico, organizando el campo imaginario del sujeto y sus identificaciones con relación a la pertenencia al grupo y a la diferencia de los sexos.

Y agrega: "Pues, finalmente, nada hay menos castrador que la circuncisión. Esto resulta patente cuando está bien hecha; no podemos negar que el resultado es más bien elegante."...

"Además, entre quienes al respecto siguen repitiendo las confusiones que se arrastran por los escritos psicoanalíticos, la mayoría comprendió hace tiempo que había algo desde el punto de vista funcional que es tan esencial reducir, al menos en parte, de una manera significante: la ambigüedad llamada tipo bisexual. 'Yo soy la herida y el cuchillo', dice en alguna parte Baudelaire. Y bien, ¿por qué considerar como la situación normal ser a la vez el dardo y la vaina? Es evidente que en tal atención ritual de la circuncisión hay una reducción de la bisexualidad que no puede sino engendrar algo saludable en cuanto a la división de roles."

Referencias... *encontró la frase de Baudelaire en* El Heautontimeroumenos , *poema que publicamos, perteneciente a la colección Spleen e Ideal. El título, griego, es extraído de la comedia de Terencio, y se traduce como* El verdugo de sí mismo, *obra publicada en este mismo número.*

Baudelaire, Charles, (1821-1867) Las flores del mal, *Spleen e Ideal. Madrid, Editorial Cátedra, Letras Universales, Edición bilingüe de Alain Verjat y Luis Martínez de Merlo. Traducción: Luis Martínez de Merlo*

LXXXIII

L'HEAUTONTIMOROUMÉNOS

A J. G. F.

Je te frapperai sans colére
Et sans haine, comme un boucher,
Comme Moïse le rocher!
Et je ferai de ta paupière,

Pour abreuver mon Saharah,
Jaillir les eaux de la souffrance,
Mon désir gonflé d'espérance
Sur tes pleurs salés nagera

Comme un vaisseau qui prend le large,
Et dans mon coeur qu'ils soûleront
Tes chers sanglots retentiront
Comme un tambour qui bat la charge!

¿Ne suis-je pas un faux accord
Dans la divine symphonie,
Grâce à la vorace Ironie
Qui me secoue et qui me mord?

Elle est dans ma voix, la criarde!
C'est tout mon sang, ce poison noir!
Je suis le sinistre miroir
Oû la mégère se regarde!

Je suis la plaie et le couteau!
Je suis le soufflet et la joue!
Je suis les membres et la roue!
Et la victime et le bourreau!

Je suis de mon coeur le vampire,
_Un de ces grands abandonnés
Au rire éternel condamnés,
Et qui ne peuvent plus sourire!

LXXXIII

EL HEAUTONTIMEROUMENOUS[1]

A J. G. F.[2]

Sin cólera te he de pegar[3]
y sin odio, como Moisés
a la roca, o cual carnicero.
Y de tus párpados haré

Para mi Sahara abrevar,
brotar las aguas del dolor.
Mi anhelo henchido de esperanza
Surcará tu llanto salado.

Tal un bajel que emprende el rumbo,
y en mi pecho al que embriagarán,
han de sonar tus lloriqueos
cual un tambor que a carga toca.

¿No soy yo acaso un falso acorde
en la divina sinfonía
por esta ironía voraz
que me muerde y me zarandea?[4]

¡La escandalosa está en mi voz!
¡Y en mi sangre, negro veneno!
¡Yo soy el espejo siniestro
donde se mira la meguera![5].

¡Yo soy la herida y el cuchillo!
¡ Soy el tortazo y la mejilla!
¡Soy los miembros y la rueda,
y la víctima y el verdugo![6].

De mi pecho soy yo el vampiro
-¡uno de esos abandonados
condenados a eterna risa,
que ya no pueden sonreír![7].

NOTAS DEL TRADUCTOR

1. Título sacado de una comedia de Terencio y que puede traducirse por "El verdugo de sí mismo". Baudelaire pensó escribir este poema en griego.
2. Hasta hace poco se desconocía el significado real de esta iniciales que figuran también al principio de *Los paraísos artificiales*. Parece que corresponde a una tal Juliette Gex-Fagon, rival de la señora Sabatier en la mente del poeta.
3. Para entender el poema, hay que reconstruir su historia. La correspondencia revela que Baudelaire proyectaba componer un epílogo para la colección de poemas que iba a publicar *La revue des deux mondes*, en 1855. Anunció a Victor de Mars que pensaba desarrollar el siguiente guión: "Deja que descanse en el amor. _Pues no, el amor no te traerá reposo. _El candor y la bondad son repugnantes. _Si quieres gustarme y reavivar mi deseo, sé cruel, mentirosa, libertina, crápula y ladrona; y si no quieres ser todo esto, te golpearé, sin ira. Pues soy un auténtico representante de la ironía, y mi enfermedad es de un tipo verdaderamente incurable." Del guión anunciado, Baudelaire sólo desarrolló la segunda parte.
4. El tema del doble –que justifica plenamente el título del poema- debe contemplarse a través del concepto que los románticos se habían formado de la conciencia. Para ellos, no es más que desdoblamiento, es decir ironía. Lo demuestran las últimas dos estrofas.
5. Alusión al famoso grabado de Goya que, en los *Caprichos*, lleva la leyenda "Qué tal?"
6. Esta serie de versos, que ofrecen varias imágenes de coincidencia de contrarios, sin contradicción, dinamizan un imaginario para el que el tiempo sólo pasa para bien.
7. Estos últimos versos vuelven a evocar la risa de Don Juan. Ver "Don Juan en los Infiernos".

Indice General de la Colección

Referencias en la obra de Lacan *1*

El Axioma de Monsieur Fenouillard *Christophe*. Hécuba *Eurípides*. Lo Bello *Martin Heidegger*. El asno de oro *Apuleyo*. Sistema del papa Pío VI *Marqués de Sade*. A Una Razón Arthur Rimbaud.

Referencias en la obra de Lacan 2

San Giorgio Combattente *Carpaccio*. La Cosa Martin *Heidegger*. Mimetismo y Psicastenia Legendaria *Roger Caillois*. Epístola a los Romanos *San Pablo*. Por medio de la ley... *Lutero*. Dafnis y Cloe (I) *Longo*. Booz Endormi *Victor Hugo*.

Referencias en la obra de Lacan 3

Bacco *Caravaggio*. El sueño de Chuang-Tzu *Chuang-Tzu*. Laocoonte *Gotthold Efraim Lessing*. Un rajá que se aburre *Alphonse Allais*. Pensamientos Pascal. Dafnis y Cloe (II) *Longo*. Los pequeños justos *Paul Eluard*.

Referencias en la obra de Lacan *4*

Teatro olímpico *Palladio*. No busco, encuentro *Pablo Picasso*. La voluntad determinada *Martín Lutero*. Antes del nacimiento del sol *Friedrich Nietzsche*. El asesinato... *Thomas de Quincey*. Pater Noster *Jacques Prévert*.

Referencias en la obra de Lacan 5

El bibliotecario *Arcimboldo*. La divina comedia *Dante Alighieri*. La Eneida *Virgilio*. El psicoanálisis y la estructura... *Daniel Lagache*. La pesca de la Ballena *Jacques Prévert*. No busco, encuentro *Pablo Picasso*.

Referencias en la obra de Lacan *6*

Estampa japonesa *Harundsu*. El niño y los sortilegios *Colette*. El amor loco *André Breton*. Mito de Pandora *Hesíodo*. Noche oscura *San Juan de la Cruz*.

Referencias en la obra de Lacan 7

El grito *Edvard Munch*. Temor, culpa y odio *Ernest Jones*. El libro de Mencio *Meng Tsé*. Ubú Rey *Alfred Jarry*. Acerca de las pasiones del amor *Pascal*. Odas *William Wordsworth*.

Referencias en la obra de Lacan *8*

Sobre Tiresias *Apolodoro, Hesíodo*. Diálogos de los muertos *Luciano de Samosata*. Las metamorfosis *Ovidio*. Las tetas de Tiresias *Guillaume Apollinaire*. El sermón del fuego *T.S. Eliot*.

Referencias en la obra de Lacan 9

El sueño de la razón... *Francisco de Goya*. Apólogo de las palabras heladas *François Rabelais*. Sobre las magnitudes negativas *Immanuel Kant*. Cuadros de viaje *Heinrich Heine*. El mito de Albertina *Marcel Proust*. Tres poemas *Guillaume de Poitiers*.

Referencias en la obra de Lacan 10

El encantador pudriéndose *Guillaume Apollinaire*.

Referencias en la obra de Lacan 11

El sacrificio de *Isaac Caravaggio.* La Mirada *Jean-Paul Sartre.* El tonel de las Danaides *Horacio, Ovidio y otros.* Acerca del Obispo John Wilkins *J. L. Borges, M. Pobers.* Apólogo de Menenio Agripa *Tito Livio.* La camisa del hombre contento *Italo Calvino.* Sobre la naturaleza de los dioses *Marco Tulio Cicerón.*

Referencias en la obra de Lacan 12

El rostro de Harpo Marx. El Oráculo de Delfos *Plutarco, Heráclito.* Teoría General de la Magia *M. Mauss.* Máximas y Sentencias *La Rochefoucauld.*

Referencias en la obra de Lacan *13*

Santa Agata, Santa Lucía *Zurbarán.* La Fábula de las Abejas *Bernard Mandeville.* Gargantúa *François Rabelais.* Signos *Maurice Merleau-Ponty.*

Referencias en la obra de Lacan 14

La Condición Humana *René Magritte.* Viaje a Montbard *Hérault de Séchelles.* Acerca del Estilo *Conde de Buffon.* Discurso ante la Academia *Conde de Buffon.* La "humanización" del hombre *Louis Bolk.* La belleza será convulsiva *André Breton.* El Extasis *John Donne.*

Referencias en la obra de Lacan *15*

Semíramis construyendo Babilonia *Edgar Degas.* Tragedia *Aristóteles.* Diario de un escritor *Fedor Dostoyevski.* Antígona *Aristóteles.* Los Nueve Libros de la Historia *Herodoto.* Esbozo de una serpiente. *Paul Valéry.*

Referencias en la obra de Lacan *16 El Amor cortés*

Los Cátaros *René Nelli.* Libro de los dos Principios *Juan de Lugio.* Consolamentum Acerca del Gay Saber *Gérard de Sède.* Trovadores Occitanos *Marcabrú y Arnaut Daniel.* Arnaldo Daniello *Dante Alighieri.* Minnesinger

Referencias en la obra de Lacan *17*

El juicio de un loco *Imaginería de Epinal.* Del Arte de conversar *Montaigne.* La verdad de parto *Baltasar Gracián.* Cogito *Descartes.* Rondels Stéphan Mallarmé. Noches Aticas *Aulo Gelio.*

Referencias en la obra de Lacan *18*

Erótica India. Epicuro y sus dioses *A. J. Festugière.* La propiedad es el robo *Pierre-Joseph Proudhon.* El Deseo atrapado por la cola *Pablo Picasso.* Leyes de Manú. Rig Veda. Himno de la Creación.

Referencias en la obra de Lacan *19*

Bocca di leone. Anfitrión *Plauto, Molière.* Santo Tomás *Gilbert K. Chesterton.* La vida nueva *Dante Alighieri.* Miedos *Anton Pávlovich Chéjov.* El loco por *Elsa Louis Aragon.*

Referencias en la obra de Lacan *20*

Grotescos *Francisco de Goya.* Ondina *Jean Giraudoux.*

Referencias en la obra de Lacan *21*

Eros y Psyché *Iacopo Zucchi, André Masson.* Carta sobre los ciegos... *Denis Diderot.* Un drama muy parisino *Alphonse Allais.* La gravedad y la gracia *Simone Weil.*

Ulises y el cíclope *Homero, Luciano.* El círculo de *Popilio Thodor Mommsen.* Historia de medio pollo.

Referencias en la obra de Lacan 22

La develación del falo. Heptamerón *Margarita de Navarra.* Alrededor del Heptamerón *Lucien Febvre.* Griselidis *Boccaccio.* Bundling *Stendhal.* Poemas *Catulo.*

Referencias en la obra de Lacan 23

Iconos. Dios ha muerto *Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche.* Si Dios ha muerto *Fedor Dostoievski.* El Misántropo *Molière.* De la naturaleza de las cosas *Lucrecio.* Las despiojadoras *Arthur Rimbaud.*

Referencias en la obra de Lacan 24

Naturaleza muerta holandesa *Osías Beert.* El hombre se divide en veintidós partes... *M. M. Griaule.* La naturaleza tiene horror al vacío *Blaise Pascal.* El manzano *John Galsworthy.* Artémis *Gérard de Nerval.*

Referencias en la obra de Lacan 25

La Virgen María y la serpiente. La más bella historia de amor *Abelardo, Eloísa.* La proposición particular y las pruebas de no-conclusividad en Aristóteles *Jacques Brunschwig.* Moesta et errabunda *Charles Baudelaire.*

Referencias en la obra de Lacan 26

El Gran Vidrio *Marcel Duchamp, André Breton, Octavio Paz.* Alcibíades *Plutarco.* Satiricón *Petronio.* Noches Aticas *Aulo Gelio.* Tratado de las sensaciones *Condillac.* La Ronda alrededor del Mundo *Paul Fort.*

Referencias en la obra de Lacan 27

Las manzanas *Paul Cézanne.* Dionisio *Sófocles, Homero, Heráclito.* Instituciones Oratorias *Quintiliano.* De las mujeres *Federico Nietzsche.* El duro deseo de durar *Paul Eluard.*

Indice de la colección por autor

Autor	Título	Vol.
Abelardo, Pedro	Historia de mis desventuras	25
Abelardo y Eloísa	Cartas de amor	25
Alighieri, Dante	Arnaldo Daniello	16
Alighieri, Dante	La Divina Comedia	5
Alighieri, Dante	La vida nueva	19
Allais, Alphonse	Un rajá que se aburre	3
Allais, Alphonse	Un drama muy parisino	21
Angelus Silesius	Peregrino Querubínico	28
Anónimo	Bocca di leone	19
Anónimo	Consolamentum	16
Anónimo	El rostro de Harpo Marx	12
Anónimo	Historia de medio pollo	21
Anónimo	Iconos (Cristo Triunfante de la bóveda de Dafnis-Mosaicos bizantinos)	23
Anónimo	La develación del falo	22
Anónimo	Leyes de Manu	18
Anónimo	Rig Veda (Himno de la creación. X)	18
Anónimo	Perfumed Garden	18
Apollinaire,Guillaume	Las tetas de Tiresias	8
Apollinaire, Guillaume	El Encantador pudriéndose	10
Apolodoro	El tonel de las Danaides	11
Apolodoro	Sobre Tiresias	8
Apuleyo	El Asno de Oro	1
Aragon, Louis	El Loco por Elsa	19
Arcimboldo	El Bibliotecario	5
Aristóteles	Tragedia	15
Aristóteles	Antígona	15

Aristóteles	Sobre la interpretación	28
Arnaut Daniel	Trovadores Occitanos	16
Aulo Gelio	Noches Aticas	17, 26
Baudelaire, Charles	Moesta et errabunda	25
Baudelaire	Yo soy el cuchillo y la herida	28
Beert, Osías	Naturaleza muerta holandesa	24
Bernini, Gian Lorenzo	Éxtasis de Santa Teresa	28
Bolk, Louis	La "humanización" del hombre	14
Borges, Jorge Luis	Acerca del Obispo John Wilkins	11
Boccaccio	Griselidis	22
Breton, André	El Amor Loco	6
Breton, André	El Gran Vidrio	26
Breton, André	La belleza será convulsiva o no será	14
Brunschwig, Jacques	La proposición particular y las pruebas de no-conclusividad en Aristóteles	25
Buffon, Conde de	Acerca del Estilo	14
Buffon, Conde de	Discurso ante la Academia	14
Caillois, Roger	Mimetismo y Psicastenia Legendaria	2
Calvino, Italo	La camisa del hombre contento	11
Caravaggio	Bacco	3
Caravaggio	El sacrificio de Isaac	11
Carpaccio	San Giorgio Combattente	2
Catulo	Poemas	22
Cézanne, Paul	Las manzanas	27
Chesterton, Gilbert K.	La verdadera vida de Santo Tomás	19
Chéjov, Anton Pávlovich	Miedos	19
Christophe	El axioma de M. Fenoulliard	1
Chuang-Tzu	El sueño de Chuang-Tzu	3
Cicerón, Marco Tulio	Sobre la naturaleza de los dioses	11
Colette	El niño y los sortilegios	6
Condillac	Tratado de las sensaciones	26
Degas, Edgard	Semíramis construyendo Babilonia	15
De Nerval, Gérard	Artémis	24

De Sède, Gérard	Acerca del Gay Saber	16
Descartes, René	Cogito	17
Diderot, Denis	Carta sobre los ciegos...	21
Donne, John	El Extasis	14
Dostoievski, Fedor	Diario de un escritor	15
Dostoievski, Fedor	Si Dios ha muerto	23
Duchamp, Marcel	El Gran Vidrio	26
Eliot, T. S.	El sermón del fuego	8
Eluard, Paul	Los pequeños justos	3
Eluard, Paul	El duro deseo de durar	27
Eurípides	Hécuba	1
Febvre, Lucien	Alrededor del Heptamerón	22
Festugière, A. J.	Epicuro y sus dioses	18
Fort, Paul	La Ronda alrededor del Mundo	26
Galsworthy, John	El manzano	24
Garzo, Maite	Acerca del Manuscrito de Manesse	16
Giraudoux, Jean	Ondina	20
Goethe	Fausto	6
Goya, Francisco de	El sueño de la razón produce monstruos	9
Goya, Francisco de	Grotescos	20
Gracián, Baltasar	La verdad de parto	17
Griaule, M. M.	El hombre se divide en...	24
Harundsu	Estampa japonesa	6
Heidegger, Martin	Dios ha muerto	23
Heidegger, Martin	Lo Bello	1
Heidegger, Martin	La Cosa	2
Heine, Heinrich	Cuadros de viaje	9
Heráclito	El Oráculo de Delfos	12
Heráclito	Dionisio	27
Herodoto	Los nueve libros de la Historia	15
Hérault de Séchelles	Viaje a Montbard	14
Hesíodo	Mito de Pandora	6
Hesíodo	Sobre Tiresias	8

Homero	Ulises y el cíclope	21
Homero	Dionisio	27
Horacio	El tonel de las Danaides	11
Hugo, Víctor	Booz Endormi	2
Imaginería de Epinal	El juicio de un loco	17
Jarry, Alfred	Ubú Rey	7
Jones, Ernest	Temor, culpa y odio	7
Juan de Lugio	Libro de los dos Principios	16
Kant, Immanuel	Ensayo sobre las magnitudes negativas	9
Lagache, Daniel	El Psicoanálisis y la Estructura de la Personalidad	5
La Rochefoucauld	Máximas y Sentencias	12
Lessing, Gotthold Efraim	Laocoonte	3
Longo	Dafnis y Cloe, I	2
Longo	Dafnis y Cloe, II	3
Luciano de Samosata	El tonel de las Danaides	11
Luciano de Samosata	Diálogos de los muertos	8
Luciano de Samosata	Ulises y el cíclope	21
Lucrecio	De la naturaleza de las cosas	23
Lutero, Martin	Por medio de la ley...	2
Lutero, Martin	La voluntad determinada	4
Macé, Jean	La mitad de pollo	21
Magritte, René	La Condición Humana	14
Mandeville, Bernard	La Fábula de las abejas	13
Manesse, Manuscrito de	Minnesinger	16
Margarita de Navarra	Heptamerón	22
Masson, André	Eros y Psyché	21
Mauss, Marcel	Teoría general de la Magia	12
Meng-Tsé	El libro de Mencio	7
Merleau-Ponty, Maurice	Signos	13
Montaigne	Del arte de conversar	17
Mallarmé, Stéphan	Rondels	17
Molière	Anfitrión	19

Molière	El Misántropo	23
Mommsen, Theodor	El círculo de Popilio	21
Munch, Edvard	El grito	7
Nelli, René	Los Cátaros	16
Nerval, Gérard de	Artémis	26
Nietzsche, Friedrich	Antes del nacimiento del sol	4
Nietzsche, Friedrich	Dios ha muerto	23
Nietzsche, Friedrich	De las mujeres	27
Ovidio	El tonel de las Danaides	11
Ovidio	Las Metamorfosis	8
Palladio, Andrea	Teatro Olímpico	4
Pascal, Blaise	Pensamientos	3
Pascal, Blaise	Discurso acerca de las pasiones del amor	7
Pascal, Blaise	La naturaleza tiene horror al vacío	24
Paz, Octavio	El Gran Vidrio	26
Petit Eugène		28
Petronio	Satiricón	26
Picasso, Pablo	El Deseo atrapado por la cola	18
Picasso, Pablo	No busco, encuentro	4, 5
Plauto	Anfitrión	19
Plutarco	Alcibíades	26
Pobers, M.	Acerca del Obispo John Wilkins	11
Poitiers, Guillaume de	Tres poemas	9
Prévert, Jacques	Pater Noster	4
Prévert, Jacques	La Pesca de la Ballena	5
Proudhon, Pierre-Joseph	La propiedad es el robo	18
Proust, Marcel	El mito de Albertina	9
Quincey, Thomas de	El asesinato considerado como una de las bellas artes	4
Quintiliano	Instituciones Oratorias	27
Rabelais, François	Apólogo de las palabras heladas	9
Rabelais, François	Gargantúa	13
Rimbaud, Arthur	A una razón	1

Rimbaud, Arthur	Las despiojadoras	23
Sade, Marqués de	Sistema del Papa Pio VI	1
San Juan de la Cruz	Noche oscura	6
San Pablo	Epístola a los Romanos	2
Sartre, Jean-Paul	La Mirada	11
Séchelles, Hérault de	Viaje a Montbard	14
Sófocles	Dionisio	27
Stendhal	Bundling	22
Terencio	Aquel que se castiga él mismo	28
Tiépolo, Juan Bautista	La Inmaculada Concepción	25
Tito Livio	Apólogo de Menenio Agripa	11
Tito Livio	Matronas procesadas por envenenamiento	28
Tola, Fernando	Erótica india	18
Valéry, Paul	Esbozo de una serpiente	15
Vatsyayana Mallinaga	Kama Sutra	18
Virgilio	La Eneida	5
Voltaire		28
Weil, Simone	La gravedad y la gracia	21
Wordsworth, William	Odas	7
Zucchi, Iacopo	Eros y Psyché	21
Zurbarán	Santa Agata, Santa Lucía	13

Se terminó de imprimir en Gráfica LAF s.r.l., Loyola 1654, Buenos Aires.
Octubre de 2000.

Éxtasis de Santa Teresa *Gian Lorenzo Bernini*
Peregrino Querubínico *Angelus Silesius*
Sobre la interpretación *Aristóteles*
Matronas procesadas por envenenamiento *Tito Livio, Voltaire, Eugène Petit*
Aquel que se castiga él mismo *Terencio*
Yo soy el cuchillo y la herida *Baudelaire*

ISSN 1514-0768

FUNDACION DEL CAMPO FREUDIANO EN LA ARGENTINA