

¿QUÉ ES UN HOMBRE? REFLEXIONES SOBRE *DE DEO SOCRATIS* DE  
APULEYO<sup>[1]</sup>

(WHAT IS A MAN? REFLECTIONS ON APULEIUS' *DE DEO SOCRATIS*)

---

---

---

---

---

Roxana Nenadic  
(Universidad de Buenos Aires)

**Resumen**

El artículo analiza en la conferencia de Apuleyo la presencia de diversos ítems léxicos que designan al hombre en tanto componente, junto con dioses y demonios, de la tríada demonológica. Se observa que tanto la sustitución de ciertos ítems por otros como el juego de relaciones de equivalencia u oposición entre los mismos construyen una noción restringida del referente “hombre”. Dicha restricción cercena la pretensión universalista de la materia tratada, ilustrando al mismo tiempo el condicionamiento cultural e ideológico que en todo texto modela el tratamiento del contenido. El discurso, al tomar como punto de partida una visión particular de la sociedad, enseña no sólo lo que pretende sino también un estado de cosas determinado, que resulta incuestionable por su pertenencia al orden natural del mundo.

**Palabras clave:** Apuleyo, *De deo Socratis*, demonología, enseñanza, hombre.

**Abstract**

The article analyzes the presence in Apuleius' conference of diverse lexical items which designate the man as component, with gods and demons, of the demonological theory. It is observed that not only the substitution of some items by others but also the interplay of opposition or equivalence between them construct a restricted notion of “man” as a referent. This restriction clips the universalistic pretension of the treated matter, illustrating at the same time the cultural and ideological conditions that models the treatment of the content in every text. As the speech takes a particular vision of the society as its starting point, it teaches not only what it meant to but also a state of things which is unquestionable due to its appropriateness to the order of the world.

**Key words:** Apuleius, *De deo Socratis*, demonology, education, man.

Recepción: 21/05/2007

Evaluación: 21/05/2007

Aceptación: 24/05/2007

---

---

Cuenta Filóstrato en sus *Vidas de los sofistas* que los atenienses destruyeron una estatua que reproducía la imagen de Favorino de Arlés, irritados por su actitud frente al ofrecimiento del emperador Adriano de asumir el cargo de *sacerdos provinciae* —en efecto, había menospreciado su actividad de filósofo—. Filóstrato afirma que Favorino, al enterarse de los destrozos, comentó que hubiera sido preferible para Sócrates perder él también una estatua

por culpa de los atenienses, que beber la cicuta (*Vidas de los sofistas*, I 490). El pragmatismo y el ingenio de su comentario condensan, sin duda, el perfil de muchos autores de la llamada Segunda Sofística, pero también representan algunos de los escollos que deben sortear quienes deseen acercarse a sus textos con una mirada crítica. Efectivamente, la respuesta de Favorino se funda en las estrategias preferidas por los sofistas para construir su imagen pública: incluirse en la clase de los filósofos, parangonarse con figuras notables del pasado, y adquirir un sello distintivo —como la displicente arrogancia de este caso— que grabara sus nombres en todas sus apariciones.[1] Pero, al mismo tiempo, la inventiva de sus palabras nos presenta el desafío de intentar leer, más allá de la sonrisa o de la disección en tópicos, los dichos de quienes, en el siglo II de nuestra era, se esmeraron en el elogio de la mosca o del loro. Para volver al ejemplo de Favorino, imaginemos por un momento que sus discursos de asunto filosófico no están perdidos y que conoceremos una disertación de su autoría sobre algún punto del pensamiento de la Academia. ¿Cómo procederíamos ante aquellas formulaciones lingüísticas que, imbricadas en la explicación propiamente dicha, evidenciaran la presencia del enunciador-sofista que fue Favorino —quien, por sólo citar uno de sus textos conservados, el *Korinthiakós*, hizo hablar a su propia estatua derruida con su aflautada voz de eunuco—?

Esta pregunta también concierne al texto que nos ocupa, *De deo Socratis* de Apuleyo, un autor cuya filiación con la Segunda Sofística, cabe destacar, ha sido una de las preocupaciones más recientes de la crítica.[2] Recordemos que se trata de una conferencia sobre demonología que la tradición transmitió con los otros escritos que conforman el *corpus philosophicum* del madaurensis, *De Platone et eius dogmate* y *De mundo*. [3] La crítica, atendiendo a lo que ella misma llama “carácter mundano y literario del texto”, coincide en distinguir este discurso, en tanto exponente de “filosofía popular”, de los otros dos, casos de “exposición filosófica”. [4] La simple lectura de *De deo Socratis* basta para comprobar lo antedicho y, más aun, es posible advertir y pensar esta hibridez, que combina la inspiración retórica y la síntesis doctrinal, desde varios ángulos.

Uno de ellos, quizás el más evidente, es su estructura, que puede sintetizarse como un continuo desplazamiento desde el *docere* hacia el *movere*. [5] En efecto, el discurso comienza explicando las características diferenciales de dioses y hombres y la consiguiente imposibilidad de comunicación entre la esfera divina y la humana, que viene a ser subsanada por estos seres intermedios e intermediarios que son los *daímones*. Luego de detenerse en precisiones sobre la naturaleza de estos últimos y de una extensa clasificación que intenta unificar los criterios de la religión griega y la romana, el discurso ofrece un modelo de relación hombre - *daímon*, Sócrates y su “voz interior”, para proponerlo como ejemplo de vida y, en un final digno de un *protreptikòs lógos*, exhortar al auditorio al estudio de la filosofía y al desprecio de los bienes mundanos. [6]

Por otro lado, en el tratamiento que Apuleyo dedica a unos y otros temas se nota una impronta heterogénea, presente, por ejemplo, en la difusa gama de discursos ajenos que aparecen ligados al suyo en diversas variantes —cita, paráfrasis, alusión—, y que incluyen

desde la traducción casi literal de aquel célebre pasaje del *Simposio* de Platón (202d-203a) en que Diotima, hablando de Eros, sienta las bases de los desarrollos demonológicos posteriores, hasta fragmentos de Ennio,[7] es decir, desde la serie de textos que dan forma a los ejes y discusiones del platonismo medio hasta el canon literario de cuño romano.

Por último, también cabe notar que *De deo Socratis* es un ejemplo en latín de un género sumamente desarrollado en su tiempo: la disertación retórica, en primera persona y con abundancia de citas poéticas, en torno de algún lugar común provisto por la filosofía —como el *De Superstitione* de Plutarco— y, a propósito, vale destacar que el demon socrático fue uno de los tópicos más apreciados, al punto que conservamos ejemplares griegos de notoria afinidad con el de Apuleyo: las *Dielexeis* 8 y 9 de Máximo de Tiro, y el *De genio Socratis* del ya mencionado Plutarco.[8] En el caso de Apuleyo, la gravedad y el interés personal con que analiza la teoría demonológica dan como resultado, al decir de los estudiosos, una exposición valiosa en varios sentidos, principalmente, por representar el primer esfuerzo en latín por organizar un sistema coherente de divinidades intermedias y por incluir, en su ejercicio de traducir y trasladar equivalentes griegos, innovaciones surgidas de una mirada crítica de Platón y de aspectos sustanciales de la religión romana.[9] Comprobamos, en definitiva, que *De deo Socratis* se inserta en una de las tensiones observadas con frecuencia en el discurso de los sofistas, los tironeos entre la reiteración y la originalidad.

Estos datos, que esperamos que oficien, además, de breve presentación del discurso, perfilan a *De deo Socratis* como un texto nacido en el cruce de dos de los intereses más evidentes de la carrera de Apuleyo: en tanto conferencia, se emparenta con los fragmentos epidícticos que conforman la antología conocida como *Florida*, mientras que su eje temático nos remite a los compendios doctrinales de su *opera philosophica*. El producto de esta doble vertiente es un discurso cuya pretensión didáctico-expositiva orienta los recursos de la tradición retórica para transmitir a su auditorio un contenido de índole filosófica.

Si bien la crítica ha abordado el texto con interés, señalando tanto sus aciertos como sus inconsistencias en lo que hace a bagaje conceptual y pertinencia lingüística, se advierten en ella ciertas tendencias que nos transportan a nuestro interrogante inicial, esto es, cómo leemos las palabras sobre asuntos serios vertidas por quienes han trabajado imbuidos en un contexto de producción signado por el preciosismo lingüístico, el rebuscamiento formal, y la indagación en torno de otros temas que, en contraste, pueden ser calificados de intrascendentes. Nos referimos al hecho de que los estudiosos parecen haberse alineado entre aquellos que leen sólo los segmentos de seca exposición doctrinal, quizás convencidos de que exclusivamente allí se encuentra el meollo del texto, y entre los que intentan reivindicar de alguna manera los —por llamarlos de algún modo— adornos literarios que se intercalan aquí y allí.[10] Ambas actitudes coinciden en tratar dichos “adornos” como si fueran pasajes anómalos —de ahí que la crítica se distribuya entre la desaprobación, la admiración o la justificación—, obstaculizando indagaciones más amplias en otros aspectos[11].

Por nuestra parte, consideramos fundamental rescatar el indudable carácter didáctico de la

totalidad del discurso,[12] lo cual invita a reconocer la dinámica que necesariamente debe establecerse entre las diversas partes que lo componen. Para expresarlo en otros términos, si un texto enseña algo, lo hará en conjunto y no sólo en pasajes determinados —si así lo hiciera, ¿cómo definir cuando un texto enseña o deja de hacerlo?, o, ¿cómo controlar que alguien aprenda algo con una sección que no está destinada a tal fin?—. De allí, lo provechoso de seguir el discurso sin preocuparse por segmentarlo en componentes más o menos decorativos o medulares. Por otro lado, y más allá de los elementos que la integren, toda exposición didáctica enseña mediante un proceso que es eminentemente discursivo, por lo cual lo enseñado nunca es enteramente controlable ni definible —puede suceder, por ejemplo, que se dé por sabido algo que no lo es tanto, o que se enseñe lo que no se quiere o lo que no se espera—. Desde esta perspectiva, sólo una lectura global de *De deo Socratis* permitirá observar las marcas formales de este proceso discursivo, que construye sus significados en la interacción de sus partes. En este sentido, creemos que el rasgo que enriquece y complejiza la trama discursiva del *De deo Socratis* es precisamente aquel que hace de esta conferencia un ejemplo típico del siglo II d.C.: nos referimos a su calidad de disertación sobre *un* punto del pensamiento filosófico. En efecto, desprendido de su sistema original de pertenencia, el ítem a divulgar pierde la estabilidad de su sentido y se vuelve permeable a otras significaciones, sobre todo a las provenientes de los recursos propios de la exposición didáctica —comparaciones, ejemplos, sinónimos, etc.—. Es decir, si *De deo Socratis* funciona para enseñar demonología, lo hace no sólo porque se sirve de los procedimientos pautados en su género y porque explica con abundancia la teoría de los seres intermedios, sino también, y aquí está lo más interesante, porque remite dichos procedimientos a un universo de referencias forzosamente legitimado y reconocido como válido para avanzar en las explicaciones. Esto necesariamente implica una transformación del contenido doctrinal elegido como eje de la disertación, desbordando incluso las posibles intenciones de su enunciador.

Por lo expuesto, proponemos un acercamiento que reconsidere los movimientos expositivos del discurso sin segmentar ni aislar sus componentes, sino observando los efectos de sentido que emergen si nos enfocamos en las transformaciones de un mismo elemento a lo largo de todo el texto. En este trabajo, y a modo de apuntes iniciales, ofreceremos algunos datos que surgen del análisis del empleo de designaciones sinonímicas en el discurso, en este caso las que apuntan al referente “hombre”, uno de los miembros de la tríada que en nuestro autor pone en marcha la teoría de los *daímones*. Como hemos expresado, nuestra intención es hacer evidente el proceso discursivo que amalgama a la exposición doctrinal y al ornamento, y que, creemos, multiplica huellas que exceden lo estrictamente filosófico o literario redefiniendo los sentidos —y, por qué no, las enseñanzas— esperables en el texto.

ES MORTAL, ¿ES HOMBRE?

Tal como mencionamos anteriormente, el punto de partida de la conferencia es la distinción entre los hombres y los dioses. La primera frase conservada del texto[13] es la que sigue:

Plato omnem naturam rerum, quod eius ad animalia praecipua pertineat, trifariam diuisit censuitque esse summos deos. (115)

(Platón, en lo que hace a los seres superiores, dividió en tres partes el conjunto de la naturaleza y consideró en lo más alto a los dioses.) [14]

Se comenta con frecuencia, al leer este inicio, que esta división tripartita no corresponde a Platón —quien distinguía cuatro clases de seres superiores: hombres, dioses, héroes y *daímones*—, sino a la versión de la cosmología pitagórica presente en el tratado *Peri tês toû pantòs phýseòs*, la cual no sólo reconoce, igual que Apuleyo, tres clases de seres de distinta jerarquía, sino también los ubica en las tres mismas partes del cosmos que el madaurensis expresará más adelante: cielo para los dioses, tierra para los hombres, espacio intermedio para los demonios.[15] Lo que nos interesa rescatar aquí es que este enunciado significa, a nivel discursivo, el comienzo del proceso que culminará en la separación semántica de los términos “dios”, “hombre”, “*daímon*”, y que configurará sus referentes respectivos. Dentro de este proceso, además de las predicaciones y determinantes que calificarán y perfilarán las nociones, es indudable que las sustituciones léxicas ocupan un lugar importante, ya que pueden, con economía e ilusión de naturalidad, afianzar, disparar o apagar sentidos.

Volviendo a nuestra cita, vemos que en ella el hombre integra el conglomerado denominado *animalia*. Este significado aséptico y casi técnico irá siendo sustituido progresivamente hasta ser reducido, primero, al género humano y, luego, sólo a ciertos hombres. Sin enredarnos en detalles cuantitativos nos detendremos en algunos puntos relevantes de esta cadena de sustituciones restrictivas.

Veamos, en principio, qué sucede con las designaciones que sencillamente denotan la cualidad de pertenecer al género humano. Partiendo de *animalia*, el discurso vincula directamente esta designación con la de *homo* en 125, al afirmar que en la tierra “*praecipuum animal homines sumus*”. Esto marca el inicio de la sección destinada al hombre, que ofrece inmediatamente después, en 126-127, la siguiente descripción de su naturaleza:

Igitur homines ratione gaudentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, leuibis et anxiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimillimis moribus, similibus erroribus, peruicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cunctim tamen uniuerso genere perpetui, uicissim sufficiens prole mutabiles, uolucris tempore, tarda sapientia, cito morte, querula uita, terras incolunt.

(Los hombres, entonces, que habitan la tierra, gozan de razón y tienen el poder de la palabra, son de alma inmortal, miembros caducos, espíritu ligero e inquieto, cuerpo bruto y vulnerable, poseen costumbres muy distintas entre sí, cometen errores semejantes, son de obstinada audacia, de esperanza firme, de esfuerzos perdidos, de fortuna perecedera, mortales considerados de a uno, pero eternos tomada en conjunto su especie entera, constantemente reemplazados por la renovación de su prole, son de vida fugaz, de tarda sabiduría, de muerte rápida y vida colmada de lamentos).

Como se aprecia, la exposición procede de manera ordenada, presentando primero la noción de “hombre” en un conjunto mayor de pertenencia (“*animalia*”) y añadiendo luego una

definición que, sin dudas, contrasta con las de las otras dos nociones relevantes para la explicación: la de “dios” (123-124) y la de “demonio” (145-148).[16] Luego de su introducción, el sustantivo *homo* será empleado con asiduidad —en 128, 129[17] 132, 136, 144, 145, 151, 153, 155—, reemplazado sólo una vez por *humana pars* —en 127— y otra por *terricola* —en 133—. Esta misma noción de “género humano” volverá a ser incluida implícitamente en el conjunto de los *animalia* en tres ocasiones más, 127, 137 y 138, siempre en enunciados de carácter general.

Estas sustituciones sinonímicas cambian de manera significativa a partir del tramo consagrado a la relación de Sócrates con su demonio personal (157ss), donde el filósofo es designado no *homo* sino *uir*. En adelante, las apariciones de *homo* se verán reducidas —sólo tres: 167, 174, 175—, en alternancia con la nueva designación predominante, *uir* —157, 158 (dos ocurrencias), 163 (referido a Sócrates), 167, 169, 175, 177—. Dicha alternancia traza un nuevo esquema de sustituciones que, a nuestro entender, evoca dos sentidos contrapuestos. Por un lado, es el propio texto el que plantea la proyección o continuación de la designación *homo* en la de *uir*, pues, en la última aparición de la primera antes de la introducción de *uir*, se dice: “Ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat singulis hominibus in uita agenda testes et custodes additos [...]” (155) (De esta abundante clase de dónes más sublimes piensa Platón que hay adscrito uno a cada uno de los hombres, como testigo y custodio en las acciones de su vida). Es decir, que el *uir* Sócrates viene a sustituir a los *singuli homines*, como un caso concreto de comunicación entre el plano demónico y el humano y planteando, a nivel léxico, un reemplazo sinonímico funcional al avance de la exposición. Pero por el otro, es también el discurso el que, al profundizar sus explicaciones en 167 y en 175, vuelve evidente la diferencia entre ambas designaciones. En el primero de los pasajes se afirma que “Nihil est enim deo similius et gratius quam uir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit, quam ipse a diis immortalibus distat” (Ciertamente, nada hay más grato y semejante a un dios que un varón de espíritu perfecto, que sobrepasa al resto de los hombres incluso más de lo que él mismo dista de los dioses inmortales). En 175, en la exhortación final al cultivo personal del espíritu, se lee “At enim bonis artibus doctus et apprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus: tandem aliquando ipsum uirum laudas” (Está instruido y sumamente ejercitado en la práctica de la virtud, y es sabio y sensato, cuanto es posible a un hombre: entonces, finalmente, elogias al propio varón). En verdad, estos enunciados que presentan ocurrencias de ambos términos se basan en la distinción tradicional entre *homo* y *uir*, y esto no es sorprendente en un discurso de intención didáctico-moralizante como éste. Sin embargo, no es menos cierto que la sustitución y la alternancia léxica de *homo* por *uir* apagan definitivamente el sentido genérico de *homo*, reorientándolo con una carga semántica que no le era propia ni estaba contemplada en la taxonomía inicial del texto. Aun cuando puede ser explicado desde el inocultable afán moralizador de la conferencia, este reemplazo implica, a nivel discursivo, la superposición de toda una serie de valores e implícitos de clase, contenida en la designación *uir* y enarbolada por las elites culturales y políticas. Con dicha superposición no sólo se concreta el ingreso a esta clasificación de los seres animados del universo de la esfera político-militar romana, sino también se da por sentada como natural o lógica, por así decirlo, la apelación a dicha esfera

para construir el referente “hombre”. Ciertamente, esta focalización en el aspecto cívico oscurece otras posibles demarcaciones del ser vivo “hombre”, mostrándonos una posición ideológica y discursiva determinada que traspasa y condiciona la exposición propiamente dicha. De este modo, si bien el texto plantea explícitamente la comunicación entre los tres grupos de seres superiores del universo, implícitamente excluye de ella a los *nouiri*, que pasan a ser, merced a las sustituciones léxicas del texto, expulsados del grupo de los “hombres”.

Otro aspecto digno de mención dentro de los mecanismos de designación del componente “hombre” viene dado por una particular distribución en el interior del discurso de las formas indeterminadas o colectivas en relación con los nombres propios. Lo primero que llama la atención es la tendencia del texto a no incluir las expresiones indefinidas en enunciados que hablan de hombres calificados positivamente. Ciertamente, se registran siete casos en que los pronombres tienen una connotación neutra,[18] mientras que los empleos restantes se reservan a contextos negativos, signados por la maldad o el error[19] Frente a esto, los nombres propios nombran conductas equivocadas solamente en dos ocasiones: Mecencio en 131 —casi neutralizado por la presencia de Ascanio en 130—, y Tántalo en 172[20] De manera complementaria, será la tendencia opuesta la que caracterice el resto de las numerosas apariciones de nombres propios registradas, pues de modo casi excluyente designan individuos que se destacan por algún acontecimiento o hazaña o por sus cualidades. Indudablemente, es la lógica interna de la exposición didáctica la que obliga a la presentación de dichos nombres, ya como ejemplos que dilucidan el contenido propiamente dicho, ya como paradigmas o modelos de acción a imitar. Sin embargo, creemos que la recurrencia a individuales tiene un efecto de sentido de más largo alcance que la mera aclaración de su contexto inmediato. Puesto que la mayoría de los nombres proviene de la épica, de la historia romana o del canon literario, filosófico e intelectual grecolatino,[21] la continua predilección por estas figuras que, ancladas en la memoria colectiva, representan más un ícono grupal que al común de los hombres, no hace más que producir la desestabilización del sentido genérico de la designación “hombre” para llenarla de valores y categorías de clara extracción social e ideológica. En definitiva, la reiteración de este mecanismo coadyuva al proceso de sustitución orientada que hemos analizado respecto de *homo* y *uir*, convirtiendo en sinónimos naturales a *homo* y a la larga lista de personalidades que engalanan el discurso. La consecuencia más notoria de esta monopolización del reservorio ejemplar no es tanto, por decirlo de algún modo, que Ulises represente un caso de hombre en contacto con el mundo demónico, sino que sus atributos como héroe y como emblema de una elite cultural y política pasen a delimitar el referente “hombre”. Así, la posibilidad del hombre común de participar nada más ni nada menos que de la clasificación de los seres animados del universo resulta progresivamente ignorada y apagada[22].

En la misma línea, vale la pena considerar, junto con las sustituciones léxicas estudiadas, la constante focalización del discurso en la riqueza y en el poder. Ocupando un espacio relativamente significativo de los veinticuatro capítulos conservados, la situación de ricos y poderosos es el marco de referencia predilecto para dilucidar importantes asuntos de la

disquisición. Uno de los ejemplos más llamativos es el de 128-129, donde, como una analogía destinada a esclarecer el tema tratado (la posición alejada de los dioses inmortales), se lee:

Quod quidem mirari super diis immortalibus nequaquam congruerit, cum alioquin et inter homines, qui fortunae munere opulenti elatus et usque ad regni nutabilem suggestum et pendulum tribunal euectus est, raro auditu sit, longe remotis arbitris in quibusdam dignitatis suae penetralibus degens.

(En cuanto a los dioses inmortales, en verdad no hay por qué extrañarse de esta situación, ya que, a su vez, entre los hombres, aquel que se encuentra elevado por un poderoso favor de la fortuna y llevado a la sede incierta y vacilante de un trono de un reino, es de raro acceso y, alejado de testigos, pasa la vida como en un santuario de su propia grandeza).

Los efectos de sentido de este pasaje son múltiples, desde la inquietante equivalencia de dioses y gobernantes hasta la justificación cósmica de un fenómeno político y social. Sin embargo, respecto de lo que nos ocupa, nos interesa explicitar que, de todos los ámbitos que podrían haber ofrecido ejemplos en esta sección —el mundo natural, el estelar, lenguajes simbólicos como la música o la pintura, entre otros—, el anclaje para una explicación impulsada desde el universo de lo conocido se ha buscado precisamente en el escenario de los hombres poderosos.

Otro ítem revelador de la concentración del discurso en torno de este reducido sector social se verifica más adelante (170ss), en la exhortación a la filosofía, ya mencionada, que cierra la conferencia, la cual se articula fundamentalmente a partir de oposiciones entre el hombre sabio, por un lado, y aquel que es materialmente rico y pobre en su interior, por el otro. Si bien una mirada intertextual permite entrever a Séneca y a la diatriba cínica en su tono admonitorio y en sus imágenes, esta sección representa, una vez más, una monopolización del enfoque adoptado, desde que la exposición se empeña en mostrar efusivamente que un hombre favorecido por la abundancia patrimonial y una noble estirpe es, en realidad, pobre, si no alimenta su alma con el estudio de la filosofía —la célebre paradoja estoica—, pero no, por ejemplo, su contrario, es decir, que un hombre pobre no lo será si sigue las huellas de los filósofos. Nuevamente, más allá de las filiaciones filosóficas de estos argumentos que justificarían su inserción en una conferencia como ésta, es evidente que tanto el despliegue observado en torno de la acumulación de posesiones materiales (que ocupa desde 168 a 174), como su diferencia respecto de su compañero antonímico —sintéticamente, la pobreza y sus individuos, que permanecen ignorados—, e incluso respecto de los otros “bienes de fortuna” —como la salud o la belleza, sintéticamente acumuladas en la enumeración de 175—, hacen ostensible, en principio, que el texto contempla y problematiza exclusivamente las circunstancias del hombre de la elite. Esta falta de balance configura la referencia de las “dificultades del género humano” que la exhortación propone solucionar como “las dificultades del hombre rico y poderoso”, introduciendo las variables del dinero y del poder en la definición de la categoría “hombre”. Esto significa, entre otras cosas y a nivel referencial,

una eficaz sustitución restrictiva en el proceso discursivo que define al “hombre” en el interior del texto. Desde aquel genérico “hombre” como *praecipuum animal* que encontramos en el inicio de nuestra indagación se llega, con ilusión de normalidad, al excluyente “hombre rico y poderoso”. Esta restricción, en definitiva, hace tambalear la universalidad de la apelación final de la disertación, desde el momento en que es construida a partir de la omisión de un sin fin de posibilidades referenciales para el término “hombre” y se concentra en un pequeño sector social.

#### PALABRAS FINALES.

En síntesis, los ejemplos analizados muestran que el discurso emplea en sus explicaciones, independientemente del tono predominante en cada una y más allá de lo que se afirme explícitamente sobre el género humano, designaciones que dibujan un perfil preciso y determinado del *praecipuum animal* “hombre” menos idealista de lo que pueden hacer suponer las líneas generales de la exposición. Las predicaciones y sustituciones léxicas correspondientes al campo semántico de lo humano que hemos observado aportan matices de sentido que desbordan la caracterización del hombre presentada por el texto en la sección destinada a él en 126-127.

Si la concepción demonológica traza, en teoría, un sistema de comunicación entre todos los seres superiores del cosmos, la puesta en lenguaje que hemos observado en *De deo Socratis* habla sólo de una cierta clase de hombre. Las sustituciones léxicas estudiadas no son siempre sinonímicas, sino que se orientan al recorte de un objeto referencial “humanidad” que ignora a quienes se encuentran en la periferia del poder. Este hecho nos muestra, más que una decisión conciente del enunciador, el condicionamiento social, histórico e ideológico que todo texto recibe de su contexto de producción y que modela a todo hablante, aun más allá de sus deseos. Esta exclusión de lo que podríamos llamar el “hombre común” tiene como correlato la reconstrucción de los rasgos que delimitan al referente “hombre”. El texto opera a partir de una noción preconstruida de hombre que supone que, además de tener cuerpo mortal, alma inmortal y una vida plagada de penurias —como afirma expresamente—, el individuo es un hombre público, miembro socialmente relevante de su entorno y de abultado patrimonio.

En definitiva, hemos intentado mostrar cómo, a la par que intenta esclarecer la materia propiamente dicha, un texto didáctico toma como punto de partida una visión particular de la sociedad, que puede entrar en conflicto con el sentido literal de lo expuesto. Este conflicto, representado aquí por la discordancia entre la pretensión universalista del contenido conceptual y las fuertes restricciones que naturaliza la formulación lingüística, es tan solo un ejemplo de lo que puede verse en una conferencia mundana cuando dejamos de pensar que los sofistas controlan el mundo con palabras y nos sentamos a mirar cómo las palabras hablan de los sofistas.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### EDICIONES

*Apulée. Opuscules Philosophiques. Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde. Fragments.* Ed. J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

M. G. BAJONI , “Apuleio filosofo Platónico 1940- 1990” , *Lustrum* 34 (1992), 339-390.

G. F. GIANOTTI, G. MAGNALDI, *Apuleio. Storia del testo e interpretazioni*, Torino, Edizioni dell'Orso, 2000.

M. W. GLEASON, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome* , Princeton, Princeton University Press, 1995.

P. HABERMEHL, “*Quaedam divinae mediae potestates*. Demonology in Apuleius' *De deo Socratis*”, *Groningen Colloquia on the Novel*, VII, 1996, pp. 117-142.

S. J. HARRISON, *Apuleius: A Latin Sophist*, Oxford , Oxford University Press, 2000.

R. HELM, “Apuleius' Apologie – ein Meisterwerk der zweiten Sophistik”, *Altertum* 1 (1955), 86-108

B. L. HIJMANS, “Apuleius, Philosophus Platonicus”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 36.1, Berlin – New York , 1987, pp. 395-475.

V. HUNINK, “The Prologue of Apuleius' *De deo Socratis*”, *Mnemosyne* 48.3 (1995), 292-312.

L. T. PEARCY, “Medicine and Rhetoric in the Period of the Second Sophistic”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 37.1, Berlin – New York , 1993, pp. 445-456.

G. N. SANDY, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1997.

---

[1] Una versión preliminar de este trabajo fue leída en el XIX° Simposio Internacional de Estudios Clásicos de la AADEC (Asociación Argentina de Estudios Clásicos) “Memorar en presente la cultura grecolatina” (Rosario, 3 al 6 de octubre de 2006) con el título “Mirar al cielo, hablarle a los hombres: instrucción e ideología en *De deo Socratis* de Apuleyo”.

[1] Un interesante estudio que contempla estos aspectos en los casos del citado Favorino y el de Polemón de Esmirna es el de M. W. GLEASON, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome* , Princeton, Princeton University Press, 1995.

[2] Desde el señero estudio de R. HELM, “Apuleius' Apologie – ein Meisterwerk der zweiten Sophistik”, *Altertum* 1 (1955), 86-108, dos obras se han consagrado en los últimos años al estudio integral del *corpus* apuleyano desde esta perspectiva: G. N. SANDY, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1997, y S. J. HARRISON, *Apuleius: A Latin Sophist*, Oxford , Oxford University Press, 2000.

[3] Sobre los asuntos de la autenticidad y de la cronología relativa, cf. S. J. HARRISON, *op. cit.*, pp. 136-144, y B. L. HIJMANS, “Apuleius, Philosophus Platonicus”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 36.1, Berlin – New York, (1987), pp. 408-415.

[4] G. F. GIANOTTI, G. MAGNALDI, *Apuleio. Storia del testo e interpretazioni*, Torino, Edizioni dell'Orso, 2000, p. 155, y S. J. HARRISON, *op. cit.*, pp. 136 y 174.

[5] Cf. estructura en S. J. HARRISON, *op. cit.*, p. 144.

[6] Este desplazamiento es sintetizado por G. SANDY, *op. cit.*, p. 210, como el reemplazo del culto del alma propugnado por Sócrates por el culto de los valores interiores proclamado por el cínico Diógenes.

[7] La crítica menciona entre los autores filosóficos a Philippus de Opus (*Epinomis*), Jenócrates, Aristóteles, los peripatéticos, los de la Stoa , el neopitagorismo, Filón, Plutarco,

Albino, Máximo de Tiro y Celso. Autores latinos: Lucrecio, Cicerón, Virgilio, Séneca, Plauto, Terencio y Accio. A esta lista se agrega, traducido al latín, Homero. Cf. P.HABERMEHL, “*Quaedam divinae mediae potestates. Demonology in Apuleius' De deo Socratis*”, *Groningen Colloquia on the Novel*, VII, 1996, p. 126, y S. J. HARRISON, *op. cit.*, pp. 145-172.

[8] S. J. HARRISON, *op. cit.*, p. 136.

[9] P. HABERMEHL, *op. cit.*, pp. 128-129.

[10] Cf. a modo de ejemplo de esta dicotomía los trabajos reseñados por M. G. BAJONI, “Apuleio filósofo Platónico 1940- 1990” , *Lustrum* 34 (1992), p. 363, que consideran a Lucrecio o una inspiración filosófica o un modelo literario. También, con la intención de ilustrar nuestras afirmaciones, destacamos que la excelente edición comentada de J. BEAUJEU, *Apulée. Opuscules Philosophiques. Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde. Fragments*. Ed. J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973, hace caso omiso de las cuestiones estilísticas, literarias, o discursivas, mientras que, por ejemplo, las obras de G. SANDY, *op. cit.*, y S. J. HARRISON, *op. cit.*, que se concentran en los rasgos literarios de la conferencia, centran su interés en problemas como las genealogías intertextuales o el contexto general de producción, desglosando el texto en partes.

[11] Consideramos oportuna la observación de L. T. PEARCY, “Medicine and Rhetoric in the Period of the Second Sophistic”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 37.1, Berlin – New York, 1993, pp. 447-448, de que los avances de la crítica moderna no se han volcado lo suficiente a los textos de la literatura imperial, aun cuando parecen hechos a medida para ella por sus fructíferas problematizaciones de las categorías tradicionales “forma” y “contenido”.

[12] Resaltado por G. SANDY, *op. cit.*, p. 185, y S. J. HARRISON, *op. cit.*, p. 136.

[13] Sobre el estado del texto y el llamado “falso prólogo” cf. B. L. HJIMANS, *op. cit.*, pp. 431-432, V. HUNINK, “The Prologue of Apuleius' *De deo Socratis*”, *Mnemosyne* 48.3 (1995), pp. 292-312, y S. J. HARRISON, *op. cit.*, pp. 142-143.

[14] Citamos el texto latino por la edición de J. Beaujeu, *op. cit.*

[15] Cf. el comentario de la edición de Beaujeu, *op. cit.*, pp. 203-206.

[16] Para las diversas filiaciones filosóficas de esta descripción de *homo*, cf. el comentario de J. Beaujeu, *op. cit.*, pp. 212-215.

[17] Aquí (129-130) es retomado por el anafórico *eos* en sintagmas que, aun conservando el sentido general de “género humano” inherente a *homo*, permiten la introducción del imaginario animal para designar a la comunidad de los hombres (“balantium”, “hinnientium”, “mugientium”) y de distintas taxonomías para trazar divisiones internas (“ferocibus”, “morbidus”, “egenis” / “miseris”, “bonis”, “malis”).

[18] Cf. 146 (*hos... illos*), 150 (*nonnulli*), 167 y 168 (*quis*), 168 y 169 (*omnes*), 170 (*eorum*).

[19] Cf. 122 (*profana philosophiae turba imperitorum*), 123 (*plurimi, omnes, pauci*), 125 (*plerique*), 164 (*plerisque*), 171 (*ipsi horridi, indocti, inculti*, que retoma al *ipse dominus* de 171), 172 (*diuites*).

[20] El *Plautinus miles* de 145 podría ser considerado un caso neutro.

[21] Cf. 135 (Aníbal, Flamminio, Atto Navio, Tarquinio Prisco, Servio Tulio), 145, 166 y 177 (Iturna, Aquiles y Minerva), 158-159 (Agamenón, Aquiles, Ulises, Diomedes), 158 (Néstor), 160 (Calcante), 162 (Heleno, Casandra), 164 (Fedro), 169 (Ismenias y Apelles), 176 (Ulises), además de Sócrates, nombrado en 156, 157, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 174, 175.

[22] De manera análoga, se constata un proceso semejante de generalización ilusoria que culmina en restricciones culturales e ideológicas en la reorientación que hacen los nombres propios de algunos colectivos mencionados en el texto, en este caso vinculados con la posesión del saber. El texto menciona como fuentes o dueños de conocimiento a caldeos (177), cualquier griego o bárbaro (119), los geómetras, adivinos y filósofos en general (139, 165 y 150), pero instala por su nombre exclusivamente a aquellos más afines al contexto de producción del discurso: Lucrecio (118, 145), Ennio (121,132), Homero (158), Accio (176), Terencio (165), además de, por supuesto, Platón (120, 123, 124, 125, 128, 132, 133, 155, 163, 169), Pitágoras (169) y Aristóteles (138, 167).

## Índice

