

# Som per mirar (I)

Estudis de filologia grega  
oferts a Carles Miralles

EDICIÓ A CURA DE  
Eulàlia Vintró, Francesca Mestre,  
Pilar Gómez



**B** Universitat de Barcelona

**Publicacions i Edicions**

Som per mirar

Contingut: 1. Estudis de filologia grega oferts a Carles Miralles / edició a cura de: Eulàlia Vintró, Francesca Mestre, Pilar Gómez ; 2. Estudis de literatura i crítica oferts a Carles Miralles / edició a cura de: Montserrat Jufresa, Carles Garriga, Eulàlia Miralles

ISBN 978-84-475-3814-0 (v. 1)

ISBN 978-84-475-3815-7 (v. 2)

ISBN 978-84-475-3871-3 (o. c.)

I. Miralles, Carles, 1944- II. Vintró, Eulàlia, 1945-  
ed. III. Mestre, Francesca, ed. IV. Gómez i Cardó,  
Pilar, ed. V. Jufresa, Montserrat, ed. VI. Garriga,  
Carles, 1954-, ed. VII. Miralles, Eulàlia, ed.

1. Filologia 2. Filologia grega 3. Homenatges

---

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Adolf Florensa, s/n

08028 Barcelona

Tel.: 934 035 430

Fax: 934 035 531

[www.publicacions.ub.edu](http://www.publicacions.ub.edu)

[comercial.edicions@ub.edu](mailto:comercial.edicions@ub.edu)

ISBN (v. 1)

978-84-475-3814-0

ISBN (o. c.)

978-84-475-3871-3

DIPÒSIT LEGAL

B-18.047-2014

IMPRESSIÓ I REL·LIGAT

Gráficas Rey



L'edició dels dos volums d'homenatge a Carles Miralles ha estat possible gràcies a l'ajut del Rectorat de la Universitat de Barcelona i de la Facultat de Filologia, així com de l'Institut d'Estudis Catalans.

## Índex

<i>Pròleg / Preface</i> . . . . .	9
PIERRE JUDET DE LA COMBE, Début du chant II de l' <i>Illiade</i> (1-483). Vers une traduction . . . . .	15
RICCARDO DI DONATO, Immagini del primo sacrificio a Pilo. Una lettura di <i>Odissea</i> III, 1-66. . . . .	31
DIEGO LANZA, Esiodo, Perse e Zeus . . . . .	47
CLAUDE CALAME, Le <i>je/nous</i> mélique dans la tempête énonciative : d'Alcman à Sappho en passant par Archiloque . . . . .	79
ESTEBAN CALDERÓN DORDA, La piedad teognídea . . . . .	97
ALEX F. GARVIE, Sunshine over the Strymon . . . . .	111
ENRICO MEDDA, «Il prezzo di altre morti». Problemi interpretativi e funzione drammatica di Aesch. <i>Agam.</i> 1331-1342 . . . . .	141
VITTORIO CITTI, Aesch. <i>Suppl.</i> 524 ss. . . . .	169
LIANA LOMIENTO, Eschilo, <i>Supplici</i> , 1018-1073. Struttura lirica e drammaturgia . . . . .	197
JOSÉ GUILLERMO MONTES CALA, De Aristóteles a los poetas-filólogos helenísticos: reflexiones poetológicas en torno a la concepción cíclica de la poesía . . . . .	219
ANA MARÍA GONZÁLEZ DE TOBIA, ¿Cómo y cuándo definieron los antiguos griegos la épica como género? . . . . .	247
ALAIN BALLABRIGA, Défilés phalliques et railleries rituelles. À propos d'Athénée, <i>Banquet des savants</i> XIV, 622 b-d . . . . .	263
ANGELO CASANOVA, Rilievi sulle citazioni di Euripide in Plutarco . . . . .	281
SUZANNE SAÏD, Delphes dans les dialogues delphiques. . . . .	299
EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, Yambos y coliambos en un hechizo erótico (SM n.º 42) . . . . .	325



## *La piedad teognídea\**

ESTEBAN CALDERÓN DORDA

ABSTRACT: Theognidean Piety. Theognis is an excellent testimony of the Archaic Era for the study of Greek religion. In this study, we will analyse his poetry at the conceptual level, but above all, at the terminological level where we can see his lexical contribution to the sense of Greek piety in that time period.

KEYWORDS: elegy – Theognis – religion

Teognis es un magnífico representante del período arcaico, amén de habernos legado un *corpus* poético bastante amplio en comparación con otros poetas de su época.<sup>1</sup> Sus elegías nos ofrecen unos breves pero interesantes pasajes de cara a extraer algunas conclusiones sobre la religión contemporánea. Incomprendiblemente no ha sido tenido en cuenta por los historiadores de la religión griega. Des Places, que aborda el estudio sistemático por autores, despacha a Teognis, junto a Tirteo y Solón, con estas palabras: «apportent peu à l'histoire du sentiment religieux».<sup>2</sup> Lo habitual ha sido considerarlo como un simple continuador de las ideas religiosas de Homero.<sup>3</sup> Como es natural, algún aspecto de la religión teognídea ha sido ya abordado,<sup>4</sup> pero en estas páginas quisiera centrarme fundamentalmente en el estudio del léxico que define a la piedad griega y su contexto, y demostrar que el *homo religiosus* del

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI-2011-26405: Estudio sobre el vocabulario religioso griego.

1. Para la cuestión cronológica, vid. recientemente CALDERÓN DORDA 2010: 13-17 y SUÁREZ DE LA TORRE 2012: 148-151.

2. DES PLACES 1969: 180. Lo mismo sucede, por ejemplo, con BURKERT 2007 en las páginas dedicadas a la terminología religiosa.

3. Por ejemplo, ROHDE 1973: 437-441. Cf. también GARCÍA LÓPEZ 1975: 189.

4. Cf. GARZYA 1989.

*corpus* teognídeo presenta unos rasgos originales, que se afianzarán y consagrará en otros autores.

Con todo, es preciso hacer primero algunas reflexiones acerca del pensamiento religioso que hallamos en el *corpus* teognídeo, singularmente en lo tocante a la representación de las deidades. En este sentido, hay que indicar que la noción impersonal de divinidad es expresada de manera ordinaria por el plural θεοί, aunque también se recurre a ἀθάνατοι o μάκαρες; igualmente utiliza el elegíaco el singular θεός con un valor unas veces genérico y otras más preciso.<sup>5</sup> A los designios de estos θεοί nadie puede escapar (vv. 1033-1036) y de ellos proceden los bienes y los males (vv. 171-172), lo que nos conduce a la definición tradicional de religión, según la cual ésta se sustancia en un sentimiento de total dependencia de la divinidad.<sup>6</sup> Teognis exculpa, en última instancia, al hombre de su culpabilidad, ya que los dioses son los dispensadores de todo (vv. 133-134):

οὐδεῖς, Κύρν', ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός,  
ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων·

El hombre, en su limitación, está imposibilitado (χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης, v. 140) para lograr el éxito en todas sus empresas e iniciativas; los planes del hombre son μάταια (v. 141), mientras que los dioses llevan a término todo κατὰ σφέτερον ... νόον (v. 142),<sup>7</sup> una imagen pesimista acerca de la debilidad humana y de la impotencia del hombre para decidir su destino y comprender la vida. Esta χαλεπή ἀμηχανίη, esta indefensión humana, es también consecuencia de la crisis económica del siglo VII y su secuela de conflictos políticos, que desembocaron en la sangrienta lucha de clases del siglo VI.<sup>8</sup> Sin embargo, esta doctrina entra en contradicción con lo dicho por el propio Teognis en los vv. 833-836, donde los dioses son descargados de toda responsabilidad.

Pero Teognis también conocía otras potencias superiores capaces de ejercer su influencia sobre los individuos de manera similar a los dioses (vv. 165-166, 403-404): se trata de los δαίμονες, si bien el *corpus* teognídeo nos ofrece una percepción lejana de la concepción homérica y hesiódica de los démones

5. Cf. GARZYA 1989: 285.

6. Cf. BURKERT 2009: 145-146.

7. Igual idea en los vv. 617-618 y ya antes en *Od.* 18.328.

8. Cf. MELERO BELLIDO 1978: 95.

como intermediarios entre el cielo y la tierra, entre los dioses y los hombres. Por otra parte, son bastante numerosas las divinidades personales y las personificaciones que se evocan en la colección de elegías: Apolo, Ártemis, los Dioscuros, Riqueza, Pudor..., pero el fondo religioso de estas evocaciones casi siempre es mínimo. En un plano bastante diferente está Zeus, que no solamente es traído a colación en una veintena de lugares, sino que también es concebido como una clara representación del poder divino por excelencia, su percepción es la de una idea abstracta de lo divino y de lo sagrado. El Zeus que propone Teognis es omnipotente (vv. 373-374, 591-592) y, por tanto, responsable último de distribuir la riqueza y la pobreza (vv. 156-157) y de enviar la ἄτη a los hombres como castigo (vv. 231-232); pero también lo presenta como el protector de la ciudad (vv. 757-758).<sup>9</sup> Se observa, pues, un proceso de moralización en el concepto de ἄτη, a partir del cual la especulación religiosa ha convertido esta noción en un engaño deliberado de los dioses, que arrastra al individuo a nuevos errores y finalmente a su propia ruina.<sup>10</sup> En Esquilo la idea de ἄτη será ya fruto de una reflexión religiosa. En definitiva, hasta aquí Teognis nos presenta una visión protoarcaica de un orden superior garantizado por los dioses olímpicos; será en las plegarias a los dioses, sobre todo a Zeus, donde arraigarán las enseñanzas del poeta moralista.

Por otra parte, también es posible observar la actitud religiosa de los hombres frente a este modelo de divinidad y se pone en evidencia que todo mortal respetuoso con la divinidad conocía el sistema de valores que los dioses comportaban. También Jenófanes (fr. 1.24 W.) aconseja que se guarde consideración (προμήθεια) para con los dioses. Actuar de manera contraria constituiría un intolerable ejercicio de ὕβρις en quienes tratan de llevar una vida honesta (cf. vv. 151-152). La ὕβρις es más propia de los malvados (vv. 44-45). La ὕβρις, como arrogancia, es el producto del exceso de éxito, que conduce a una sociedad especial, a una autocomplacencia (κόρος). Dodds definió la sociedad del siglo VI a. C. como la «cultura de la vergüenza» y la «cultura de la culpabilidad»,<sup>11</sup> y, en este sentido, la colección de γνῶμαι de Teognis supone un buen elenco de recomendaciones para el joven Cirno, que inicia su difícil andadura en esa sociedad.

9. También Apolo es citado como protector de la ciudad (vv. 781-782). Cf. GRONINGEN 1966: 293.

10. Cf. MELERO BELLIDO 1978: 97.

11. DODDS 1994: 39.

La colección de elegías comienza con una serie de cuatro invocaciones bajo la forma de himnos proemiales.<sup>12</sup> La primera y la segunda están dirigidas a Apolo (vv. 1-4 y 5-10), la tercera a Ártemis (vv. 11-14) y la cuarta a las Musas y a las Gracias (vv. 15-18).<sup>13</sup> De especial interés son la primera y la tercera, que mantienen la estructura típica de la plegaria: llamada a la divinidad, designada por los epítetos canónicos, méritos por los que el suplicante eleva su plegaria y formulación de la petición. Es el esquema habitual de la εὐχή homérica, como la que Crises dirige a Apolo en el canto 1 de la *Ilíada* (vv. 37 ss.), basada en el *do ut des*. Se puede ver otra oración a Apolo en los vv. 773-782 para solicitar la protección de Mégara o, en fin, en los vv. 1087-1090 a los Dioscuros, entre otros pasajes, algunos de ellos con un cierto matiz irónico y que representarían más una ficción literaria que la religiosidad del poeta. En cuanto a la cuarta plegaria, las Musas y las Gracias, celebradas como hijas de Zeus (κοῦραι Διός), aparecen asociadas en un único coro, novedad que no se halla en la épica.

En otros ámbitos también pueden observarse en sus relaciones con la divinidad los sentimientos contradictorios del aristócrata Teognis. Es el caso de la desconfianza que manifiesta cuando los dioses no desvelan sus designios (vv. 381-382), aunque en ocasiones no tenga otro camino que dejarse llevar por la resignación y la impotencia ante la voluntad divina (vv. 1033-1036). Es, en definitiva, la fragilidad del ser humano ante la incertidumbre del destino marcado por los dioses (vv. 1075-1078). Pero es que, además, esa desconfianza puede conducir a un tono de rebeldía y de vehemencia, como en la plegaria (vv. 373-380) donde Teognis se dirige a Zeus con un familiar Ζεῦ φίλε<sup>14</sup> para, después de repasar las imponentes cualidades que adornan a la divinidad, introducir luego una agria reflexión por la ausencia de discriminación que el dios hace entre los ἀλιτροί (los que ofenden a los dioses ya en Homero)<sup>15</sup> y los δίκαιοι (vv. 377-378), donde el poeta llega a calificar la actuación de Zeus con un impertinente τολυμᾶ: otorgar el mismo destino a los malvados y a los justos. Esta postura también la observamos en los vv. 743-752 por considerar que los dioses permiten que a veces el culpable salga indemne y que, sin embargo, sea otro el que sufra la desgracia. En el espíritu aristócrata de Teognis suena

12. Cf. CALAME 2012: 63-67.

13. Sobre algunos pormenores de estos himnos, puede verse GRONINGEN 1966: 10-18.

14. Otros ejemplos de este giro familiar en poesía en BURKERT 2007: 364.

15. BURKERT 2007: 365.



como un aldabonazo que haya quienes no paguen por sus crímenes y que, además, no respeten para nada a los dioses (θεῶν μηδὲν ὀπιζόμενος, v. 734). Este carácter un tanto «contestatorio» de algunas plegarias de Teognis se puede observar todavía en otra elegía (vv. 731-742, repetido en el v. 1148), donde el poeta no entiende cómo es posible que sean los hijos quienes tengan que pagar las culpas de sus progenitores. Se puede observar en Teognis —como también en Simónides o Solón— una idea de hostilidad divina; la divinidad es concebida como un poder y sabiduría dominantes, que mantienen al hombre en una situación de abatimiento.<sup>16</sup> En el marco de la religión tradicional, esta es aceptada como un sistema de rangos, lo que implica dependencia, subordinación, y la divinidad representa poder y, por lo tanto, exigencia de veneración.<sup>17</sup> Es un problema antiguo que arranca con la reflexión sobre la existencia del mal en el mundo: ¿debe recibir el malvado el mismo trato que el justo de parte de los dioses? Para algunos poetas el castigo del malvado hallará continuación en su descendencia, como atestigua Teognis, al igual que Solón o Esquilo. En cualquier caso, se puede reconocer en los versos del megarenses una línea de maduración compleja relativa a la ética del γένος y a las quejas contra el castigo de los descendientes que llegará hasta la obra dramática de Eurípides.

Por otra parte, la idea de la justicia constituye uno de los bienes más preciados en el pensamiento teognídeo. Para nuestro poeta la justicia, como cualidad moral, es la probidad absoluta (vv. 145-146, 197-198), pero también imparcialidad escrupulosa (vv. 331-332) y ser benefactor (vv. 547-578), es decir, los rasgos propios de un hombre irreprochable, un hombre de bien (vv. 147-148). Por el contrario, hay que cuidarse del discurso sinuoso (σκολιὸς λόγος, v. 1147) de los hombres injustos. Su idea de la justicia es estrictamente distributiva, incluso reivindicativa (vv. 337-340, 343-344). Con este concepto Teognis trasciende el plano humano, ya que el poeta llega a echar en cara al rey del Olimpo su comportamiento inicuo, que llega a exasperar al poeta moralista (vv. 373-380, 743-752). Es posible que su crítica de la religión olímpica, como actitud novedosa, pueda beber en Jenófanes. Esto nos lleva de la mano a introducirnos más aún en el fenómeno religioso como una faceta fundamental de la poesía del megarenses.

16. Cf. MELERO BELLIDO 1978: 95.

17. Cf. BURKERT 2009: 146-148. Cf. *Thgn.* 373-380.

Centrándonos en el aspecto terminológico,<sup>18</sup> hay que empezar diciendo que en Teognis aparecen por vez primera εὐσεβής, εὐσέβεια y εὐσεβεῖν, o, por lo menos, es la primera vez que están atestiguados. Concretamente en los vv. 1135-1150, así como en otros dos pasajes más breves, vv. 145-146 y 1179-1180, encontramos los términos εὐσεβής, εὐσεβία, εὐσεβεῖν y ἀσεβής.

La elegía de los vv. 1135-1150 recoge una buena parte del pensamiento religioso de Teognis, a nivel conceptual y léxico con presencia de conceptos divinizados. En el v. 1140 hallamos el verbo ἄζεται, que en Homero se aplica al temor religioso inspirado por los dioses.<sup>19</sup> Ya señaló Burkert que «la religión tiene que ver con el miedo».<sup>20</sup> El respeto a los dioses está vinculado a la existencia de los hombres εὐσεβεῖς, que Teognis echa de menos en su época: sus contemporáneos, por el contrario, se caracterizan por no reconocer ni los preceptos morales y religiosos (θέμιστες)<sup>21</sup> ni la piedad (εὐσεβία, variante poética por εὐσέβεια) (vv. 1141-1142). Aquí las θέμιστες designan el conjunto de prescripciones inspiradas por los dioses,<sup>22</sup> mientras que εὐσεβία se refiere directamente a la piedad e implica un reconocimiento de subordinación a la voluntad divina. Es decir, θέμιστες y εὐσεβία son los dos elementos de un modo de vida perdido de los hombres εὐσεβεῖς. El consejo de Teognis es diáfano y determinante: mientras estén en esta vida, que esta discurra por unos cauces de piedad (εὐσεβεῖν) (v. 1144), perseverando en la Esperanza, orando a los dioses y realizando los sacrificios pertinentes. En este caso εὐσεβεῖν viene precisado por περὶ θεοῦς y los vv. 1145-1146, a continuación, indican el contenido y la naturaleza de esta piedad: la oración y los sacrificios, εὔχεσθαι y θύειν. Ambos verbos precisan las prácticas piadosas que definen al hombre εὐσεβής. Y el elegíaco receta una fórmula magistral: prevenirse de los hombres injustos (ἄδικοι), que no respetan en absoluto a los dioses (vv. 1147-1148) y que codician los bienes ajenos; de nuevo se pone de relieve la conexión entre el respeto a la justicia y el respeto a los dioses a través de la relación entre los ἄδικοι ἄνδρες y οὐκ ὀπιζόμενοι: el comportamiento

18. GARZYA 1989 prescinde de este aspecto, que creemos fundamental.

19. Cf. GRONINGEN 1966: 113, a propósito del v. 280.

20. BURKERT 2007: 362.

21. Zeus, en su omnisciencia, contempla todas las acciones de los hombres: las λεωργά y las θεμιστά (Archil. fr. 177 W.).

22. Cf. BENVÉNISTE 1969: 103-105.

religioso y el social se confunden bajo el término ἄδικος.<sup>23</sup> Antes al contrario, Teognis ensalza al justo, porque su conducta se traduce en εὐεργεσίη (vv. 547-548).

Como se puede observar, aparecen vinculados los conceptos de piedad y de justicia, en este último caso en versión negativa, idea en la que insiste en otro dístico (vv. 145-146):

βούλεο δ' εὐσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν  
ἢ πλουτεῖν ἀδίκως χρήματα πασάμενος.

Aquí Teognis opone εὐσεβεῖν a πλουτεῖν ἀδίκως; en este caso el poeta abomina de la riqueza injusta,<sup>24</sup> pero esta ἀδικία se puede extender al resto de ámbitos, por cuanto que el acento debe ponerse en el perjuicio ocasionado para alcanzar tales riquezas injustas. Por el contrario, lo deseable es que Zeus envíe la riqueza acompañada de la justicia (v. 197), frente al que la adquiere ἀδίκως y πὰρ τὸ δίκαιον (vv. 199-200). En los vv. 145-148 se constata la estrecha relación entre δίκη y εὐσέβεια mediante la exposición de dos modos de vida opuestos: el del hombre εὐσεβής y el del hombre ἄδικος;<sup>25</sup> el primero opta por la pobreza, mientras que el segundo lo hace por la riqueza injustamente adquirida. Para el noble, entre los valores que aprecia, está la piedad, de manera que es preferible vivir piadosamente (εὐσεβεῖν)<sup>26</sup> y con estrecheces económicas, antes que en la opulencia pero con unos bienes adquiridos de forma injusta (ἀδίκως). Por cierto, es en este contexto de Teognis donde por primera vez aparece atestiguada en la lengua griega la palabra δικαιοσύνη (v. 147) como concepto moral. No en vano dice Teognis que κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον «lo más hermoso es la justicia» (v. 255).<sup>27</sup> En el megarense se da una cierta sino-

23. Cf. BRUIT ZAIDMAN 2001: 108.

24. Sobre el enriquecimiento justo e injusto, cf. vv. 747-752 y 1153-1154.

25. Como ha señalado GERNET 1917: 70, «le terme *adikein* est souvent associé à celui d'*asebein* ("être impie") ou, en général, à l'idée d'impiété, mais de telle sorte que, visiblement, les deux notions sont l'envers l'une de l'autre».

26. Este es el único pasaje en el que GRONINGEN 1966: 58, autor de un meritorio comentario, admite un significado religioso para el verbo εὐσεβεῖν, pues considera que ni este verbo ni los términos con él emparentados aportan nada sobre los dioses y la religión en Teognis. Es evidente que no puedo compartir esta opinión.

27. El elegíaco reproduce el llamado epigrama de Delos, inscripción que Aristóteles (*EN* 1099a25) vio inscrita en el propileo del templo de Leto en Delos y que considera anónima;

nimia entre «virtud» y «justicia», lo que constituye también una novedad en el pensamiento heleno. Para la moral teognídea Πίστις, Χάρις, Σωφροσύνη y Δίκη son los conceptos divinizados que resumen la idea de piedad que debe asumir el hombre de bien; solamente Ἐλπίς es la última divinidad benéfica que queda en la tierra, frente a la versión tradicional hesiódica (*Op.* 96 ss.), según la cual Ἐλπίς queda en el tonel de Zeus cuando escapan los males. En consecuencia, el progresivo deterioro de la clase, a la que el poeta representa, no es solo una creciente pérdida de poder de la clase aristocrática en favor de quienes incurrían en la ἀσεβεία, sino también la desaparición de los εὐσεβεῖς ἄνδρες (vv. 1135-1142). Los vv. 1139-1140 evocan las consecuencias de la partida de Σωφροσύνη,<sup>28</sup> letal para la *polis*.

También es Teognis el primer testimonio del adjetivo ἀσεβής (vv. 1179-1180):

Κύρνε, θεοὺς αἰδοῦ καὶ δεΐδιθι· τοῦτο γὰρ ἄνδρα  
εἴργει μήθ' ἔρδειν μήτε λέγειν ἀσεβῆ.

En este caso el concepto de εὐσεβεία se puede analizar en un contexto negativo a través de este adjetivo. Se da la circunstancia, además, de que aparece el verbo αἰδεῖσθαι, que refuerza el concepto de εὐσεβεία: el respeto a los dioses (αἰδώς), junto con el temor, previenen al hombre de hacer o decir cosas impías (ἀσεβῆ), cosas contrarias a τὸ σέβας. En otras palabras: es objeto de αἰδώς aquello que es constitutivo de εὐσεβεία. El verbo αἰδεῖσθαι significa «tener αἰδώς» y, por tanto, ser merecedor de ese respeto. Esa αἰδώς disuade a los hombres de cometer τὰ ἀσεβῆ, es la misma que incita a los hombres a respetar al huésped y al suplicante.<sup>29</sup> Con todo, αἰδώς es un sentimiento menos claramente definido, es una veneración, un respeto que, según las circunstancias,

---

en otro lugar (*EE* 1214a3) el peripatético repite la inscripción, pero con una redacción diferente.

28. En los *Siete contra Tebas* 610 Anfiarao es definido como σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβῆς ἄνθρωπος. Vemos que los conceptos se van repitiendo y asentando. La σωφροσύνη tiene un fuerte componente social, cf. PORUBJAK 2013.

29. Los ejemplos son abundantes desde Homero, cf. RUDHARDT 2001. Por ejemplo, en Esquilo (*A.* 362-366) leemos: Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι | τὸν τάδε πράξαντ', ἐπ' Ἀλεξάνδρω | τείνοντα πάλαι τόζον, ὅπως ἄν | μήτε πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστρον | βέλος ἠλίθιον σκήψειεν. Es un célebre canto al αἰδώς de Zeus soberano, que castiga a Paris por haber violado las leyes de la hospitalidad. Cf. *Thgn.* 521-522, 793-794.

puede encontrar varias formas de expresión.<sup>30</sup> En el v. 938 hallamos αἰδώς en unión de δίκη, pero sobre la vinculación de este último término con la piedad volveré a continuación. Está constatado que los dioses son un objeto privilegiado de αἰδώς, son objeto de una consideración particular, de ahí que la construcción del tipo θεοὺς αἰδεῖσθαι sea común.<sup>31</sup> Obsérvese también la presencia del verbo δαίδειν (v. 1179) y que αἰδεῖσθαι se construye a menudo como los verbos de temor. En efecto, con frecuencia va asociado αἰδώς al temor o a la piedad, pero diferente del uno y de la otra;<sup>32</sup> representa una actitud de respeto mezclado con temor hacia lo sagrado, un temor reverencial.

El adjetivo ὄσιος se encuentra en Teognis también por primera vez (vv. 131-132):

οὐδὲν ἐν ἀνθρώποισι πατρὸς καὶ μητρὸς ἄμεινον  
ἔπλεθ', ὄσιος ὄσιη, Κύρνε, μέμηλε δίκη.

Esa ὄσιη δίκη está relacionada, unos versos más abajo (vv. 143-144), con el respeto al ξεῖνος y al ἰκέτης, a los que no se debe engañar, ya que es algo que no pasa desapercibido, que no puede ser ocultado a la divinidad que todo lo ve. Sabemos, además, que existía la advocación de Zeus como Ἰκέσιος y como Ξεῖνιος; los suplicantes y los huéspedes son una competencia específica de Zeus<sup>33</sup> y aspecto nuclear en el pensamiento religioso griego ya consolidado en Teognis. En consecuencia, el ὄσιος es el que vive de acuerdo con las leyes religiosas y también con los preceptos morales relativos a los hombres, lo que define el comportamiento humano dentro de un marco divino. La relación entre este dístico y el anterior es evidente estilísticamente, ya que οὐδὲν (v. 131), οὐδεῖς (v. 133) y οὐδεῖς (v. 143) presentan la identidad de la juntura y son probablemente la razón de la yuxtaposición gnomológica de las tres elegías que hay entre los vv. 131-144.

30. Cf. RUDHARDT 2001: 10.

31. Cf. RUDHARDT 2001: 15. CAIRNS 1993: 99-100, 124-125, 159, 1162-1163, 207-214, ha estudiado también la relación entre αἰδώς y τιμή.

32. Discrepo de BOLKESTEIN 1936: 9, que no ve aquí valor religioso. También conviene recordar que en las *Euménides* 689 ss. φόβος y σέβας se bastan para que el hombre se abstenga de cometer injusticia.

33. Zeus es el protector de los extranjeros y de los suplicantes ya en Homero *Od.* 9.270 s., y en Hesíodo *Op.* 327 ss. Cf. NILSSON 1955: 419-421.

Bolkestein, en un análisis demasiado simplista,<sup>34</sup> piensa que la expresión *ὄσις δίκη* tiene un carácter moral y no religioso; sin embargo, el contexto y otros autores, como Esquilo, abundan en el mismo pensamiento con una intención claramente religiosa. La justicia (*δίκη*) es *ἰθείη* porque procede de los inmortales (v. 330). Lo moral y lo religioso van indisolublemente unidos en Teognis, como lo están en otros autores de la época.<sup>35</sup> De hecho, en *Od.* 16.421-423 hallamos el sustantivo *ὄσις* («ley divina») con negación para subrayar el carácter no piadoso de maltratar a un *ἰκέτης*, que está siempre bajo la protección particular de los dioses. De esta manera, se puede constatar que, de una manera general, *ὄσιος* es aquel que observa la *ὄσις*.<sup>36</sup> La misma expresión *ὄσις δίκη* la encontramos en Eurípides (*Or.* 500-503), reconociendo que esa habría sido la conducta piadosa en caso de que se hubiese enviado al exilio a Clitemestra, en lugar de haberla matado, como hizo Orestes.<sup>37</sup>

El *ὄσιος* es el que ha cumplido sus deberes frente a los dioses de una manera escrupulosa: *dedit deo quae sunt dei*.<sup>38</sup> La expresión *ὄσις δίκη* es relevante y aparentemente intencionada, ya que numerosos textos establecen relación entre *ὄσιος* y *δίκαιος*, si bien el segundo de los términos tiene una resonancia laica, frente al primero, que está inseparablemente unido a una concepción religiosa. En Platón encontraremos la fórmula *τὰ ὄσια καὶ τὰ δίκαια*,<sup>39</sup> que implica la totalidad de los deberes de orden religioso y social, y se convierte en un lugar común tanto en los peripatéticos como en los estoicos.<sup>40</sup>

Solón no conocía *εὐσεβής* y sus derivados, pero, al igual que en Hesíodo, *δίκη*, colocada bajo el signo de Zeus, es la respuesta a *ὑβρις* y a *ἄδικος* (fr. 13.9-13 W.). Por eso, en la época arcaica Zeus es fuente de dones, pero también juez justo, que castiga el pecado de *ὑβρις*.<sup>41</sup> Si bien las prácticas concretas de la piedad no son explicitadas, en Solón las relaciones entre los hombres y los dioses exigen de manera diáfana el respeto a la justicia, de la cual es Zeus la fuerza vengadora en contra de la violencia (*ὑβρις*) y de la injusticia (*ἄδικα*

34. BOLKESTEIN 1936: 10.

35. Cf. MELERO BELLIDO 1978: 96.

36. Dice FOCIO s.u. *ὄσιος λέγεται δὲ καὶ τὸ δίκαιον ὄσιον*.

37. Sobre *ὄσιος*, *δίκαιος* y *δικαιοσύνη*, cf. VALK 1941.

38. VALK 1951: 417.

39. R. 301d; Lg. 663d; Grg. 507b.

40. Cf. JEANMAIRE 1945: 69.

41. Cf. DODDS 1994: 57. Vid. NAGY 1984: 257-278 y PAPA-KONSTANTINOU 2004: 8-11.

ἔργα).<sup>42</sup> En el caso de Teognis, ya se ha visto que Zeus es el garante de δίκη, un instrumento de la justicia,<sup>43</sup> de ahí que la piedad se entienda como un comportamiento justo para con los dioses, ya sea a través de la conducta social entre los hombres, ya sea mediante el respeto a los dioses.<sup>44</sup>

En conclusión, las elegías de Teognis nos muestran, desde el punto de vista religioso, a un individuo a la vez pesimista y sin prejuicios, escéptico y clarividente, que trata de hacer honor a su linaje. Hemos observado que los términos que con el correr de los años definirán el concepto de piedad entre los griegos, están ausentes en autores anteriores a Teognis. La aparición por vez primera de εὐσεβής y de los términos ligados a este adjetivo, así como la oposición εὐσεβής / ἄσεβής, es sintomática del nacimiento de un nuevo concepto que vincula el respeto a los dioses y la justicia, integrando la noción social con la religiosa. En este sentido, no es casualidad que el término ὄσιος, que también aparece (en femenino) por primera vez en nuestro poeta con el significado de «piadoso», aparezca asociado a δίκη, la justicia: ὄση δίκη. Piedad y justicia caminan juntas, lo mismo que impiedad e injusticia van cogidas de la mano. Se puede definir la piedad teognídea como el respeto en su justa medida, el conocimiento de los límites infranqueables respecto a las leyes divinas, es decir, ser ὄσιος; se trata, en definitiva, de respetar las tradiciones de los antepasados y de otorgar a los dioses lo que se les debe en forma de ofrendas o de plegarias. El elemento religioso y moral es inseparable, ya que los objetos de αἰδώς son los mismos que aquellos que son constitutivos de la piedad, de la εὐσέβεια. A través de todos estos términos Teognis expresa una manera de relacionarse con la esfera sobrenatural y sobre las actitudes para poder hacerlo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BENVÉNISTE 1969: Benvéniste, É. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969, vol. II.  
BOLKESTEIN 1936: Bolkestein, J. Ch. *Ὅσιος en Εὐσεβής*. Amsterdam: A.J. Paris, 1936.

42. Cf. BRUIT ZAIDMAN 2001: 105. Sobre la concepción soloniana de la justicia, cf. VLASTOS 1946 y HAVELOCK 1978: 249-262.

43. Cf. DODDS 1994: 42.

44. Cf. BRUIT ZAIDMAN 2001: 110.

- BRUIT ZAIDMAN 2001: Bruit Zaidman, L. *Le commerce des dieux: eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, 2001.
- BURKERT 2007: Burkert, W. *La religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Lecturas, 2007 [ed. orig. Stuttgart 1977].
- BURKERT 2009: Burkert, W. *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones*. Barcelona: Acantilado, 2009 [ed. orig. Harvard 1996].
- CAIRNS 1993: Cairns, D. L. *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- CALAME 2012: Calame, C. «Procédures hymniques dans les vers des sages cosmologiques: pragmatique de la poésie didactique (d'Hésiode et Théognis à Empédocle et Parménide)». In: Bouchon, R.; Brillet-Dubois, P.; Le Meur-Weissman, N. (ed.). *Hymnes de la Grèce antique: approches littéraires et historiques*. Lyon: Jean Pouilloux, 2012, 59-77.
- CALDERÓN DORDA 2010: Calderón Dorda, E. *Theognis. Elegías (Libro 1)*. Madrid: Clásicos Linceo, 2010.
- DES PLACES 1969: Des Places, É. *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce Antique*. Paris: Editions A. et J. Picard, 1969.
- DODDS 1994: Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Universidad, 1994 [ed. orig. Univ. of California 1951].
- GARCÍA LÓPEZ 1975: García López, J. *La religión griega*. Madrid: Istmo, 1975.
- GARZYA 1989: Garzya, A. «La divinité et l'homme chez Théognis». *Revue des Études Grecques* 102, 1989, 284-294.
- GERNET 2001: Gernet, L. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Albin Michel, 2001 [ed. orig. 1917].
- GRONINGEN 1966: Groningen, B. A. van. *Theognis. Le premier livre*. Amsterdam: N.V. Noord, 1966.
- HAVELOCK 1978: Havelock, E. A. *The Greek Concept of Justice*. Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, 1978.
- JEANMAIRE 1945: Jeanmaire, H. «Le substantif *hosia* dans le vocabulaire religieux». *Revue des Études Grecques* 58, 1945, 66-89.
- MELERO BELLIDO 1978: Melero Bellido, A. «Evolución del pensamiento religioso griego». *Estudios Clásicos* 81-82, 1978, 87-110.
- NAGY 1984: Nagy, G. «Theognis et Mégare. Le poète dans l'âge de fer». *Revue de l'Histoire des Religions* 201, 1984, 239-279.
- NILSSON 1955: Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen Religion*. München: Beck 1955<sup>2</sup>, vol 1.
- PAPAKONSTANTINOY 2004: Papakonstantinou, Z. «Justice of the "kakoi": Law and Social Crisis in Theognis», *Dike* 7, 2013, 5-17.
- PORUBJAK 2013: Porubjak, M. «Theognis and the Social Role of Measure». *Electryone* 1, 2013, 54-65.



- ROHDE 1973: Rohde, E. *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Barcelona: Labor, 1973 [ed. orig. Freiburg / Leipzig 1894].
- RUDHARDT 2001: Rudhardt, J. «Quelques remarques sur la notion d'*aidôs*». In: Delruelle, E.; Pirenne-Delforge, V. (ed.). *Κῆποι: de la religion à la philosophie. Mélanges offerts à A. Motte*. Liège: Kernos, 2001, 1-21.
- SUÁREZ DE LA TORRE 2012: Suárez de la Torre, E. *Elegíacos griegos*. Madrid: Gredos, 2012.
- VALK 1941: Valk, M. H. van der. «Zum Worte *δοσιος*». *Mnemosyne* 10, 1941, 133-140.
- VALK 1951: Valk, M. H. van der. «Quelques remarques sur le sens du nom *hosia*». *Revue des Études Grecques* 64.2, 1951, 417-422.
- VLASTOS 1946: Vlastos, G. «Solonian justice». *Classical Philology* 41, 1946, 65-83.