

Pablo Martín Routier

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Entre la autoridad poética y el dominio de sí. El lugar de la ira en la constitución de la conducta ética

*Between Poetic Authority and Self-Mastery:
The Role of Anger in the Constitution of Ethical Conduct*

Recibido: 21-08-2024

Aceptado: 01-05-2025

Resume. A partir de la contraposición propuesta por Calame (2009) entre una expresión colectiva de las emociones en la poesía mélica griega y el “souci de soi” estudiado por Michel Foucault, el siguiente artículo se propone analizar con mayor detenimiento ambos elementos de la comparación para considerar la validez de la misma. El primer apartado se consagra al estudio particular del auto-dominio de la ira como inquietud en la constitución de la conducta ética; el segundo apartado examina dos fragmentos poéticos de carácter invectivo en los que, inversamente, destaca la expresión de la ira (Arquíloco, fr.23S y Safo fr.55N). En la conclusión se ofrece una recapitulación de los análisis para matizar y complejizar la contraposición formulada por el historiador francés. La ira, se argumenta, aparece como elemento central de la elaboración de una autoridad ética y poética asociada a la constitución de sí tanto como al vínculo con los otros.

Palabras clave. cuidado de sí; genealogía del sujeto; ira; Arquíloco; Safo

Abstract. Based on the contrast proposed by Calame (2009) between a collective expression of emotions in Greek Melic poetry and the “souci de soi” studied by Michel Foucault, the following article aims to analyze in greater detail both elements of the comparison in order to consider the validity of the comparison. The first section is devoted to the particular study of the self-mastery of anger as a concern in the constitution of ethical conduct; the second section examines two poetic fragments of an invective character in which, inversely, the expression of anger stands out (Archilochus, fr.23S and Sappho fr.55N). In the conclusion, a recapitulation of the analyses is offered to qualify and complexify the contrast formulated by the French historian. Anger, it is argued, appears as a central element in the elaboration of an ethical and poetic authority associated with the constitution of the self as much as with the bond with others.

Keywords. care of the self; genealogy of the subject; anger; Archilochus; Sappho

Introducción

Publicado en 2009, en la conclusión de su artículo “Émotions et performances poétiques: la ‘katharsis’ érotique dans la poésie mélique des cités grecques”, Claude Calame afirma que la poesía mélica de poetas como Safo, Alcman o Anacreonte, no puede colocarse bajo la rúbrica de “cuidado de sí” (*souci de soi*) que elaboró Michel Foucault para referir al trabajo de las pasiones y emociones que solicitó la ética tanto platónica como helenística (2009, p. 54). Por el contrario, debido a su carácter específicamente performático y oral, estas composiciones poéticas habilitaron una relación directa entre poeta, canto y auditorio, que tendió no a la preocupación íntima o individual sino a una expresión de las emociones ritual y/o colectiva. Calame argumenta que esta “ritualización de las pasiones” (2009, p. 54, énfasis propio) podría entenderse como un proceso de *katharsis* que permite a los involucrados –poeta y auditorio– depurar o purificar sus emociones, tal y como se dirá de la tragedia de acuerdo a la posterior teoría poética de Aristóteles. No se discutirá aquí la hipótesis específica del autor sobre la *katharsis* en la poesía mélica, sino que se analizará con mayor profundidad la contraposición planteada entre *souci de soi* y expresión colectiva de las emociones, a partir de una interrogación por las formas de subjetividad involucradas en cada caso. Así, se preguntará, inicialmente (1.): ¿cómo se define la “inquietud” o “cuidado de sí” (*souci de soi*) en la genealogía foucaultiana? ¿Qué tipo de elaboración respecto de las emociones reclama? Luego, en (2.): ¿cómo entender el “yo poético” de los fragmentos de poesía arcaica? ¿Qué lugar ocupan las emociones en su constitución? ¿Cómo podría definirse una subjetividad lírica a partir del análisis de las emociones expresadas por el “yo”? Del despliegue de estos interrogantes, y a partir de la emoción de la ira en particular como hilo conductor, se volverá, en la conclusión, sobre la confrontación planteada por Claude Calame.

1. El “cuidado de sí” (*souci de soi*) y la ira como preocupación política

El tercer volumen de la *Histoire de la sexualité* foucaultiana se consagra, como lo indica explícitamente su subtítulo, al análisis de la “inquietud de sí” (Foucault, 1984b). Es sabido, sin embargo, que el estudio de las prácticas enmarcadas bajo el precepto del “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*) ocupó a Foucault al menos desde los años '80 y aparece, por lo tanto, en los cursos del Collège de France de 1980 a 1984, así como en conferencias y entrevistas realizadas durante esos años y hasta su fallecimiento.¹ Dada la publicación de aquel volumen como la última producción revisada por el autor, todo el corpus restante, hoy disponible a partir de ediciones póstumas, es tomado como el laboratorio de experimentación en el que Foucault puso a prueba sus análisis sobre la cultura grecorromana de la Antigüedad. Del cuadro que emerge a partir de estas producciones, se conoce que la práctica de la *epimeleia heautou* alcanzó una “edad de oro” que Foucault sitúa en los primeros siglos de nuestra era según las elaboraciones de estoicos, epicúreos, neoplatónicos y otras escuelas “morales” del helenismo imperial (Foucault, 2001, p. 79). Un estadio previo a dicho apogeo se encuentra documentado, según Foucault, en obras de

¹ Entre los cursos dictados en el Collège de France importan especialmente: *Subjectivité et vérité* (1980-1981) (Foucault, 2014); *L'herméneutique du sujet* (1981-1982) (Foucault, 2001); *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* (1983-1984) (Foucault, 2009). Muchas de las conferencias, entrevistas y resúmenes de cursos sobre el mismo tema están reunidas en el tomo IV de los *Dits et écrits* (Foucault, 1994). No reunidas en este volumen, son relevantes dos conferencias dictadas en 1980, editadas bajo el título *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth* (Foucault, 2016).

Jenofonte y en diálogos platónicos como la *Apología* y, muy especialmente, el *Alcibíades*; textos en los que Sócrates es presentado como el principal impulsor de la conminación a ocuparse de sí. Al parecer, la insistencia socrática, en principio de alcance reservado a las élites sociales de índole aristocrática, se transformaría en una suerte de mandato universal según las principales escuelas filosóficas de épocas imperiales. Para algunos o para todos, como fuera, el llamado a “ocuparse de sí” constituyó una práctica de central relevancia en la conformación de la *conducta ética* de los individuos en la Antigüedad.

Esta centralidad se encuentra fundamentada en el apartado introductorio de *L'usage des plaisirs*, tomo segundo de la *Histoire de la sexualité* (1984a). Allí Foucault describe las transformaciones que el proyecto inicial formulado en 1976 (año de publicación del primer volumen, *La volonté de savoir*) había sufrido; las que pueden sintetizarse en el desplazamiento de una genealogía del “sujeto de la sexualidad” a una genealogía del “sujeto de deseo”. En efecto, ni la sexualidad ni el deseo debían ser consideradas, de acuerdo al autor, como “invariante” ahistórica, esencia o naturaleza del ser humano sometida a distintas formas de represión de las que cabría hacer su historia. Por el contrario, la labor debía ser mostrar cómo los individuos habían sido llevados a reconocerse por sí mismos como sujetos de una sexualidad y, antes de eso, como sujetos de deseo. Se trataba de:

analizar las *prácticas* mediante las cuales los individuos fueron llevados a dirigir la atención a sí mismos, a descifrarse, a reconocerse y declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre sí mismos y sí mismos una cierta relación que les permite descubrir, en el deseo, la verdad de su ser, sea natural o caído.² (Foucault, 1984a, p. 12, énfasis propio)

Por lo tanto, fue una “genealogía del sujeto de deseo” la que movilizó la investigación foucaultiana al terreno de la ética griega de la Antigüedad, al encontrar allí una preocupación por el sexo no elaborada como desciframiento o desocultamiento del propio deseo (lo que hasta entonces parecía ser una constante entre la cristiandad y la modernidad de Occidente³), sino como “dominio de sí”.

Según demuestra Foucault, esta diferenciación se sostiene en cuatro especificidades que hacen a la constitución de toda conducta ética:⁴ en primer lugar (*i*), “la determinación de la sustancia ética” (*substance éthique*), que refiere a la parte de sí mismo que el individuo tomará como materia de elaboración de su conducta moral (1984a, p. 37). Para los griegos, esta materia la constituían los *aphrodisia*,⁵ es decir, los “actos de Afrodita”, que no deben entenderse sólo como el acto sexual, sino que remitían a un campo un tanto indeterminado asociado fundamentalmente al placer vivido a través del cuerpo. Resulta central que el acento estuviera puesto en el acto que procura placer, a partir de un deseo, y no en el deseo mismo como instancia previa a la que se debe prestar o no asentimiento. Los *aphrodisia*

² Cuando no se cita directamente en francés, todas las versiones en español de los textos de Michel Foucault referidos son propias.

³ Cfr. Foucault, 1984a, pp. 9 y ss.

⁴ Como lo indica en el tercer apartado de su introducción a *L'usage des plaisirs*, “Morale et pratique de soi”, la constitución de una conducta ética es propiamente su objeto de estudio en la medida en que estudia las transformaciones de la moral. Allí Foucault establece una distinción entre las diversas formas en que puede entenderse el término “moral”: como “código moral” (*code moral*), es decir, en tanto conjunto de prescripciones y reglas de acción; como la “moralidad de los comportamientos” (*moralité des comportements*) o los comportamientos reales de los individuos en su relación con el código; y, finalmente, la “manera en la que uno debe ‘conducirse’ (*se conduire*)—es decir, la manera en la que uno debe constituirse a sí mismo como moral actuando en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código”, esto es, la conformación de una conducta ética. Cfr. Foucault, 1984, pp. 32 y ss.

⁵ Se vierte aquí al masculino lo que en griego se expresa en el plural del género neutro: *tà Aphrodisia* (τὰ Ἀφροδίσια).

dan cuenta de una unidad entre deseo, acto y placer, que sólo se verá desestabilizada siglos más tarde (Foucault, 1994, pp. 394-5).

En segundo lugar (*ii*), el modo de conducirse a sí mismo depende del “modo de sujeción” (*mode d’assujettissement*) que el individuo establece con los preceptos éticos que adopta (Foucault, 1984a, p. 38), lo que equivale a la forma mediante la que aquél se liga con un código moral. Inicialmente, el modo de sujeción se desarrolla entre los griegos como una “estética de la existencia”, como una manera de dar a la propia vida una forma que merezca ser recordada, valorada o apreciada como bella. Problema estético que, como se verá, no puede dissociarse del problema del estatus social y político. Pero ya en el estoicismo ese modo de sujeción se direcciona hacia una justificación más universal: hay que ocuparse de sí porque se es un ser racional.

El tercer elemento (*iii*) es el tipo de elaboración (*élaboration*) o de trabajo ético (*travail éthique*) que el individuo debe llevar adelante para modelar su conducta de acuerdo a los preceptos éticos. En este punto, Foucault presta gran atención a lo que denominó “técnicas del sí”:⁶ ejercicios de prueba, de meditación, de examen de sí, de escritura, de confesión, que permitieron elaborar ya sea una existencia bella, ya una conducta racional (o, a partir del cristianismo, un cuerpo virginal o un corazón puro). Se trata de una labor ética en los términos de una ascética,⁷ porque el objetivo no es sólo adaptarse a la regla observada, sino desarrollar los medios para *transformarse a sí mismo* de acuerdo con ella.

Finalmente (*iv*), la “teleología” (*téléologie*) de la conducta ética refiere al “modo de ser” que se busca constituir a través de las acciones morales (Foucault, 1984a, p. 38). No se trata sólo de adaptarse a un código; todo sujeto, afirma Foucault, aspira a una “especie de ser” cuando se comporta moralmente. En el caso de los griegos, esta finalidad se orientaba a la elaboración de la propia libertad, entendida como dominio o señoreamiento de sí mismo: mantenerse libre respecto de aquello que pudiera convertirlo a uno en esclavo de sí mismo.

Cuidar de sí en el mundo griego supuso, entonces, la elaboración de una conducta ética en búsqueda de la intensificación de prácticas de libertad, por cuanto atender a sí mismo implicaba evitar devenir esclavo de uno mismo. Los *aphrodisia* constituyen un objeto de preocupación en la medida en que pueden volverse contra sí y conseguir que el individuo pierda su rol activo –extremadamente valorado en la Antigüedad– y adopte, en cambio, un lugar de pasividad. Así, contenerse frente a los apetitos y placeres sexuales, aunque fuertemente promulgado en la cultura griega, no dependía de un código moral establecido de manera universal, sino del esfuerzo por darse a sí mismo el grado mayor de libertad posible.

Ahora bien, como lo prueba el análisis que Foucault hace del *Alcibíades*, no debe pensarse que la atención a sí supusiera el apartamiento del mundo social o público. Todo lo contrario, ocuparse de sí –marco general en el que, por otro lado, el difundido precepto

⁶ En el curso *Subjectivité et vérité*, la *tekhne* es como un conjunto de “procedimientos reglados, maneras de obrar que fueron pensadas y que están destinadas a efectuar un cierto número de transformaciones en un objeto determinado. Esas transformaciones se ajustan a ciertos fines que se trata de alcanzar a través de ellas mismas. [...] La *tekhne* no es un código de lo permitido y lo prohibido, es cierto conjunto sistemático de acciones y cierto modo de acción” (Foucault, 2020, p. 265). Que la *tekhne* así definida pueda pensarse como “técnica de sí” implica que las transformaciones que promueve se dan en el propio sujeto (“sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, sus propias conductas”) y por el sujeto mismo que las lleva a cabo, de modo que éste pueda “transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de pureza, de poder sobrenatural, etc.” (Foucault, 2016, p. 44–5).

⁷ De este modo es caracterizada sobre todo en la primera clase del curso de 1981-1982, *L’herméneutique du sujet* (Foucault, 2001, p. 17).

de conocerse a sí (*gnothi seautón*) encuentra lugar— constituye una condición para saber ocuparse de los otros, como lo pretende el joven Alcibíades que protagoniza el intercambio con Sócrates.

Tampoco debe considerarse, como ha sido propuesto, que el “cuidado de sí” conduce a un individualismo en el caso de la pronunciada austeridad de los siglos I-II d.C., en los que se acentuó la restricción de las prácticas sexuales, la sospecha frente al amor homoerótico, la fidelidad conyugal y la severidad del cuidado de sí en general. Antes que un individualismo en términos de valoración de la propia singularidad, o de valoración de la vida privada, se trata aquí de una “intensificación de las relaciones con uno mismo”, de las maneras en que uno se toma a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse (Foucault, 1984b, pp. 49-50). De allí que, en lugar de mero individualismo, Foucault considera que se trata de un momento de apogeo en el que se desarrolla toda una “cultura de sí” (*culture de soi*).

En este marco, las emociones o pasiones (*páthe*) constituyeron un problema específico de la atención que los individuos se dirigieron a sí mismos. A pesar de esta relevancia que el propio Foucault expone, el tópico no parece haber recibido de su parte una sistematización específica, sino tratamientos dispersos en diversos momentos de sus análisis.⁸ Con todo, se encuentran pasajes en los que el autor explora, en particular, la problematización que los estoicos formularon acerca de las pasiones. A modo de acercamiento inicial a este asunto, se retendrán aquí dos de dichos pasajes que abordan el problema de la ira (*colère*) para el sujeto ético.

En efecto la ira constituyó, no por azar, una de las emociones que más inquietaron a diversos autores morales de la Antigüedad.⁹ Durante el curso *L'hermétique du sujet*, en la clase del 10 de marzo de 1982, Foucault explica que el problema de la ira estaba estrechamente ligado al problema del poder político del soberano. Definida como “arrebato violento” (*emportement violent*) en el cual alguien —airado o encolerizado— está en posición de ejercer su poder, de abusar o violentar a otro, la cuestión de la ira se formulaba en torno de relaciones asimétricas: la del padre respecto de su mujer, sus hijos y sus esclavos; la del patrono y sus clientes; la del general y su ejército; y, sobre todo, la del Príncipe o soberano en relación a sus súbditos (*sujets*). La ira era percibida, al igual que el resto de las pasiones, como una amenaza para el control de sí mismo; pero su peligro residía, además, en que podía acarrear consecuencias no sólo para sí, sino para aquellos involucrados en una posición inferior. Es por ello que se volvió acuciante, según sugiere Foucault, definir y problematizar la posición del individuo en la esfera de poder que puede ejercer. Sobre todo, cuando se veían debilitadas las instituciones democráticas y reforzadas las figuras monárquicas, como ocurrió entre el helenismo y hasta el final del imperio romano. Así,

la cuestión de la ira, la cuestión del arrebato de sí mismo o de la imposibilidad de controlarse a sí mismo —digamos más precisamente: la imposibilidad de ejercer su poder y su soberanía

⁸ Es posible que Foucault no se detuviera sistemáticamente en este tema no sólo por el devenir de su indagación sobre la subjetividad, sino porque considerase, además, que se encontraba ya ampliamente explorado. En la clase que se comenta a continuación, refiere a la obra de Paul Rabbow (*Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht, 1. Die Therapie des Zorns*, de 1914) como estudio sobre los tratados acerca de la ira en el helenismo y el período del alto imperio romano (cfr. Foucault, 2001, p. 358).

⁹ En reiteradas ocasiones Foucault refiere, al menos, al tratado *De ira*, de Séneca, y al *Peri aorgesias* (*Sobre el refrenamiento de la ira*, trad. de Rosa María Aguilar) de Plutarco. Pero, según afirma, se encontraban numerosos tratados sobre esta pasión y su “cura”. (Foucault, 2001, p. 358)

sobre sí mismo en la medida y en el momento donde uno ejerce su soberanía y su poder sobre los otros—, esta cuestión, se plantea exactamente en el punto de articulación del dominio de sí y el dominio sobre los otros, del gobierno de sí mismo y el gobierno de los otros. (Foucault, 2001, p. 358)

Un año antes, en la clase final del curso *Subjectivité et vérité*, Foucault ya había alcanzado a insinuar la centralidad de la ira en la problematización del estatus del individuo con respecto a los demás, sobre quienes puede ejercer poder (clase del 1 de abril de 1981; Foucault, 2014, p. 302). Aunque la referencia al problema que suscita esta pasión es breve y queda sin desarrollar en profundidad, resulta relevante como contrapunto entre el estoicismo y el cristianismo en lo que concierne al examen de conciencia. De acuerdo a la hipótesis foucaultiana, el cristianismo sitúa en el centro de esta tecnología del yo el problema del sexo o del deseo sexual: examinarse a sí, por medio de la confesión a un maestro, implicaba advertir las tentaciones, los movimientos primarios del alma que podían tender hacia la satisfacción sexual. Por el contrario, en los ejemplos de examen de conciencia que se encuentran en textos estoicos, el objeto esencial es, afirma Foucault, la ira; una vez más, debido al problema del abuso del poder.

Aunque apenas alusiva, esta contraposición expone la importancia del precepto que conminaba a dominarse a sí mismo. Las emociones —centralmente la ira, pero incluso pasiones usualmente reconocidas como positivas como es el caso de la alegría— aparecen mencionadas como prueba del dominio de sí que el individuo debe constituir en tanto sujeto ético.¹⁰ Si, de acuerdo a Foucault, la ira comportaba el “objeto esencial” de una práctica tan central como lo fue el examen de sí mismo, se debió a la constitución de un modo de subjetivación centrado en el control, en el dominio de las emociones que podían amenazar la libertad. En el caso de la ira, no sólo la propia libertad sino también la de los demás.

Pero este pasaje es asimismo relevante acerca del énfasis que explicita en el dominio de las pasiones porque, como demuestra Foucault a lo largo del curso que está en vías de concluir, las escuelas del helenismo —y el estoicismo en particular— ocupan un lugar bisagra en la genealogía del sujeto de deseo mencionada al inicio. Según se expone en esta clase final, la “intensificación” de la relación de sí a sí mismo produjo, de hecho, la escisión del deseo (*epithymía*) como objeto de inquietud particular, quebrando la unidad con el acto y el placer que confluían en los *aphrodisia*. Por lo tanto, si bien el fin (*la téléologie*) de la conducta ética continúa vinculado a la producción de un alto grado de libertad —el mayor posible—, y el tipo de trabajo ético (*l'élaboration* o *askesis*) incluso se prolongará hasta el cristianismo, la determinación de la sustancia ética y el modo de sujeción se transforman. Ya no se trata, como en período socrático, de elaborar un “uso” de los placeres, admitiendo la práctica, el deseo y el placer que los *aphrodisia* promueven, sino reducir y tender a eliminar el deseo mismo.¹¹ A su vez, la sustancia ética ya no puede estar definida por los *aphrodisia*, sino por

¹⁰ De acuerdo a la interpretación que Foucault ofrece de la carta XXIII de Séneca, la alegría, como “alegría de sí”, se alcanza cuando el sujeto logra considerarse nada más que a sí mismo, con exclusión de todo lo que no depende de sí. Se trata de *la* alegría que puede considerarse duradera y legítima si su origen es el conocimiento tanto como el dominio de sí; a diferencia de *una* alegría perecedera que pueden proveer los objetos exteriores (Foucault, 1984b, pp. 82-84; 2001, pp. 105-106, 261) Esta interpretación ha sido, sin embargo, severamente objetada, cfr., entre otros, Hadot (2006, pp. 265 y ss.).

¹¹ Ver, Foucault (1984, pp. 84-85). Foucault cita con frecuencia como ejemplo de esta transformación la diferencia entre un Sócrates que, en el *Banquete*, es maestro de sí mismo porque aun deseando al joven Alcibiades no concreta sin embargo ninguna acción, y la formulación de Epicteto, para quien el dominio de sí se verifica en la inexistencia del deseo mismo, cuando el individuo ya no siente necesidad de dirigir su mirada ante el más bello de los muchachos o la más hermosa de las mujeres. Cfr. Foucault, 2014, p. 303; n. 23.

el propio deseo, como objeto de un control de sí. Resulta sin dudas significativo que, en dicho desplazamiento, hayan sido las emociones, y en especial la ira, las que viniesen a ocupar el lugar central de la inquietud de sí. Aunque Foucault no lo exprese de esta forma, se podría creer que la centralidad que las emociones alcanzan en la práctica de dominio de sí se encuentra estrechamente ligada, como causa y también como efecto, a la transformación de la moral de la Antigüedad pagana y a la lenta constitución de una relación de objetivación de sí mismo.

2. Formas de invectiva: la expresión de la ira en fragmentos de poesía griega arcaica

Respecto de la conducta ética del estoicismo, las composiciones poéticas del periodo griego arcaico ofrecen un contraste manifiesto. La emotividad parece constituir el elemento característico de los fragmentos de poesía conservados y es por ello que algunos estudiosos identificaron en los versos de poetas como Arquíloco o Safo el “surgimiento de la individualidad” (Jaeger, 1933/1996; Snell, 1946/2007; Fränkel, 1962/1993), por contraposición a la narrativa épica, principalmente homérica, del periodo precedente. Desde hace algunas décadas, sin embargo, esta perspectiva es puesta en cuestión: en general, se considera que existen numerosas pruebas de una relación más compleja entre la épica y la lírica, que no puede reducirse a la ruptura y discontinuidad entre un período centrado exclusivamente en los valores de excelencia compartidos, por un lado, y la mera búsqueda del placer individual o la expresión de la angustia personal, por el otro. En su lugar, se verifica la reapropiación y la reinención de motivos, estilos, temáticas y valoraciones tradicionales en las composiciones de los poetas posteriores a Homero. En estos términos, Arquíloco y Safo constituyen dos exponentes fundamentales de dichas reelaboraciones.

2.1. Arquíloco, fr. 23S: la ira contra sí mismo

Arquíloco vivió en la isla de Paros en torno a los siglos VII-VI a.C. Muy tempranamente fue considerado por sus contemporáneos y posteriores receptores como un poeta iracundo, que expresaba en sus versos una crudeza explícita que podía resultar funesta para quien fuera objeto de sus burlas o ataques.¹² Así, como parte de la caracterización del poeta, se cuenta¹³ que los versos injuriantes que lanzó a Licambes y sus hijas, por haber quebrado el compromiso de matrimonio, condujeron al suicidio a todo el clan que no pudo soportar la vergüenza infligida. Arquíloco fue, según los testimonios, un poeta en el que la ira (aquel “arrebato violento” que fue objeto esencial de la preocupación de los filósofos morales del helenismo) estaba lejos de ser dominada o contenida. Bien al contrario, en muchos de sus versos se explicita la estrecha relación del “yo poético”¹⁴ con sus emociones y, en particular,

¹² Con censura sobre este estilo excesivo se expresa, por ejemplo, Píndaro, poeta del siglo V a.C. (*Pítica*, 2.54-56, trad. de Alfonso Ortega): “Porque vi, aunque estándome alejado, muchas veces con desespero cebarse en los odios de gravosos denuestos al vituperante Arquíloco.” Lefkowitz (2012, p. 31) también refiere la negativa impresión que causó Arquíloco en el político Critias, a partir de sus propios versos. Ver Lefkowitz (2012, pp. 30-37) para una reconstrucción de la biografía de Arquíloco a partir de las inscripciones realizadas en honor del poeta (Inscripción de “Mnesiepes” y de “Sóstenes”) que ofrecen un cuadro a la vez heroico y burlón del mismo.

¹³ Estas descripciones fueron construidas, en su mayor parte, a partir de una consideración acrítica de los propios versos del poeta como hechos efectivamente acaecidos; las mismas han servido para modelar la imagen del poeta como vulgar, iracundo y fuera de los cánones. Ver Swift (2019, pp. 1-8) para una revisión crítica de la figura del poeta a partir de los testimonios y de las inscripciones mencionadas; también Carrizo (2017, pp. 22-29).

¹⁴ Se utiliza la expresión “yo-poético” para distinguir la primera persona gramatical (“yo”) de los versos, de la persona biográfica autora de

es el nivel de desgracia al que he llegado? Así que te parezco un cobarde. Pero yo no soy ese estilo de persona, ni tampoco mis ancestros lo fueron. De hecho, sé amar a mi amigo, y odiar y atacar a mi enemigo, como una hormiga. Hay verdad, pues, en mis palabras. La ciudad en la que ahora te mueves es una que los hombres nunca saquearon, pero tú la capturaste ahora con la lanza, y has ganado gran gloria. Gobiérnala y detenta la soberanía: en verdad, muchos te envidiarán.¹⁶

El estudio de este fragmento suscitó muy diversas interpretaciones, en parte debido a las lagunas que presenta el texto, pero sobre todo gracias a una estructura que resulta difícil de apreciar dada la disparidad de elementos que estos versos ofrecen. Sin embargo, siguiendo a Burnett (1983/1998, p. 72), el pasaje cobra mucha claridad si se considera que se trata de la auto-defensa del “yo” y que, al mismo tiempo, se conserva la totalidad de su respuesta. Esto implica que todos los aspectos de su contestación debieron ser suficientes para alcanzar el propósito de reestablecer su imagen frente a las acusaciones recibidas. El objetivo principal de su respuesta, por otro lado, parece estar igualmente claro: conseguir el favor de la mujer a la que se dirigen los versos. En efecto, de acuerdo a Heirman (2012, pp. 67-70), el lenguaje bélico que refiere a la conquista de la ciudad tiene fundamentalmente un sentido metafórico de índole erótica: el “yo” se coloca a sí mismo como una ciudad que nadie conquistó antes que la mujer que se encuentra ahora frente a él.¹⁷

Si tal es la exitosa conclusión de estos versos, previamente el orador ha debido brindar cierta seguridad ante la aparente desconfianza de la mujer, frente a la difamación ajena. Este es, de hecho, un lugar común de las escenas de seducción en la Antigüedad, en las que el varón adulto busca persuadir y calmar las ansiedades de la muchacha o el muchacho deseados. Al inicio de su respuesta, pues, el “yo” asegura que podrá lidiar con los “rumores malvados” (φάτιν κακήν/*phátin kakén*) propagados por otros, a la vez que niega la acusación de cobardía (vv. 8-13). Pero la fuerza de su posición se concentra en lo que sigue a continuación, en la *gnome*¹⁸ de los versos 14-15 –sentencia que se sitúa de hecho en el centro de los catorce versos que componen, en total, su contestación–: “sé amar a mi amigo / y odiar y atacar a mi enemigo” (ἐπίσταμαι τοὶ τὸν φιλέοντα μὲν φιλεῖν, / τὸν δ’ ἐχθρὸν ἐχθαίρειν τε καὶ κακο/*epístamai toi ton filéonta men filéin, ton d’ ekhthrón ekhtháirein te kai kako-*).

El contenido de esta afirmación es también tradicional; por ejemplo, al inicio de *República*, la justicia es definida casi en los mismos términos (I.332a, aunque fuertemente discutida por Sócrates¹⁹). Un aspecto relevante del uso de esta *gnome* por parte de

¹⁶ Versión castellana de la traducción al inglés de Laura Swift (2019, p. 85): “... since deeds ... and I replied, ‘Lady, do not be afraid of the evil rumours that people spread. I will have a care (for the night?) –make your heart glad. Do you think this is the level of misfortune I have reached? So I appear to you to be a cowardly man. But that is not the sort of person I am nor were my ancestor such. Indeed, I know how to love my friend and hate and attack my enemy, like an ant. There is truth, then, in my words. The city you now move around in is one which men have never sacked, but you have now captured it with the spear and won great glory. Rule it and hold sovereignty: in truth many people will envy you.’”

¹⁷ Así también West (1974, pp. 118-20), Crowther (2003, pp. 95-6) y Swift (2019, pp. 248-50).

¹⁸ Se trata de una sentencia breve, de carácter proverbial y con contenido valorativo. La *gnome* o “máxima” fue definida por Aristóteles en su *Retórica* (I.1494a.21, trad. de Quintín Racionero) como “una aseveración pero no, ciertamente, de cosas particulares, como, por ejemplo, de qué naturaleza es Ificrates, sino en sentido universal; y tampoco de todas las cosas, como, por ejemplo, que la recta es contraria a la curva, sino de aquellas precisamente que se refieren a acciones y son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción”. Este pasaje es citado por Lardinois (2001, p. 94) en su estudio sobre la centralidad de la oralidad en la formación y transmisión de estas sentencias. Ver también el estudio clásico de Russo (1983).

¹⁹ Esta definición es enunciada bajo la autoría de otro poeta, Simónides de Ceos (siglo V a.C.; entre los fragmentos que hoy se conservan, sin embargo, no se encuentra ninguna expresión similar). Fue repetida, con todo, por numerosos poetas, como Píndaro o Esquilo (referencias extraídas de la edición de *República* de Camarero y Farré, 2021/1998, n. 22). Por otro lado, Platón se opuso fuertemente a esta concepción de la justicia, como lo prueba la discusión entre Sócrates y Polemarco en el pasaje citado.

Arquíloco es que el poeta elige duplicar el aspecto negativo de la aserción, añadiendo mayor énfasis a la dimensión conflictiva. En efecto, al amigo (φιλέοντα/*philéonta*) se lo ama (φιλεῖν/*philéin*), pero al enemigo (ἐχθρόν/*ekhthrón*), se lo odia (ἐχθαίρειν/*ekhtháirein*) y se lo ataca (κακοί/*kako*²⁰); la proverbial ira arquilóquea comienza a desplegarse. Inmediatamente, estos pocos versos toman *cuerpo* en la comparación del “yo” con la hormiga: un animal reconocido en fábulas como altamente social, pero además por ser capaz de infligir, a pesar de su tamaño diminuto, un dolor agudo a través de su mordida (*i.e.* como el poeta, a través de su *boca*). Así, la *verdad* (ἀληθείη/*alethéie*) de sus palabras (λόγωι/*lógoi*) encuentra su *fuerza* en una sentencia que forma parte del *ethos* de la Antigüedad griega.²¹

La perplejidad de los comentaristas suele suscitarse a partir de la segunda comparación, la del “yo” con una ciudad conquistada por una mujer. Ciertamente, la conquista refiere a un hecho demasiado viril e, inversamente, el orador masculino adopta una posición demasiado feminizada, la de dejarse conquistar. No resulta en absoluto inverosímil, sin embargo, que Arquíloco estuviese precisamente jugando con los estereotipados roles de género, buscando innovar y persuadir a través de su trastocamiento; este aspecto, aunque escandaloso, evidencia parte del arte ético-poético que proclama “saber” (v. 14 ἐπίσταμαι/*epístamai*).²² Pero resulta sorprendente, en verdad, el efecto que genera la combinación de ambas comparaciones: por un lado, como ciudad asediada por muchos pero nunca conquistada, lo que le otorga valor y produce la envidia (ζηλωτός/*zelotós*) de los demás; por otro lado, como hormiga, animal que, a pesar de su fama, no es precisamente sobresaliente en el reino animal, y tampoco resulta atractivo en términos amorosos o seductores. Ahora bien, de acuerdo a Burnett (1983/1998, p. 76), es en esta contraposición donde explota la riqueza de la *gnome* de los versos anteriores, puesto que el “yo” demuestra en el propio poema y respecto de *sí mismo* aquello que declara saber: es capaz de presentarse deseable, tanto como burlarse de sí mismo. En otros breves fragmentos conservados, Arquíloco prueba, en efecto, que es capaz de reírse y de injuriar a sus enemigos.²³ En este poema, al contrario, el “yo poético” puede poner a prueba su saber directamente en sí mismo y ello constituye, de hecho, la mejor evidencia de su afirmación.

A partir de la reconstrucción expuesta hasta aquí, es posible volver al problema de la ira y de la conducta ética formulado más arriba. Lo que emerge no es, en efecto, la búsqueda de un dominio de sí, ni tampoco la supresión o la cura de las emociones. De forma más próxima al momento socrático de la *epimeleia heautou*, el fr. 23 evidencia una suerte de “uso”, en la forma de un determinado “saber”, del rol, de la fuerza y de las posibilidades que subyacen a las propias emociones. Esto exige, ciertamente, un cierto control de las mismas –evidente aquí, por otro lado, en relación a la *tekhne* poética del autor– pero no bajo la premisa de su desaparición sino de su apropiado direccionamiento de acuerdo a los fines

²⁰ Como quiera que se complete el último término del verso, debe tratarse de otro infinitivo coordinado con el anterior; ver Swift (2019, pp. 250-1).

²¹ Que el sentido de la *gnome* es dotar de “fuerza” a la verdad es una de las ideas que Foucault presenta en las conferencias de Dartmouth como fundamento de un “sujeto *gnómico*” en el que el conocimiento (el contenido universal de la *gnome*) y la voluntad (su práctica) coinciden. Es esta relación la que permite que un determinado saber se transforme en *ethos*, es decir, en modo de vida (Foucault, 2016, pp. 54-6). En Routier (2024) se ofrece un análisis de esta concepción foucaultiana en relación al fr. 94 de Safo. Ver, también, Lorenzini (2023).

²² Cfr. el fr. 1S, donde Arquíloco se declara igualmente “conocedor” (ἐπιστάμενος/*epistámenos*) del don de las musas (*i.e.* del arte de la poesía).

²³ Cfr. en particular el fr. 126 (repetición del verbo ἐπίσταμαι/*epístamai*), los frs. 172 a 178 (conjunto de epodos considerados parte del conflicto con Licambes) y el fr. 201S (donde en lugar del verbo ἐπίσταμαι/*epístamai* se utiliza con el mismo sentido οἶδα/*oída*).

y expectativas que el “yo” se propone. Consiguientemente, si es posible definir aquí una individualidad en los términos de una relación de sí a sí mismo, esa relación se da en la forma de saber burlarse de sí, reconociendo lo que se puede tanto como lo que no se puede, lo que se es como lo que no. La cólera que caracterizó a Arquíloco, tanto en la perspectiva de sus contemporáneos como en la de sus receptores tardíos, puede ser considerada a partir de lo anterior como una emotividad ligada a *exponerse a sí*, jugando con los límites de la relación consigo mismo. De forma semejante a la *enkrateia* descrita por Foucault, colocarse a sí mismo en el centro de su “saber”, le permite al “yo” construir cierta autoridad –poética– y lograr mayor eficacia en la persuasión y en la fuerza de sus palabras. Se trata de una autoridad que, a fin de cuentas, permite disfrutar del placer tanto como mantenerse en guardia, pudiendo distinguir cuándo odiar, pero también cuándo amar.

2.2. Safo, fr.55N: la ira aliada del olvido

A diferencia de Arquíloco, la figura de Safo (Lesbos, ca. VII-VI a.C.) fue construida en torno a sus versos sobre la belleza, la experiencia ambigua del *eros*, y el placer compartido por su grupo de jóvenes aprendices. Se cree que, como maestra, directora de coros, o simplemente responsable de la formación de las muchachas en la antigüedad griega, Safo conformó vínculos intensos con las integrantes de su grupo.²⁴ Con todo, existen desde hace algunos años estudios que analizan el aspecto inyectivo de sus versos, exponiendo la fuerza con que la cólera de la poeta podía expresarse cuando se trataba de, por ejemplo, rivalizar con otras formadoras, repudiar otros estilos culturales o bien, lamentar la partida de alguna de las integrantes. Tal parece ser el contexto del fragmento 55N²⁵, que se analizará a continuación bajo el mismo interrogante sobre el lugar de la ira en la constitución de la conducta ética.

καθάνοισα δὲ κείσῃ οὐδέ ποτα μναμοσύνα σέθεν
ἔσσειτ' οὐδὲ τ' ποκ' ἔσπερον· οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων
τῶν ἐκ Πιερίας· ἀλλ' ἀφάνης κὰν Ἄϊδα δόμῳ
φοιτάσῃς πεδ' ἀμαύρων νεκύων ἐκπεποταμένα.

Al morir yacerás y nunca habrá recuerdo
de ti en lo sucesivo, pues parte alguna tienes
en las rosas de Pieria, e ignota hasta en el Hades

²⁴ No existe consenso sobre la naturaleza de este grupo. En general, es pensado según la idea general de “grupo” o *hetería* femenina (de características distintas a la *hetería* masculina) o bien como “grupo” de jóvenes muchachas al cuidado e instrucción de Safo; véase Lardinois (1994); Calame (1977/1997, pp. 210-4; 249-52); Burnett (1983/1998, pp. 209–28). Sin embargo, esta representación ha sido consistentemente criticada por Parker (1993); Stehle (1997, pp. 262-318); Schlesier (2013).

²⁵ Los fragmentos de Safo se citan a partir de la edición de Camillo Neri (2021). El fragmento fue preservado por Estobeo, en una antología dedicada a la educación de su hijo; también Plutarco y Clemente de Alejandría citan el fragmento de manera parcial.

vagarás entre oscuros muertos revoloteando.²⁶

Aunque se trata de un fragmento breve, los cuatro versos del poema condensan el fuerte ataque que el “yo poético” dirige a una mujer desconocida (el participio *καθάνοισα/kathánoisa* en género femenino es la única indicación del género de la destinataria, *lit.* “una vez muerta”). Los intérpretes suponen que puede tratarse de Dórica o Rodopis la amante del hermano de Safo, Caraxo, causante de la ruina económica del mismo; o bien puede estar dirigido a alguna de las rivales de Safo mencionadas en otros poemas.²⁷ Según las fuentes que transmiten el fragmento, la destinataria se caracterizaba por ser “inculta” (Estobeo), o bien “ignorante” y “poco familiarizada” con el culto a las musas (Plutarco; ambos referidos en Ingberg, 2009, p. 116) de donde se explica la alusión a las rosas de Pieria, monte consagrado a las Musas y considerado su morada. Parte de la eficacia de los versos es, por supuesto, que la destinataria nunca vaya a conocerse con certeza, cumpliendo la condena al olvido que el poema preconiza.

Ahora bien, la fuerza del ataque que Safo dirige a la presunta adversaria se verifica desde el inicio mismo del poema. En efecto, la composición emula las inscripciones de las tumbas destinadas precisamente a preservar el nombre y la referencia de la persona desaparecida, pero aquí esta práctica se reproduce en sentido opuesto (hacia el olvido), a modo de irónica alusión. Luego, los versos se vuelven más violentos al extender la desaparición no sólo a la existencia sobre la tierra, sino incluso al dominio de los muertos en el Hades. Tal y como se refería acerca del poder de las palabras de Arquíloco que condujeron al clan licámbida a la muerte, aquí Safo presume un poder semejante para las suyas, como capaces de acarrear funestas consecuencias incluso en la muerte.²⁸

Al mismo tiempo, Safo parece haber sido particularmente sensible al problema de la memoria y del recuerdo. El fragmento 147N de apenas un verso conserva una elocuente evocación de la poeta: “Digo que alguien se acordará de nosotros en el futuro”²⁹ (*μνάσασθαί τινα φαίμ’ ἔτι κἄτερον ἀμμέων/mnásastháí tina pháim’ éti káteron amméon*). Mientras que el fr. 94N, uno de los más importantes por su extensión, ofrece consuelo a una de las muchachas que abandona el grupo recurriendo a la fuerza de los recuerdos, y alojando en la memoria compartida la posibilidad de desplazar la pasajera angustia en función de una dicha mucho más duradera.³⁰ En consecuencia, la expulsión por fuera de la memoria común formulada en el fr. 55 causa un efecto aún mayor cuando se reconoce su centralidad en los vínculos que Safo y su grupo expresan. Como en el caso de Arquíloco, la ira que moviliza los versos de Safo es la que igualmente coloca al “yo poético” en una posición de autoridad, que contiene y conserva en la memoria compartida o condena al olvido solitario.

Por lo tanto, al volver una vez más sobre la pregunta por el lugar de una emoción como la ira en la conformación de la conducta ética en fragmentos de poesía arcaica, Safo

²⁶ Trad. de Pablo Ingberg (2009, p. 115).

²⁷ Ver, Rosenmeyer, 2006, pp. 22-30 y bibliografía citada. Allí Rosenmeyer se pregunta por el estilo “yámbico” de Safo, estudiando sus fragmentos y los testimonios tardíos que evidencian, en la poeta, composiciones orientadas a la invectiva y elaboradas dando lugar a la expresión cruda de emociones o sentimientos y la burla a partir de características risibles de sus adversarios.

²⁸ Carson (1997, p. 224) analiza con sutileza la composición sintáctica de estos versos y su efectividad en la condena que transmiten.

²⁹ Trad. de Claudia Suberbodes (2019, p. 263).

³⁰ Safo fr. 94N, vv. 2-11 (trad. Routier, 2024): “Ella me dejó, lamentándose / profundamente, y esto me dijo: / ‘¡Ay!, qué cosas horribles sufrimos / Safo, sin desearlo en realidad te dejo.’ / Y yo le respondí: / ‘Adiós, partí, y de mi/ acordate, porque sabés cuánto te cuidábamos / pero si no, yo te quiero / hacer acordar... / ... / y cosas bellas disfrutábamos.” Sobre la importancia de la memoria en la constitución de la subjetividad a partir de este fragmento de Safo, ver Routier (2024, pp. 5 y ss.).

devuelve una respuesta diferente a la de Arquíloco. En primer lugar, porque la relación de sí a sí mismo se verifica, en los poemas sáficos, a través de la memoria colectiva, de los recuerdos que el grupo forjó y a partir de los que se sostiene. Aunque el análisis que aquí se ofrece no resulta exhaustivo en este punto, es posible considerar que la memoria ocupa un lugar predominante en la constitución del “yo”. Frente a esto, en segundo lugar, la ira se manifiesta como ruptura o como quiebre de esa conformación. La expresión airada y violenta del “yo” se concentra en el ostracismo, en la expulsión y la condena al anonimato. Resulta evidente, por esto, que perdurar en el recuerdo constituye uno de los fines que persigue el “yo” de los fragmentos mencionados, y que el medio –aquel “trabajo ético”– para transformarse a sí, se liga de manera central al trabajo de las Musas: la danza, el canto, la música, las palabras. Si entre los estoicos la ira debía dominarse, buscando su supresión; y para el “yo” arquilóqueo constituía, dirigida a sí, un modo de constituirse a sí mismo como figura de autoridad; los fragmentos sáficos visitados colocan a esta emoción en el borde de la *desubjetivación*, como puerta del olvido.

Recapitulación y conclusión

En el primer apartado del presente artículo se buscó precisar el segundo elemento de la comparación formulada por Calame, la noción de “*souci de soi*” elaborada por Michel Foucault en el contexto de una genealogía del sujeto de deseo. Este precepto invocó la elaboración de una conducta ética –un modo de conducirse a sí mismo como sujeto a una determinada moral– a partir de la obligación de dominarse a sí mismo, de dominar las fuerzas interiores que pueden colocarlo a uno mismo en posición de esclavo de sí. Las emociones, como parte de estas fuerzas cuyo elemento central es el deseo –que la propia “inquietud de sí” ayudó a escindir y colocar como pieza central–, se subsumen a ese imperativo de auto-dominio. Con todo, la conminación a ocuparse de sí no debía entenderse, según lo expuesto, como el crecimiento de un impulso individualista (que opone lo singular a lo común, o lo privado a lo público), sino como la *intensificación* de la relación de sí consigo mismo. Así, como ejemplo, el problema de la *ira* permitió evidenciar que su control conducía no a la práctica de la confesión de impulsos reprimidos, sino a la definición del problema *político* del ejercicio y del abuso del poder.

De manera inversa, en el segundo apartado se estudió, adoptando la perspectiva de la *problematización* foucaultiana sobre la subjetividad, el primer elemento de la comparación mentada: la expresión de las emociones en fragmentos de poesía arcaica griega. En el primer caso analizado (el fragmento 23 de Arquíloco), el trabajo ético-poético³¹ del “yo” sobre la ira evidenció su importancia en la constitución de sí mismo. Exponiéndose a sí mismo a su propia invectiva, el “yo” poético se mostró capaz de elaborar una autoridad sobre sí y, fundamentalmente, sobre los otros. En sentido contrario, el fragmento más breve perteneciente a Safo, devolvió a la ira su dirección habitual, contra los demás. Su expresión quedó allí vinculada, como opuesta a la constitución de una memoria compartida, de una subjetividad común, a una forma de *desubjetivación* por medio de la exclusión y del olvido. En la tensión entre recuerdo y olvido, sin embargo, la figura del “yo” poético también

³¹ Reutilizando a Plutarco, Foucault define como “etopoéticos” a los textos que constituyen su objeto de análisis, en la medida en que se trata de escritos concebidos como “opérateurs qui permettaient aux individus de s’interroger sur leur propre conduite, de veiller sur elle, de la former et de se façonner soi-même comme sujet éthique” (Foucault, 1984a, pp. 18-9).

encuentra su autoridad como decisora de uno u otro destino. Así, contener o liberar la cólera se muestra determinante para la conformación de una memoria común.

Ahora bien, la posición sostenida por Calame se centraba en el elemento performático de las composiciones poéticas, asociado a un carácter ritual. En la medida en que este aspecto se encuentra ausente en la filosofía moral del helenismo, la comparación indicada debe ubicarse necesariamente en el nivel de los efectos de la práctica ya poética, ya filosófica o, como se propone aquí, en el plano de la constitución de una conducta ética. A este respecto, sin desmentir lo dicho por Calame, es posible complejizar y considerar ciertos matices en la relación de oposición por él definida. De amante a enemigo, del recuerdo al olvido, de la libertad al abuso de poder, la ira parece situarse en el centro de una relación que se establece con los demás, pero también respecto de sí: sea que esa relación se constituya a través de la memoria común, a través de la burla de sí mismo, o por medio del auto-dominio, en todos los casos su elaboración parece ir unida a la constitución de una autoridad ética y a la vez poética. Así, en los ejemplos examinados, no se verifica de manera exclusiva ni la total comunión emocional ni el aislamiento en sí mismo, sino una inquietud por elaborar éticamente una fuerza con capacidad disolutoria, pero también constitutiva.

Referencias bibliográficas

- Burnett, A. P. (1983/1998). *Three Archaic Poets. Archilochus, Alcaeus, Sappho*. Bristol Classical Press.
- Calame, C. (1977/1997). *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function*. Trad. de Derek Collins y Janice Orion. Rowman & Littlefield Publishers.
- Calame, C. (2009). Émotions et performance poétique: la 'katharsis érotique' dans la poésie mélique des cités grecques. En P. Borgeaud y A-C. Rendu Loisel (Eds.), *Violentes émotions. Approches comparatistes* (pp. 29-56). Droz.
- Carrizo, S. (2017). *Persona yámbica. Procesos de enmascaramiento del 'yo' en la poesía yámbica de la Grecia arcaica y helenística*. (Tesis de Doctorado). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Carson, A. (1997). Sappho Shock. En Y. Prins y M. Shreiber (Eds.), *Dwellings in Possibility. Women Poets and Critics on Poetry* (pp 223-28). Cornell University Press.
- Crowther, M. (2003). Literary Metaphor and Philosophical Insight: The Significance of Archilochus. En G. R. Boys-Stones (Ed.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions* (pp. 83-100). Oxford University Press.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1984a). *Histoire de la sexualité, 2. L'usage des plaisirs*. Gallimard.
- Foucault, M. (1984b). *Histoire de la sexualité, 3. Le souci de soi*. Gallimard.

- Foucault, M. (1994). À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. En *Dits et Écrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988* (pp. 383-411). Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Gallimard, Seuil.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. EHESS, Gallimard, Seuil.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Trad. de Horacio Pons. Siglo Veintiuno.
- Fränkel, H. (1962/1993). *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Trad. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. La Balsa de la Medusa.
- Hadot, P. (2006). Reflexiones sobre el concepto 'cultivo del yo'. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (pp. 265-274). Trad. de Javier Palacio. Siruela.
- Heirman, J. (2012). *Space in Archaic Greek Lyric. City, Countryside and Sea*. Amsterdam University Press.
- Ingberg, P. (2009). *Safo. Antología*. Losada.
- Jaeger, W. (1933/1996). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. FCE.
- Lardinois, A. (1994). Subject and Circumstance in Sappho's Poetry. *Transactions of the American Philological Association*, 124, 57-84.
- Lardinois, A. (2001). The Wisdom and Wit of Many: the Orality of Greek Proverbial Expression. En J. Watson (Ed.), *Speaking Volumes. Orality and Literacy in the Greek and Roman World* (pp. 93-108). Brill.
- Lefkowitz, M. (1981/2012). *The Lives of the Greek Poets* (2da ed.). The John Hopkins University Press.
- Lorenzini, D. (2023). *The Force of Truth. Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*. The University of Chicago Press.
- Neri, C. (Ed.) (2021). *Saffo, testimonianze e frammenti*. De Gruyter.
- Parker, H. N. (1993). Sappho schoolmistress. *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, 123, 309-351.
- Platón (1998/2021) *República*. Trad. de A. Camarero. Estudio preliminar y notas de L. Farré. Eudeba.

- Rosenmeyer, P. (2006). Sappho's Iambics. *Letras Clásicas*, 10, 11-36.
- Routier, P. (2024). Subjetividad, memoria y verdad: Safo en una "historia política de las veridicciones". *Ordia Prima (nueva serie)*, n°2. <https://doi.org/10.14409/op.2014.2.e0022>
- Russo, J. (1983). The Poetics of the Ancient Greek Proverb. *Journal of Folklore Research*, 20(2-3), 121-130.
- Schlesier, R. (2013). Atthis, Gyrinno, and Other 'Hetairai': Female Personal Names in Sappho's Poetry. *Philologus*, 157/2, 199–222.
- Snell, B. (1946/2007). *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Trad. de Joan Fontcuberta. Acantilado.
- Suberbodes, C. (2019). *Safo. Poesías*. Letranómada.
- Stehle, E. (1997). *Performance and Gender in Ancient Greece. Nondramatic Poetry in Its Settings*. Princeton University Press.
- Swift, L. (2019). *Archilochus. The Poems. Introduction, Texts, Translation, and Commentary*. Oxford University Press.
- West, M. L. (1974). *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Walter de Gruyter.

Licencia de uso: (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

Derechos de autor © 2025: Pablo Martín Routier

Declaración de intereses

El autor declara que no existen conflictos de intereses que puedan haber influido en los resultados o interpretaciones del presente artículo.