

ESTUDIOS CLASICOS

ORGANO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLASICOS

PUBLICADO POR EL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

TOMO XXI

DICIEMBRE DE 1977

NÚM. 80

DIRECTOR: MANUEL FERNÁNDEZ-GALIANO.

COMITE DE REDACCIÓN: JOSÉ ALSINA, MIGUEL DOLÇ, ANTONIO FONTÁN, JUAN GIL, SEBASTIÁN MARINER, ISIDORO MUÑOZ VALLE, FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS y JOSÉ S. LASSO DE LA VEGA.

SUMARIO

	Págs.
BALMASEDA, L. J.-OLMOS, R., <i>Un proyecto internacional de colaboración científica</i>	335
CALERO, F., <i>Sobre didáctica de las lenguas clásicas</i>	339
CALERO, F., <i>Un nuevo libro sobre enseñanza de las lenguas clásicas</i>	373
DOERING, K.-PREISSHOFEN, F., <i>En memoria del profesor Hermann Gundert</i>	285
DOVER, Sir K. J., <i>Sobre el escribir para un lector general</i> ...	289
F. G., M., † <i>Marcel Durry</i>	331
F. G., M., <i>La «Biblioteca Clásica Gredos»</i>	345
FERNÁNDEZ MARCOS, N., <i>El Nuevo Testamento Trilingüe</i> ...	351
GIL, J., MUÑOZ AMILIBIA, A. M. ^a , ABAD CASAL, L., REMESAL RODRÍGUEZ, J., <i>Sobre varios libros de tema hispánico</i>	355
† GUNDEERT, H., <i>Los primeros vestigios de la doctrina de las ideas</i>	221
JOUANNA, J., <i>La colección hipocrática y Platón</i>	233

(sigue en tercera de cubierta)

Uno de los más gratos recuerdos que nos han dejado los últimos años, tan poblados de nobles inquietudes como de sabores, es el de los bellos días en que Madrid, desde el 2 al 6 de septiembre de 1974, fue escenario hospitalario del VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos. Gracias a la ayuda de tantas y tantas personas, nacionales y extranjeras, la magna reunión pudo constituir un notable hito en la vida de la *Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques*, que lo promovió como otro eslabón más de la preciosa serie en que le precedieron los Congresos de París, Copenhague, Londres, Filadelfia y Bonn; de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, que puso su entusiasmo y eficacia al servicio de la organización; y de los casi mil ponentes, colaboradores y asistentes que contribuyeron al mayor brillo de la asamblea.

A lo largo de las reuniones previas, el Comité Nacional mostró siempre el mayor interés en que, a diferencia de lo ocurrido en los últimos Congresos, lo más relevante de las sesiones quedara publicado como un monumento útil para la posteridad. No ha sido fácil cumplir este propósito, pero hoy por fin podemos dar por terminada la edición de lo que en un principio se juzgó digno de este esfuerzo.

En lo relativo a los discursos de apertura y clausura y las ponencias organizadas en torno al tema general, debemos confesar que España, en que se empezaban a sentir los duros zarrazos de la crisis económica, quedó por debajo de sus ilusiones y deseos; pero la espléndida devoción y energía de los miembros del Comité Internacional, que corrieron en nuestra ayuda, fue capaz de sacar a la luz un precioso volumen (*Assi-*

milation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI^e Congrès International d'Études Classiques, Bucaresti y París, 1976), *impecablemente editado por el Presidente de la F.I.E.C., nuestro amigo D. M. Pippidi, y en que colaboraron bajo el patrocinio de la U.N.E.S.C.O., dando un hermoso ejemplo de solidaridad internacional, la Editura Academiei de la primera de dichas ciudades y la Société d'Édition "Les Belles Lettres" de la segunda.*

Las ponencias y discusiones del interesante Coloquio sobre Ciencias Modernas y Humanidades Clásicas, gracias a la inteligente gestión de su Secretario General, Alain Michel, han sido publicadas en el Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 1975, 213-258, 357-371 y 463-484.

Las intervenciones de la sesión papirológica, que es ya una tradición en este tipo de Congresos, tuvieron acogida, por intervención decididísima de nuestro compatriota José O'Callaghan, en la revista Studia Papyrologica, que él tan perfectamente dirige, constituyendo el fascículo primero (págs. 1-117) del tomo XV (1976) de la misma.

Los discursos y comunicaciones del homenaje a nuestro insigne humanista acaban de aparecer (Homenaje a Luis Vives, Madrid, 1977) en virtud de una acertada gestión de nuestro compañero Antonio Fontán, que consiguió de la meritoria Fundación Universitaria Española que se encargara de esta parte de la tarea.

Y, finalmente, restaba otro homenaje, el dedicado a Platón con motivo del XXIV centenario de su nacimiento. A la fecha del 427 anterior a nuestra Era respondía efectivamente, contando con la inexistencia del año cero, la de 1974, en que se celebró el Congreso. Y no queríamos que en él faltara el recuerdo al gran pensador de quien hoy, a pesar de todo, sigue viviendo muy primordialmente nuestra cultura.

Nos ha sido posible recopilar todos los textos leídos o enviados, aunque, por desgracia y en virtud del retraso, no imputable a nosotros más que en mínima parte, con que sale esta publicación, algunos de los artículos había sido ya publicado, aunque no en lengua española, como los demás, que nos hemos

decidido a traducir para que alcancen más proyección en nuestro país.

Y, en fin, la dolorosa circunstancia de que una súbita enfermedad, que había de llevarle al sepulcro un mes después, impidiera al llorado colega Hermann Gundert, ya en Madrid, leer su valiosa aportación, nos ha inducido a reproducirla aquí, traducida por nuestro amigo Alfonso Ortega, con unas sentidas palabras previas redactadas por Klaus Döring y Felix Preisshofen y que el mismo Ortega se ha encargado de verter. El texto de Gundert llegó a los participantes del Congreso gracias a la lectura de Konrad Gaiser; mientras que, en cambio, por la premura del tiempo y la ausencia del autor, no fue posible divulgar entonces la ponencia del profesor Evangelos A. Moutsopoulos, que ahora nos honramos en reproducir.

Gracias, pues, a todos y que el espíritu platónico nos acompañe siempre.

PLATON EN SU XXIV CENTENARIO

El tiempo, al girar su inquieta rueda, hace pasar ante nosotros el radio de la fecha del vigésimocuarto centenario del nacimiento de Platón y la sincroniza, acaso no fortuitamente, con el año en el que, conforme a un ritmo lustral que tiene valor de símbolo, se juntan en reunión de familia los filólogos clásicos del mundo entero. Que en esta recordación centenar y festival platónico dedicado por la nación de los filólogos al eximio filósofo sea yo quien hable en primer lugar no tiene otra justificación que haber sido llamado para llevar la voz de la Filología clásica española en una conmemoración que se celebra, venturosamente, en la patria de Moderato de Gades, de Fernando de Córdoba y Fox Morcillo y Fray Luis de León, pues también en España una sostenida tradición platónica transe nuestro pensamiento, religiosidad y arte y, sobre las convulsiones de cada instante, el ideal platónico vuela a través de nuestra historia, de época en época, o ya lanzado o ya recogido de lo más alto por los mejores hombres de esta tierra.

Platón fue algo maravilloso y estupendo que nos aconteció a los humanos y esto significa igualmente que todo lo que le ha acontecido a la mente humana desde la muerte de Platón a la fecha, por dos mil trescientas y tantas vueltas de años, le ha acontecido también a él y que su figura se ha ido modificando al choque con las nuevas experiencias que el hombre ha hecho. Platón es una realidad cardinal entrañada en el destino de Occidente. Es, por tanto, un componente de nuestra vida y no uno cualquiera, sino que en ella, en aspectos esenciales, le compe-

te el sagrado papel de iniciador, pues algunos pensamientos suyos representan como las santas natividades de una época entera de la historia de la mente humana que llega hasta nosotros. Por eso Platón ha tenido el destino de instalarse, por derecho de posesión, en todos los buscadores honrados de verdades cualquiera que sea su credo filosófico. Todo el que, después de él, piensa en nuestro mundo, platoniza y hasta, con frecuencia, habla en platónico, habla con la lengua de Platón y Platón está pensando en su cabeza. Hay un encanto ejercido solamente por Platón y que nadie es capaz de abolir. Lleva ya, desde hace veinticuatro siglos, el Occidente sobre "sus anchas espaldas", si bien compartiendo el peso con otros gigantes de la mente. Por eso tiene un significado especial que conmemoremos hoy el año del nacimiento del filósofo veinticuatro veces secular, y no el de su muerte, ya que conmemorar a Platón como "muerto ilustre" significaría, puedo decir, celebrar el funeral de Occidente.

En esta coyuntura, ¿qué podemos hacer, cuando el discurrir del tiempo hace pasar su figura egregia por esta fecha ritual y nos obliga, otra vez, a tomar posición ante el fenómeno Platón? Por mi parte, no me propongo sino poner prólogo a este acto, haciendo unas consideraciones sobre nuestro enfrentamiento hoy con la obra escrita de Platón, a través de la cual nos llega, si es que nos llega, su pensamiento. Al fin y al cabo es ésta una fiesta de filólogos y no de unos hombres cualesquiera, y este tema me parece el atrio más adecuado para iniciar, a nuestro modo de filólogos y ante una asamblea de afines, la conmemoración del centenario de Platón. Nosotros, como innumerables filólogos antes que nosotros, vivimos cotidianamente a Platón y, aparte otras inquietudes acarreadas por nuestro encuentro con él, es seguro que la primera nos la produce el equívoco de su obra escrita. Este problema, al que hoy somos muy sensibles, las generaciones de filólogos anteriores a la nuestra no lo sintieron tan intensamente como nosotros, a juzgar por la incompreensión genial con la que se producían sobre el tema algunos platonistas de otros días, siendo tan elevadas figuras en las letras y en la erudición.

Porque, en el caso Platón, a nosotros los filólogos se nos pide hoy algo más que servir con eficiencia un texto depurado y explicar su marco histórico o ambiental y fijar la cronología de los diálogos como base para acompañar al pensamiento platónico en su trayectoria temporal y en su posible evolución. Esto, sin duda, es algo; esto, sin duda, fue mucho en la filología platónica de otro tiempo; pero esto, sin duda, no es hoy bastante. En efecto, en el caso Platón la filología debe completar esos ministerios con otro primerísimo, a la vez preliminar y último. Porque los diálogos contienen una filosofía, pero imperfectamente expresada y como en potencia. La relación, en la obra escrita platónica, entre la letra y el espíritu, entre la forma del diálogo y su contenido filosófico es, en principio, un problema filológico. Bien entendido, nos lleva a comprender cómo la obra escrita de Platón apunta a su doctrina no escrita, cuya reconstrucción es también, en principio, un problema que exige un ímpetu de intelección que sólo el filólogo puede proveer. Este es, a mi entender, el tema jugoso que debe abordar hoy la filología platónica para cumplir estrictamente con su estricto deber en las alturas de su historia (sus veinticuatro siglos de historia) por que ahora bogamos. Esta es hoy la auténtica "cuestión platónica" y un problema, por cierto, archiproblemático: todos sabemos hasta qué endiablado punto lo es. Estoy por decir que, por causa de esta cuestión, el pensamiento de Platón es el secreto mayor de la historia del pensamiento.

La razón es porque los diálogos son lo más distinto y distante de una exposición cabal del pensamiento platónico que pretendiera sustituir a la enseñanza por contacto directo entre las almas de maestro y discípulo. Bien al contrario. Que el diálogo sea eso es, para Platón, cosa tan imposible como indeseable. El diálogo platónico tiene una dimensión transitiva y trascendente, esto es, se sale de sí mismo y mira a algo que no es él, que está más allá de él; o, por otra comparación muy platónica, su relación con la palabra del maestro es semejante a la que guarda el mundo sensible con el mundo de las ideas. El diálogo escrito tira y se encamina a que el lector, irritado con

el interés de la lectura, se descontente de ésta y, mal contento con la escritura, comprenda que la Filosofía es una realidad que exige ser vivida y no leída. Se esfuerza por que muerda en el corazón del lector el deseo de prolongar la letra muerta en obra de vida: que, en llegando allí, podrá paladear lo que le rozó los labios apenas, corriendo ideas hasta cansarlas, hablando con el maestro conversable mano a mano y boca qué pides, en muchas pláticas y palabras, yendo días y viniendo días. Tal es el efecto que premedita Platón causar en sus lectores, a través de lo que en todo diálogo hay, a la vez, de poderío de sugestión y de íntimo fracaso que pone en su faz ese gesto lejano que da una emoción especial a su lectura, el de desgarrados de su hogar, de la Palabra, que ellos sienten como su patria nativa, desacomodados de la letra, añoradizos de la vida. Producen en el lector una conmoción profunda, hacen operación en su ánimo; pero ese grande no es sino la incoación de otro, que verdaderamente se busca y del cual, porque ofrece el hueco de su ausencia agresiva, es el diálogo precurso y solicitud. De donde se engendra que, aunque el diálogo platónico no sea sólo eso, es también eso: prolucción, propedéutica, invitación al lector para determinarse a conocer esas ideas enteras y verdaderas y para vivirlas en caliente.

¿Cómo asumir la ilusión cándida de que los diálogos son toda la doctrina de un pensador que, robusto afirmador de la palabra, manifiesta baja opinión de la escritura? Platón habla con augusto desprecio o con saña exquisita de la escritura y, amigo de la sabiduría que surge del corazón, se manifiesta relictante por una ciencia nacida en copiosas lecturas y en el trajo de muchos libros.

Y de estar la escritura muy por debajo de la palabra viene que el autor de los diálogos parece rogarnos muy encargadamente que no los tengamos como testimonio plenario de su pensamiento. Y, porque son poco comunicativos de su pensamiento, de ahí les nace su oscuridad por debajo de su transparencia aparente. Por una cuantía de condiciones y atributos suyos tan peculiares, la escritura filosófica de los diálogos se confiesa como algo deficiente, como algo imperfecto que lleva

en sus entrañas, viva y operante, la aspiración a la perfección. En el sentir de Platón, la perfección de la doctrina impersonal y escrita de los diálogos estaba en la enseñanza oral y personal en la Academia.

Estando así las cosas, la filología platónica de la hora actual —en estos años, en estos meses— se pregunta si el pensamiento de Platón debe reconstruirse sobre el testimonio exclusivo de los diálogos ensimismados o leídos por sí mismos o más bien desde el doble testimonio, que entre sí se complementa y recíproca, de los diálogos y del sistema metafísico o “doctrina de los Principios” que Platón explicaba en sus cursos académicos “Sobre el Bien” y que se reconstruye a partir de las noticias doxográficas y de la tradición de la escuela. Este es el “tema de nuestro tiempo” en los estudios platónicos, que les ha traído novedad y puesto un nuevo estilo, desde hace unos quince años, y que va a informar, yo creo, toda una época de la investigación platónica, trayendo consigo cuando menos una revisión y, probablemente, una reforma de nuestra imagen entera de Platón.

El nuevo planteamiento de la “cuestión platónica” toca puntos muy importantes de fondo y de método y ha promovido, como no podía menos, la natural controversia y los, por lo visto, inevitables malentendidos, originados, en parte, de los excesos que suceden cuando, sobre un cualquier problema, se ha pensado tenazmente de una manera y luego el viento de la opinión salta a opuesto cuadrante al embarnos en un entusiasmo nuevo, con más la emoción propia de todo salvamento, en nuestro caso, el de la doctrina esotérica de Platón.

¿No es de temer la descalificación filosófica de los diálogos? No por cierto. Se intenta tan sólo dilatar largamente nuestro horizonte de la filosofía de Platón más allá de la obra escrita conservada, que da insuficiente testimonio de aquélla; lo cual supone un viceversa correlativo, el mejor conocimiento de los diálogos. Estos se esclarecen mejor a sí propios careados con la doctrina de los Principios, que proporciona al menos un esquema dentro del cual queda inscrita la significación efecti-

va entre las varias de que el texto platónico es susceptible, pues los diálogos son obra rica de todos los claroscuros, que pueden inclinar a interpretaciones parciales y diferentes. Por ese camino se pone, por fin, un correctivo a tantas interpretaciones arbitrarias (incontables se han inventado), cuyos autores, para poner sistema en el pensamiento de los diálogos, hicieron cuanto quisieron, a sabor y en plena holgura, y le hicieron decir a Platón lo que ellos querían que dijera. La arbitrariedad incontrolable, que raya en lo intolerable, se hace controlable.

A su vez, una Filología estrechamente familiarizada con los diálogos rectifica con solicitud constante la reconstrucción y la declaración de la doctrina no escrita, esto va de suyo, y anima de vida lo que, sin los diálogos, sería un mundo muerto, un sistema tomado por su lado esquelético y más abstracto.

Se trata, pues, de acomodar nuestro oído de filólogos a una doble melodía y nuestro aparato ocular de lectores a un modo duplicado de mirar, siguiendo a la vez, sin miedo ni temeridad, ambas líneas de esclarecimiento del mismo modo que Platón por ambas líneas desdobló su enseñanza, en forma novicia y para los enterados, haciéndola vivir una vida de dos pisos. Jun-tando a la vista ambos testimonios hay que honestarlos y congruirlos con una imagen históricamente conveniente de todo el filosofar platónico. No es ésta una faena liviana; pero al cabo tampoco me parece que sea una política hermenéutica del cuadrado redondo, pues no se trata de reconciliar lo inconciliable. No nos preguntemos dónde se encuentra la auténtica filosofía de Platón, en los diálogos que leemos (pese a todas las reservas de Platón hacia la escritura) o en la doctrina que reconstruí-mos, cuyos fundamentos los explicó solamente Platón en su enseñanza oral. Pero ¿acaso tenemos necesariamente que elegir? ¿Acaso estas vías no se unen en un punto de convergen-cia? Al exclusivismo de “o lo uno o lo otro” hay que oponer una política filológica de “lo uno y lo otro” que ya está madu-reciendo en frutos logrados, en un botín de claridades, al expli-car satisfactoriamente bastantes enigmas de la exégesis platón-ica tradicional.

El hombre tiene que encaramarse en el tiempo para ver, con la perspectiva necesaria, estos giros (sean revolutivos, sean evolutivos) del pensamiento científico y para justipreciarlos; y esta atalaya, hecha de tiempo, excede por lo regular el de la duración de una vida humana: piensa y juzga en unidades de centuria. Para saber si lo nuevo es bueno, no hay más que una prueba: esperar a que deje de ser nuevo. Como es natural, el futuro tiene la última palabra. Sin embargo no es aventurado predecir, en la vigilia, el rostro del día que llega, y parece ya claro que nuestro absolutismo, al erigir los diálogos en testimonio absoluto del pensamiento de Platón, ha privado a nuestra imagen de éste de rasgos suyos esenciales que deben serle reintegrados.

Vale la pena. Porque, en todo caso, a mí me parece que al filólogo, en cuanto tal, ha de ilusionarle fervorosamente un programa que le dispara sobre un blanco reconstituyente, pues permite a la Filología oficiarse en la cuestión platónica como algo más que *asinus mysteria portans*, a manera de artesano y menestral en labores puramente serviciales (estadística de porcentajes, erudición en los géneros chicos de la historia y la biografía). Lo que ahora se impone, por el contrario, es devolver lo propio a cuyo es, y ocurre que los problemas a los que me estoy refiriendo son cuestiones en las que la Filología tiene que adelantarse a reclamar sus derechos en una tarea hermenéutica de Platón que, por lo demás, debe ser una compenetración en donde lo filológico y lo filosófico se asistan mutuamente. Pero sin que, por la índole misma de las cuestiones que se ventilan, el filólogo se avergüence de serlo, es decir, se avergüence de no ser filósofo; antes al contrario, debe ser filólogo, sin medrosidad ni timidez, en temas que son de su jurisdicción, pues, a fin de cuentas, la cuestión platónica sigue siendo un problema de lectura de la obra escrita, aunque ahora la leamos de otra manera y aplicando un procedimiento de suficiente rendimiento. No tema, pues, el helenista, que ha vivido hasta ahora encantado por los diálogos (que son, en verdad, encantadores), que los desvaloricemos: siguen siendo lo más importante.

Cierto que el momento existencial dialógico existe, sobre todo, en función de la enseñanza oral. El final aporético, que da a muchos diálogos el aire de una filosofía frustrada; el entrevero irónico, que lo hace pasar todo por su alquitara; el carácter "abierto" de los diálogos, que es como un final que no es final; los problemas insuficientemente problematizados, no precisamente porque indómitos o por insuficiencia del pensador . . . cada cosa de éstas es un excitante que el filósofo, que ha condenado la escritura, envía a sus lectores para invitarles a prolongar el diálogo más a lo vivo y personal. Esto es *sensu Platonico* literalmente cierto; pero, esencialmente, no pasa de ser cierto hasta cierto punto.

Porque los diálogos no sólo invitan a la filosofía, sino que también son filosofía. De una mano, están vinculados a otra existencia más alta y son promisoros; de otra mano, tienen existencia propia y son cumplidores. Y además, y acaso sobre todo, la relación interindividual entre maestro y discípulo, de la que son los diálogos catequesis conforme al designio de su autor, fue la señal de unos pocos escogidos. Pero el hombre, además de uno (el hombre que cada uno es, alma impareja), es uno de tantos o uno de muchos, como el lector impersonal y anónimo de los diálogos (el hombre cualquiera) con el que, de una u otra manera, también contaba Platón. Sin dejar de ser para todos, los diálogos son también de uno mismo, en tanto que su sugerir (que es el modo de decir propio de la Filosofía) dispara nuestra espontaneidad, la virtud creadora de cada uno, ya que la Filosofía ni se recibe ni se plagia, sino que es, en cada individuo, conquista del alma solitaria.

De sobra advierten ustedes que no es un azar que esta exégesis de la obra escrita platónica la esté dando nuestro tiempo. Porque no hay duda. La nueva filología platónica, la propia del filólogo de hoy (permitidme este neologismo no muy arriesgado), parece haber inventado una nueva distancia entre nosotros y los diálogos, parece haber encontrado una nueva manera, la más apta o la menos inepta, para enfrentarlos, como es debido, por oblicuación (por lo que dicen y por lo que callan y por lo que, sin decirlo, dicen).

Las filosofías de la existencia, que ahora cuarenta años hicieron su aparición, nos han hecho sentir con hiperestesia lo aporético y problemático del pensamiento filosófico, la insuficiencia de toda filosofía y el carácter "abierto" del filosofar. Se acertaba así con una brecha por donde la sensibilidad filosófica contemporánea puede penetrar en el recinto de los diálogos y encontrarles un atractivo infinitamente seductor. Platón ha tenido siempre una tradición bien merecida de obligarnos a una atención insatisfecha, a un esfuerzo por comprender que no alcanza plenamente su fin, pero que crea un misterio de Platón y como una religión de Platón en cada inteligencia occidental. Esto ha sido siempre advertido, pero no ha sido nunca explicado satisfactoriamente: tal vez ahora alcanzamos a estatuir mejor su cómo y su porqué precisos.

El peligro es prestarles a los diálogos un alma demasiado de hoy. La filosofía existencial gusta, sobre ninguna otra cosa, de lo aporético, lo protréptico, lo problemático de los diálogos. Este hombre, se dice, impersona el áureo clásico de la insuficiencia de la Filosofía; su pensamiento, si alguno en el mundo lo ha sido, es el filosofar abierto y asistemático, pues Platón no solamente no tuvo un sistema, sino que queridamente lo evitó; y los diálogos se nos aparecen como siendo por excelencia la expresión de la pregunta existencial por un hombre siempre "en camino". Sí, los diálogos, por sí solos, pueden ser así entendidos, y cómo son plácidos para muchos que ponen el acento en lo que el diálogo filosófico tiene de pregunta y provocación para que el lector asiente su respuesta personal, de "vida abierta" a un alumbramiento espontáneo, a un saber que es manantial que sólo fluye en soledad. No quito importancia a estas dimensiones filosóficas que la geometría de la anterior exégesis platónica no había descubierto y que nosotros percibimos con nuestra aguzada sensibilidad para las mismas, pues son temas cálidos y próximos a nuestro corazón. Aunque sentir de este modo los diálogos no corresponde enteramente a la intención del autor, al concepto de la obra escrita como se concibió por Platón, todavía es una comprensión legítima, una experiencia filosófica rica en posibilidades y una intuición enérgica del

secreto de la eficacia de los diálogos.

Según explicó muy bien Ortega, en cada momento de la historia del pensamiento humano hay dos generaciones *históricamente activas*, integradas por hombres en madurez mental nacidos con un margen de diferencia de hasta treinta años. Pues bien, se me figura que a la generación *activa* de más edad entre los platonistas de hoy en día corresponde la gustación y estimativa de los diálogos a que acabo de referirme. Creo que a la generación activa más joven le place otro Platón. Pues, a última hora, hemos aprendido que la insuficiencia de los diálogos no es, en Platón, lo último, sino algo penúltimo. Su insuficiencia es la del fragmento que ha quedado, que se ha quedado solo y que gime por reintegrarse en la unidad con vistas a la cual fue creado. No es más, sino que la letra echa de menos la palabra del filósofo delineando, ante su público auditor, un verdadero sistema filosófico con rigor y con claridad. Mirándolos desde el vínculo que enlaza la obra escrita y la enseñanza oral de Platón, lo aporético, lo problemático y lo asistemático de los diálogos envuelven una intención que ahora alcanzamos. De lo que, conocidos sus supuestos actuantes aunque tácitos, venimos a encontrar a los diálogos otro sabor. La palabra del filósofo no es resucitable; pero el sistema que su palabra ofrecía sí es, hasta cierto punto, algo que puede ser ambicionado. En nuestros días el historiador de la Filosofía de nuevo apetece ser un analítico de sistemas, porque la voluntad de sistema, se vuelve a decir con razón, es lo específico de la inspiración filosófica; y ocurre que, en el caso de Platón, nunca antes hemos sentido tan hondo que su filosofar era también un sistema. Esto nos ofrece el gusto que apeteecemos. Es muy de nuestro tiempo, nos interesa, nos va. Además, creemos que hace justicia al estro filosófico de Platón y que no es simple resultado de una tornavuelta de nuestros propios gustos y preferencias. Entender así a Platón parece ser hoy nuestro deber y nuestro destino generacional.

A la investigación platónica en nuestro siglo le debemos hallazgos luminosos sobre la importancia que tuvieron en el pen-

samiento platónico ideas como *πόλις*, *ἔρως*, mito, *ἀρετή* y diálogo, conceptos en verdad fundamentales; pero lo que no se ve claro es cómo se traban entre sí y cómo convergen los diversos ejes de este pensamiento (¿o es que no convergen?). Lo que a esos conceptos fundamentales les confiere a su vez fundamento es una concepción metafísica del ser, una doctrina de los Principios que es el firmamento de esos conceptos y el hontanar que mana en Platón las venas de todo un sistema. En una palabra, lo que da unidad en Platón al político, al educador, al amador, al psicólogo y a otras caras con que Platón ateniense se ha presentado a la retina mental de nuestro siglo (es el tornasol que cambia de color según el ángulo de nuestra mirada), lo que les da unidad es el ontólogo y el pensativo de los principios.

De ahí que, después de tanta vicisitud (alguna tan extraña), tal vez en la hora de ahora, en el siglo vigésimocuarto de la era platónica, hemos aprendido a hacernos lo bastante humildes para reparar en este trivialísimo hecho: que Platón era, por encima de todo, un filósofo. ¿Por qué no decirlo? Una mirada, con aire pecador, al pretérito próximo de los estudios platónicos demuestra que no huelga nada esta recordación.

JOSE S. LASSO DE LA VEGA

LOS PRIMEROS VESTIGIOS DE LA DOCTRINA DE LAS IDEAS

La pregunta sobre hasta qué punto nos dan a conocer los primeros diálogos de Platón algo de la doctrina de las Ideas sostenida por el filósofo en el momento culminante de su vida está considerablemente condicionada por el modo con que fue entendida por Aristóteles. Lo que distingue a Platón de Sócrates, piensa Aristóteles, es que el maestro no convirtió en algo "separado" los conceptos universales que él trataba de definir, mientras que Platón sí lo hizo más tarde. Este llamado *χωρισμός* es el principal motivo para la crítica que hace Aristóteles a Platón apoyándose en su propia y nueva comprensión del Ser. Según ésta, el error fundamental de la doctrina de las Ideas consiste en que Platón hizo de los conceptos universales, que sólo pueden ser pensados abstractamente, esencias individuales, independientes, separadas de las cosas sensibles. Pero, si Sócrates evitó este fallo, entonces se nos presenta un extraño cuadro de la evolución histórica: la línea de una lógica pura del concepto lleva directamente de Sócrates a Aristóteles dejando entre ambos un desvío a través de Platón, que "hipostasía" el concepto abstracto en sustancia metafísica, hasta que Aristóteles trae de nuevo el *εἶδος* del reino de la trascendencia al mundo de la inmanencia.

Esta construcción, ya extraña de suyo, es problemática sobre todo en sus presupuestos: si Aristóteles ha sido el primero en descubrir que el ente sólo puede ser pensado en lo indivi-

dual concreto, mientras que lo universal en sí solamente puede ser pensado como abstracción, ¿con qué derecho se proyecta ya hacia Sócrates esa distinción? En segundo lugar, ¿es satisfactorio que Aristóteles mencione a Crátilo, Sócrates y los pitagóricos como inspiradores de Platón y no se refiera con una sola palabra a Parménides ni a los eleatas y sofistas?

Si se examina esta problemática en la misma obra escrita de Platón, es cosa hace tiempo observada que la relación de los primeros diálogos, próximos a Sócrates, con los de la época media (*Banquete*, *Fedón* y *República*) parece responder aproximadamente a la diferencia que ve Aristóteles entre la definición socrática del concepto y la idea platónica. Si esto es exacto, Platón habría dado el primer paso hacia la concepción metafísica de la Idea solamente en los diálogos de la época media, mientras que en los primeros sólo se trataba de investigaciones formales de conceptos del tipo que Aristóteles atribuye a Sócrates. Es cierto que esta explicación ha sido durante largo tiempo impugnada, pero sigue influyendo todavía. Pero al examinarla aquí de nuevo nosotros no hablamos de la Idea platónica en general ni del Sócrates histórico, sino sólo vamos a investigar a qué meta se dirige el Sócrates platónico en los primeros diálogos. Si al principio nos preguntamos qué parece faltar aquí aún de la Idea, podemos seguir provisionalmente la tesis de R. E. Allen, para quien faltan, sobre todo, las doctrinas de los llamados “dos mundos” y de las “imágenes”: aquí no se plantea ni la estricta separación entre las cosas que son y las que llegan a ser, entre las espirituales y las sensibles (*ὄντα* y *γιγνώμενα*, *νοητά* y *αἰσθητά*), ni la jerarquía mimético-perspectivista de modelos e imágenes. Pero ¿de qué se trata entonces en estos primeros diálogos? ¿Cómo se relaciona su pregunta sobre el “qué”, el *τί ἐστῶ*, con la posterior Idea platónica?

A este fin comencemos por considerar, aisladas en todo lo posible, las indicaciones que apuntan en Sócrates a la definición del concepto para ver en primer lugar qué características se atribuyen al “qué” y cómo hay que entenderlas históricamente. En segundo término, examinemos la relación real del

“qué” con la problemática filosófica de los primeros diálogos. Y en una tercera fase, inquiramos la función dialéctica de este “qué” en la marcha del diálogo para desde ahí analizar hasta qué punto cabe descubrir aquí vestigios de la doctrina de las Ideas.

1. Indicaciones para la definición del concepto.

En los diálogos *Laques*, *Eutifrón* y *Menón*, sobre todo, se muestran las siguientes características del “qué” en cuestión.

a) Se pregunta una y otra vez lo que uno dice y quiere decir (*λέγει*) cuando denomina (*ὀνομάζει, καλεῖ*) lo que se investiga, por ejemplo, la valentía o la piedad. Pues los nombres (*ὀνόματα*) con que designamos las cosas son equívocos; sólo el *ἔλεγχος* de Sócrates descubre las contradicciones en los significados dados por la gente a estos nombres y se esfuerza por sacar a luz el sentido de la cosa, su *λόγος*, que no es ya individual, equívoco y contradictorio, sino universal, unívoco e idéntico.

b) La ambigüedad de nombres y opiniones se delata en que los interlocutores responden a la pregunta sobre el “qué”, en la mayoría de los casos, con un ejemplo de su propia experiencia. Así replica Eutifrón: *Lo piadoso es lo que yo hago ahora, a saber, perseguir sin acepción de personas a aquel que ha lesionado el derecho sagrado*. Pero el fallo de estas respuestas lo muestra Sócrates en que ellas sólo designan siempre un caso especial, nunca la esencia de la cosa en su totalidad, y en que los casos diversos pueden ser contradictorios entre sí: resulta discutible qué es el derecho sagrado; se puede ser valiente resistiendo, pero también huyendo; puede ser justo devolver lo debido, pero no la espada a un demente. En todo esto se trata, en la mayoría de los casos, de la valoración de modos de conducta o propiedades, de opiniones por tanto. ¿En qué se muestra si estas opiniones son verdaderas?

c) La norma aplicable a ello reside en aquello que permanece como constante y lo mismo (*ταυτόν*) en los múltiples ejemplos (*ἐν πᾶσι τούτοις*) y a lo largo de todos ellos (*διὰ πάντων*): este *ταυτόν*, la mismidad, que implica por su parte unidad, univocidad y ausencia de contradicción, es la característica decisiva del “qué” por el que se pregunta, su verdadera esencia, lo que lo distingue fundamentalmente de la multiplicidad de especiales ejemplos y opiniones.

d) Esta unidad e identidad vale también respecto a las subespecies de un género. En el *Menón* sobre todo exige Sócrates no destrozar en muchas “partes” el *εἶδος* único de la virtud, sino definirlo con vistas al todo (*κατὰ ὅλου*). Aquí, en la demostración del género, diferencia y especie, aparece de manera particularmente clara la labor de Sócrates en el concepto universal tal como éste pervive después, por ejemplo, en el *καθόλου* aristotélico. De aquí han concluido los eruditos, sobre todo a partir del *Menón*, que en los primeros diálogos se trata de investigaciones puramente lógicas del concepto sin implicaciones metafísicas. Ahora bien, esta conjetura pasa por alto el hecho de que la pregunta “qué” supone siempre que lo que hay que definir es algo real en sí, que puede ser designado expresamente como *ὄν* o *πρᾶγμα* y que tiene su propia fuerza (*δύναμις*); se llega a ser bueno por el acercamiento (*παραγίγνεσθαι*) o presencia (*παρουσία*) del Bien o de la virtud, y así por el estilo. Esa cosa inquirida aparece como fundamento esencial de los *πολλά*, cuando en el *Menón* o en el *Eutifrón* se busca la forma misma, una e idéntica (*ἐν τι εἶδος ταυτόν, αὐτὸ τὸ εἶδος, μία ἰδέα*) por la cual (*δι’ ὅ*) o por medio de la cual (*ᾧ*, dativo instrumental) todas las múltiples virtudes son virtud o todas las cosas piadosas son piedad. Tal cosa no puede decirse del concepto universal como abstracción lógica; precisamente en la universalidad de su esencia idéntica, las virtudes y conceptos éticos son entes que fundamentan el ser así de aquello que es denominado según ellas, no de distinto modo del que conocemos por la fórmula del *Fedón*: *Por lo bello son bellas las cosas bellas* (*τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλὰ*).

Si damos una mirada de conjunto a esta serie de datos, se percibe que, a excepción de la teoría de los “dos mundos” y de la “representabilidad”, están ya dados todos los puntos esenciales de la Idea de los diálogos medios: lo universal buscado en la determinación de la esencia como lo uno, idéntico, óntico frente a la multiplicidad, equivocidad y contradictoriedad de las denominaciones, opiniones y casos particulares. En la definición lógica está implícita la ontológica; la separación del concepto universal y que existe por sí mismo, hecha por Aristóteles, no se puede proyectar hacia atrás a los diálogos socráticos de Platón.

Si Aristóteles nos desorienta aquí, parece indicado, por el contrario, entender los primeros diálogos desde su propio origen histórico y situación. La pregunta “qué” remite, pasando por la sofística, al pensamiento eleata: si el ente, enseñaba Parménides, es el Uno idéntico sin contradicción, entonces las experiencias y opiniones de los mortales, las *δόξαι βροτῶν*, son falaces y meros nombres (*ὀνόματα*) por ser contradictorias. Cuando ese Ser Uno se mostró después como impensable, sacaron los sofistas la conclusión opuesta haciendo valer como entidad, por el contrario, sólo la contradictoria multiplicidad de las opiniones humanas. Con los sofistas reconoció también Platón la relatividad de las opiniones; pero vio como máximo peligro el contentarse con esa perspectiva y por ello preguntó, con Sócrates, cuáles son las normas con las que se pueden entender y medir las opiniones éticas. Lo nuevo de esta pregunta sobre el “qué” está en que busca el concepto esencial de esas normas. Ahora bien, Platón piensa en todo ello de un modo muy eleata, en cuanto exige de estas normas no sólo ausencia de contradicción, unidad e identidad, sino que las piensa también como entes. El “qué” buscado debe entenderse de antemano como ente, no como “hipostasiado” posteriormente. Y en su separación de las opiniones está preparado el *χωρισμός* de los diálogos medios.

2. Relación real de la pregunta sobre el "qué" con la problemática de los primeros diálogos.

En el centro de estos diálogos está precisamente aquello a lo que Sócrates convoca en la *Apología* a sus conciudadanos: el cuidado del alma (*ἐπιμέλεια, θεραπεία ψυχῆς*), esto es, la preocupación por hacerse mejor, por conseguir *ἀρετή*. Para ello es precisa una distinción fundamental: el hombre debe preocuparse, en primera línea, de sí mismo, no de lo que a él pertenece (*ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι, no τῶν ἑαυτοῦ*), es decir, de aquello que él mismo es, su alma y su bondad, no de las cosas que tiene y que generalmente se consideran como buenas, como el cuerpo, posesiones, honores, poder, etc. En ello estriba propiamente la crítica de la moral vigente, de la *δόξα* moral. Esto se explica en la doctrina del recto uso: la mayoría de las cosas que se tienen por buenas o malas, salud y enfermedad, riqueza y pobreza, poder y falta de poder, etc., son ambivalentes; por sí mismas no son ni buenas ni malas, sino que se hacen así por el modo con que se las usa. De ahí que lo que importa es aprender el uso bueno y recto (*ὀρθὴ χρῆσις*), lograr el conocimiento racional (*φρόνησις*) que lo determina. De aquí se sigue la pregunta sobre el "qué", pues sin la respuesta a ella no se podría distinguir lo que es realmente bueno y lo que se tiene por tal. Así, pues, si en algunos diálogos se inquiere inmediatamente qué clase de vida ha de llevar uno o cómo se consigue la *ἀρετή*, estas cuestiones sirven así como planteamientos metódicamente equivocados: de qué calidad es una cosa (*ποῖόν τί ἐστῶ*), por ejemplo, si puede enseñarse la virtud, si es buena la vida que se busca, es una pregunta que sólo puede hacerse cuando se sabe qué es ella (*τί ἐστῶ*). Por esta razón la pregunta sobre la vida lleva explícitamente en otros diálogos a la pregunta sobre el "qué" (qué es valentía, virtud, lo pío, lo querido, etc.), para adquirir con ello la norma según la cual pueda uno juzgar, actuar y vivir.

Esta cuestión sobre la definición de la esencia está conducida por algunos presupuestos que para Sócrates son válidos sin género de duda. A ellos pertenece, sobre todo, el de que una

virtud ha de ser buena y bella. Estos presupuestos parecen ser cualidades, pero son de hecho determinaciones esenciales, lo que Victor Goldschmidt designa tan certeramente como *exigences essentielles*. A la luz de esta norma se revela la duplicidad de la moral vigente. Porque entre los llamados bienes, que son de suyo indiferentes, hay que contar también las supuestas virtudes: la valentía de un ladrón no es verdadera valentía, porque no es buena, y asimismo no es verdadera, sino supuesta justicia, aquella con que los amigos de Sócrates creen que deben librarle de la cárcel. Valentía y justicia llegan a ser buenas, y también virtudes, sólo por el buen uso, es decir, por el conocimiento del Bien.

¿Qué es este conocimiento del Bien? Cuanto más evidente aparece al hombre el saber moral, con tanta mayor precisión hay que inquirir qué es ese saber. Como modelo de esto sirve particularmente el saber especializado de una τέχνη; pues todo especialista debe saber qué es su oficio y cómo hay que ejercerlo bien. Pero a su vez este saber especializado resulta ser muy distinto del conocimiento de las “cosas mayores”: la τέχνη tiene que ver con contenidos limitados, parciales y seguros; mientras lo que a Sócrates importa es, por el contrario, el saber de los contenidos grandes, universales con los que el hombre mismo está puesto en juego. Esto culmina en el saber del Bien, por el que el hombre se hace bueno.

Pero este rasgo existencial de la pregunta sobre el “qué” termina en dos grandes aporías. Primera: si la unidad de las virtudes está fundamentada en el saber del Bien, ¿cómo se diferencia cada una de las virtudes de la virtud en general? ¿Basta para ello el esquema del todo y la parte, del género y la especie? Segunda: ¿qué es el Bien? ¿No es el conocimiento racional (φρόνησις) el que lo hace todo bueno sólo por el buen uso? Pero ¿qué es este conocimiento racional? ¿Conocimiento del Bien? He aquí el círculo en el que, como es sabido, culmina el diálogo *Eutidemo*.

Apenas cabe pensar que Platón haya colocado la decisiva pregunta en estas aporías sin haber tenido presente la solución

por medio de la Idea del Bien a la que él posteriormente apunta en la *República*.

3. La función dialéctica de la pregunta sobre el "qué" en la marcha del diálogo.

Si ese qué buscado, la virtud, se muestra en definitiva como un saber, entonces parece perder relieve la primacía metódica de la pregunta acerca del "qué" (τί) sobre la otra de cómo es una cosa (ποιόν τι): el cómo consigue uno la virtud no es una cualidad de la misma, sino que más bien pertenece a su esencia. La virtud no es una cosa extraña que debo conocer antes de pensar en adquirirla, sino que ella es mi propia posibilidad y, al aprender qué es ella, estoy logrando ya algo de ella, y al empezar a conocerla me hago mejor. Esto precisamente significa filosofar, y ello es lo que ocurre en los diálogos si los leemos rectamente. Su conversación se mueve entre dos planos: el plano visible de las opiniones, con las que vive el interlocutor, y el plano aún no visible de un saber al que Sócrates le conduce. Sócrates se pone al nivel de otra persona, para que le entienda, y por medio de preguntas le fuerza a una decisión; ambas cosas para que su interlocutor aprenda a pensar por sí mismo, pues sólo así podrá hacerse mejor. La posibilidad para este aprendizaje le está ya dada en las opiniones tradicionales sobre lo discutido, que no son, por cierto, totalmente falsas, sino más bien no pensadas, equívocas y ambiguas. Lo que importa es captar críticamente, por medio de la pregunta sobre el "qué", la verdad que inconscientemente está ya implícita en la δόξα. Esto acontece en una ascensión escalonada en que se alternan las posiciones y revisiones, de modo que la equivocidad de una posición conduce cada vez a una contradicción y en la siguiente posición se delimite ya más exactamente el "qué" buscado para después incidir nuevamente en otro ἔλεγχος.

¿Qué significa el hecho de que todos, después de haberse ido ya acercando más y más a la verdad, queden al final aban-

donados a las aporías que rodean el conocimiento del Bien? En cuanto el diálogo es preocupación por el alma, ello significa, en primer término, el prevenir al que aprende para que no se haga la ilusión de que ya "lo tiene". Pero en las aporías mismas hay una sugerencia. Tampoco la bondad del hombre puede ser entendida si uno no se pregunta qué es el Bien mismo y si este Bien no es entendido sólo como virtud suma, *φρόνησις*, sino como fundamento de la virtud. Pero este paso solamente se hace posible en el más amplio horizonte ontológico de los diálogos medios. Pues la Idea del Bien posibilita la bondad no sólo del hombre, sino de todo ente. Ahora bien, el fundamento mismo no puede a su vez ser fundamentado. En el largo tránsito del *λόγος* a través del ente, el Bien sólo puede ser captado "de repente" por medio del *νοῦς*, y ello de manera que transforme al hombre mismo. El saber por el que el hombre se hace bueno no puede lograrse sólo por la definición y no es comunicable en una fórmula. Por eso la pregunta sobre el "qué" ha de recorrer el camino de una progresiva determinación del concepto, pero para acabar en la aporía, que apunta al fundamento.

Así, en conclusión, se nos plantea la pregunta: ¿Hasta qué punto remiten ya los primeros diálogos a la Idea de los diálogos medios?

A) Se nos ha hecho patente al principio que los primeros diálogos preparan el llamado *χωρισμός* en su contraste de cada ente uno e idéntico con la multiplicidad y contradictoriedad de las opiniones.

B) La transmutación de valores ligada a este contraste nos ha llevado después a una jerarquía del Ser dispuesta en triple escala: a) lo que no es ni bueno ni malo aunque se tenga por lo uno o por lo otro; b) lo que es bueno por el recto uso; c) el Bien uno que determina este uso. Esta ordenación ética del Ser corresponde a la ontológica y más universal de la *República* (*γεννόμενα ὄντα ἀγαθόν*).

C) Las aporías del conocimiento del Bien remiten a la solución de la *República* de qué el Bien uno, como fundamento, hay que separarlo de todo lo demás que es bueno. Hasta qué punto presupone Platón como abierto ya en los primeros diálogos este horizonte ontológico, eso no podemos decirlo; lo único que vemos es que la línea de pensamiento se orienta hacia ahí.

D) A esto pertenece también la cuestión sobre en qué medida está ya implícito en los primeros diálogos el pensamiento de la representabilidad de los πολλά. A este respecto lo único evidente es que las muchas opiniones tienen el mismo carácter de contradictoriedad, causa por la cual son después clasificados como deficientes los múltiples fenómenos. De nuevo la misma estructura de pensamiento; sólo que esto no dice aún nada de una relación entre modelo e imagen. Pero ¿cuál es, pues, el sentido de esta representación de la imagen, *μίμησις* y *μέθεξις*? ¿No se quiere mostrar con ello que el ente esté representado en el mundo de los fenómenos, pero insuficientemente, de modo que partiendo de los fenómenos se le pueda buscar y encontrar si uno se libera de ellos, así como puede uno errar si se queda pendiente de ellos y los considera ya como el ente mismo? Ahora bien, esta dialéctica responde exactamente a lo que ocurre con las opiniones en los primeros diálogos. El sentido de la pregunta por el “qué” es que en lo que los hombres opinan, en su *δόξα*, hay un intento de llegar a la verdad, pero ésta está todavía desfigurada. El movimiento dialéctico de los primeros diálogos corresponde, como liberación gradual y crítica de la *δόξα* y como inicial elaboración de su intención verdadera, al camino de Eros en el discurso de Diotima y al de la liberación en el mito de la caverna. Lo que irónicamente oculta todavía el Sócrates de los primeros diálogos en el abismo radical entre el no saber y el saber, aquel “presaber” que está ya siempre contenido de antemano en la *δόξα*, es lo que posibilita implícitamente la marcha del diálogo, no de distinto modo a como sucede más tarde con la reminiscencia

respecto a la Idea, que podemos conseguir por sus imágenes deficientes.

E) También aquí se muestra que no basta con aislar en sí los rasgos de la definición del concepto; lo que ellos significan se revela sólo en el movimiento general del diálogo. Y en todo esto se pone también de manifiesto uno de los pasos decisivos que el Platón socrático ha dado más allá de Parménides. La aguda contraposición de *πολλά* y *ἐν*, *δόξα* y *ἀλήθεια*, lo mismo que, desde los diálogos medios, entre *γινόμενα* y *ὄντα*, procede precisamente de Parménides; pero Platón, con un conocimiento anterior de la opinión y después con la representabilidad de los fenómenos, ha trazado el puente, el *μεταξύ*, entre los contrastes, la conexión que en suma posibilita ahora la Dialéctica; la Dialéctica como camino de la búsqueda en conversación incitante y educativa. Este es el sentido platónico de la pregunta sobre el "qué", y a la vista de este hecho decisivo de la Filosofía es de secundaria importancia si esta pregunta se concentra en la del cómo vivir, de que parte, o si esta última es contemplada en un más amplio horizonte ontológico. En el grado en que este horizonte está presupuesto, tan pronto como las preguntas giran en torno del ente unívoco e idéntico, los vestigios de la doctrina de las Ideas se revelan también incluso donde ella todavía no aparece elaborada.

† HERMANN GUNDERT

LA COLECCION HIPOCRATICA Y PLATON*

(*Fedro*, 269 c - 272 a)

Entre los muchos problemas referentes a las relaciones entre la colección hipocrática y Platón, hay uno que ha ocupado de manera especial a los eruditos desde Galeno a nuestros días, y es el del significado y el alcance de la alusión a Hipócrates en el *Fedro*. Platón cita dos veces con elogio en su obra al médico de Cos, una en el *Protágoras* y otra en el *Fedro*, que inaugura los diálogos tardíos y en que el nombre de Hipócrates está unido a un método del saber que es para Platón la condición imprescindible en todo conocimiento científico. Al rendir un tal homenaje en el *Fedro* a Hipócrates, Platón ha hecho un mal servicio a la exégesis de la colección hipocrática; pues, al revivir la cuestión hipocrática con tanto más ardor cuanto que su testimonio permite llegar a los resultados más contradictorios, el testimonio del *Fedro* ha obstaculizado la aproximación científica a la colección, es decir, el análisis objetivo de las obras, de su estructura y de sus relaciones. Pero, inversamente, la mención de Hipócrates en el *Fedro* ha hecho también un mal servicio a la exégesis de Platón; pues, al interrogar al pasaje del *Fedro* con idea de resolver la cuestión hipocrática, los erudi-

* Esta comunicación acaba de ser publicada, en su lengua original y con el título *La Collection hippocratique et Platon (Phèdre 269 c - 272 a)*, por la *Rev. Ét. Gr.* XC 1977, 15-28.

tos han empleado más esfuerzos en su querrela sobre los tratados de la colección aludidos por Platón y atribuibles a Hipócrates que en la determinación, con un estudio científico de la parte del *Fedro* en que Hipócrates es mencionado, de lo que puede o no significar el texto de Platón. A este respecto es grande el contraste entre la diversidad de las soluciones que han sido propuestas para la utilización del *Fedro* con fines hipocráticos¹ y el muy amplio consenso sobre la interpretación de este texto considerada como evidente. En efecto, se admite generalmente desde Galeno que el método de Hipócrates en el *Fedro* consiste en no poder estudiar el cuerpo sin conocer la naturaleza del Todo, es decir, del Universo (*ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως*, 270 c). Esta interpretación, sin duda, admite dos variantes. Primera de ellas: el conocimiento del cuerpo humano es inseparable del conocimiento de la totalidad de los factores ambientales como consecuencia de la influencia que ejercen sobre el hombre; lo cual orienta hacia una medicina meteorológica. Segunda variante: el conocimiento del cuerpo humano es inseparable del del Universo como consecuencia de la analogía entre el hombre microcosmos y el Universo macrocosmos, lo que orienta hacia una medicina cosmológica². Pero, a mi entender, estas variantes son menores, pues el problema fundamental consiste en saber si una tal interpretación, sea cosmológica o meteorológica, es aceptable. Ahora bien, esta interpretación tradicional ha sido a veces discutida, particularmente por Edelstein en 1931. Según él, *τὸ ὅλον* en 270 c no designa el Todo del Cosmos, sino el todo del objeto estudiado³. Así

1 Sobre la historia de estas diversas soluciones, cf. A. DIÈS *Autour de Platon*, París, 1972², 24 ss.; R. JOLY en págs. 204 ss. de *Notes hippocratiques*, en *Rev. Ét. Anc.* LVIII 1956, 195-210; *La question hippocratique et le témoignage du "Phèdre"*, en *Rev. Ét. Gr.* LXXIV 1961, 69-92; y últimamente M. VEGETTI *La medicina in Platone. IV. Il "Fedro"*, en *Riv. Cr. St. Filos.* XXIV 1969, 3-22.

2 Sobre los eruditos que han sostenido una u otra de estas dos variantes, cf. R. JOLY en págs. 206-207 de la primera o.c. y págs. 71-79 y 86 de la segunda.

3 L. EDELSTEIN *Περὶ ἀέρων und die Sammlung der hippokratischen Schriften*, Berlín, 1931, 131 ss.; *Realenc.*, cols. 1318 ss. del art. *Hippokra-*

sustituía la interpretación cosmológica del método de Hipócrates por una interpretación lógica. Pero su análisis no tuvo mucho eco: raramente seguido por los especialistas de la cuestión hipocrática, ha sido ignorado por unos y refutado por otros; y la última refutación en cuanto a fecha, la de Robert Joly, parece una condena inapelable: *Interpretar τῆς τοῦ ὄλου φύσεως en el sentido de Edelstein*, declara, *es lingüísticamente imposible*⁴. En realidad, detrás de este poco éxito que ha tenido la posición de Edelstein se perfila la sombra deformante de la cuestión hipocrática. Edelstein, estimando que el método de Hipócrates como él lo interpretaba en el *Fedro* no se encuentra prácticamente en ninguna obra de la colección, concluía que Hipócrates era un *nombre sin obras*. Esta confesión de fracaso total en el problema hipocrático deterioraba implícitamente, en la opinión de los eruditos, su interpretación filológica del *Fedro*. Es decir, que las exigencias requeridas para un

tes, Supplementb. VI 1935, 1290-1345; y res. de M. POHLENZ en *Am. Journ. Philol.* LXI 1940, 226-229. Esta interpretación se remonta a la Antigüedad, como recuerda el propio Edelstein: así Hermias (*In Platonis Phaedrum Scholia*, ed. P. Couvreur, pág. 245, 5), que glosa *ἀνευ τῆς τοῦ ὄλου φύσεως* por *ἀνευ τοῦ θεωρηῆσαι τὴν ὄλην ψυχὴν*. Antes de Edelstein, la interpretación de Hermias había sido sostenida por W. H. THOMPSON *The "Phaedrus" of Plato*, Londres, 1868, 124; B. JOWETT *The Dialogues of Plato Translated into English* I 3, Oxford, 1892, 479 y G. M. A. GRUBE *Plato's Thought*, Londres, 1935, 213 n. 1.

4 R. JOLY segunda o.c. 83 n. 2 (siguiendo a Deichgräber). Entre los que han insistido en la tesis de Edelstein son de notar sobre todo W. KRANZ *Plato über Hippokrates*, en *Philologus* XCVI 1944, 193-200; F. STECKERL *Plato, Hippocrates and the Menon Papyrus*, en *Cl. Philol.* XL 1945, 166-180 y últimamente M. VEGETTI o.c. 3 ss. La interpretación de Hermias ha sido aceptada también por dos comentaristas del *Fedro* que no citan los trabajos de Edelstein, R. HACKFORTH *Plato's "Phaedrus"*, Cambridge, 1952, *ad loc.*, y G. J. DE VRIES *A Commentary on the "Phaedrus" of Plato*, Amsterdam, 1969, *ad loc.* La tesis de Edelstein ha sido generalmente refutada o ignorada por los especialistas de Hipócrates o de Platón, en particular K. Deichgräber (1933), M. Pohlenz (1938), P. Kucharski (1939), W. Jaeger (1947), A.-J. Festugière (1948), H. Diller (1952), L. Bourgey (1953), R. Joly (1961), D. Mannsperger (1969). Ciertos estudios intentan conciliar las dos interpretaciones: cf. W. NESTLE *Hippocratica*, en *Hermes* LXXIII 1938, 1-38 y J.-H. S. KUEHN *System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum*, Wiesbaden, 1956, 88 y 92.

análisis objetivo del pasaje del *Fedro* no han sido respetadas por la mayoría de los eruditos. La primera de estas exigencias consiste en separar radicalmente el análisis textual del *Fedro* de la cuestión hipocrática; la segunda, en no partir de un sentido dado *a priori* por ciertas expresiones pretendidamente estereotipadas como *περὶ φύσεως ο τὸ ὄλον*, sino en interpretarlas en función del contexto; la tercera exigencia, en fin, que resulta de las dos precedentes, consiste en tomar como punto de partida no el pasaje preciso en que está citado Hipócrates, sino la estructura del conjunto de que este pasaje forma parte; pues solamente con referencia a la estructura de este conjunto es como pueden ser resueltas las dificultades de pormenor. Tales son las bases metodológicas sobre las que yo me propongo aquí el análisis del testimonio del *Fedro* sobre Hipócrates.

El conjunto en el que se sitúa la alusión a Hipócrates empieza en 269 *c-d* (*Ἄλλὰ δὴ κτλ.*), con la pregunta hecha por Fedro a Sócrates: *Pero entonces, el arte del que es realmente un orador persuasivo ¿cómo y dónde es posible procurárselo? Y este conjunto termina en 272 a 8 (πρότερον δ' οὐ)* con una fórmula que indica claramente que la respuesta a la pregunta inicial ha acabado: *Entonces es cuando el arte ha alcanzado la belleza y perfección de su logro; hasta entonces, no.* El objeto de este conjunto es, pues, la respuesta positiva a la pregunta fundamental del *Fedro*, cuáles son las condiciones requeridas para que la Retórica sea un arte verdadero. Estas condiciones, enumeradas desde el principio mismo de este conjunto (en 269 *d* 4-5), son tres: la primera consiste en tener cualidades naturales (*φύσει*); a ello hay que añadir una segunda condición, el saber (*ἐπιστήμην*); y una tercera, la práctica (*μελέτην*). La primera condición, que es evidente, no volverá más que incidentalmente a propósito de Pericles en 270 *a* 3 (*εὐφύης*); en cambio, las otras dos condiciones son desarrolladas y constituyen las dos partes del conjunto. La primera, consagrada al sa-

ber, es la más larga y compleja: va desde 269 *d* 7 (ὅσον δέ) hasta 271 *d* 7 (δυσπευεῖς); la segunda, que trata de la práctica, es más breve: va desde 271 *d* 7 (Δεῖ δὴ) hasta 272 *a* 8 (πρότερον δ' οὐ). En la parte central, consagrada al saber, es donde se sitúan los dos pasajes particulares en que se apoya la mayoría de los eruditos para dar una interpretación cosmológica o meteorológica al método de Hipócrates.

Examinemos el primer pasaje en que se discute el sentido de φύσεως περί, en 269 *e*-270 *a*: Πᾶσαι ὅσαι μεγάλοι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως περί, todas las artes importantes exigen además “charlatanerías” y “meteorologías” φύσεως περί. Según los partidarios de la tesis tradicional, φύσεως no podría designar otra cosa sino la Naturaleza, la de los filósofos y de los presocráticos en particular. Pero en realidad, para determinar aquí el sentido de φύσεως περί, lo conveniente es no enunciar un juicio *a priori* sobre el sentido de la expresión, sino examinar la función exacta de la frase en su contexto. Esta frase tiene ante todo una función en el contexto inmediato, es decir, en el razonamiento por el cual Sócrates muestra que Pericles, que ha unido a las cualidades naturales un saber, ha sido el más experto de todos los oradores. Esquematisando el razonamiento se obtiene el siguiente silogismo: 1) todas las grandes artes necesitan de la μετεωρολογίας φύσεως περί; 2) ahora bien, Pericles, que estaba lleno de μετεωρολογίας (270 *a* 4-5) y que conocía la φύσις de la inteligencia (270 *a* 5), ha extraído de ese conocimiento lo que era útil para el arte retórica; 3) conclusión implícita: Pericles es, pues, el orador más experto. Y, si se atiene uno a este contexto inmediato, la interpretación cosmológica de φύσεως περί no es imposible, aunque no se imponga. No es imposible, porque Sócrates podía hacer alusión a las especulaciones cosmológicas de Anaxágoras vueltas a tomar por Pericles; no se impone, porque la especulación φύσεως περί en el caso de Pericles puede consistir en estudiar la φύσις de la inteligencia (φύσιν νοῦ, 270 *a* 5). Pero la frase discutida —nunca se ha subrayado esto lo suficiente— tiene también una función

en el contexto más amplio de la parte sobre el saber. A pesar de su formulación voluntariamente desenvuelta o agresiva⁵, es una fórmula-programa que resulta punto de partida de toda esta parte sobre el saber en Retórica. En efecto, enuncia en un plano general el saber necesario para toda arte digna de tal nombre: es un saber *φύσεως περί*. Ahora bien, ¿cómo no reconocer que Sócrates, inmediatamente después del ejemplo concreto de Pericles, aplica a las dos grandes *τέχναι* que son la Retórica y la Medicina la fórmula-programa cuando declara en 270 b 4 *ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν*, en las dos artes se debe proceder al análisis de una φύσις? En esta frase la Medicina y la Retórica exigen el análisis de una φύσις como en la fórmula-programa todas las grandes artes exigen una reflexión *φύσεως περί*. Hay, pues, correspondencia entre *φύσεως περί* de la fórmula-programa y *φύσιν* empleado aquí a propósito de la Medicina y la Retórica. Ahora bien, está claro que *φύσιν* en este último caso designa la φύσις de un objeto determinado, el cuerpo para la Medicina y el alma para la Retórica. Así, a la luz de la aplicación de la fórmula-programa a las dos artes de la Medicina y la Retórica, se deduce que la investigación *φύσεως περί* exigida por las grandes artes es una investigación no sobre la naturaleza del Universo, sino sobre la naturaleza del objeto propio de cada arte. Esta conclusión sería confirmada por el

5 Para definir el saber teórico que todo arte necesita, Platón acoge con humor las fórmulas de los adversarios de un tal saber filosófico que consideran como inútil y externo al arte; cf. 272 d: *Ellos* (esto es, los adversarios) *pretenden que en modo alguno hay que remontarse tanto ni imponer una "ascensión" que alargue el camino con tantos rodeos*; sin embargo, precisamente esos largos rodeos resultan necesarios para Sócrates (274 a). La imagen de la ascensión hay que ponerla en relación con *μετεωρολογίας*, que tiene evidentemente el sentido derivado de "discursos elevados"; cf. últimamente G. J. DE VRIES *ad loc.* Dar aquí el sentido propio de "discursos sobre las cosas *μετέωρα*" "convierte la expresión *φύσεως περί* en puramente redundante, como lo reconoce R. JOLY en pág. 82 de su segunda o.c., lo cual sería perturbador, pues éste es un concepto fundamental para toda la parte sobre la *ἐπιστήμη*. Pero no por ello deja de ser cierto que Platón juega con los dos sentidos de la palabra en el ejemplo de Pericles (270 a). El artículo de C. GAUDIN *Remarques sur la "météorologie" chez Platon*, en *Rev. Ét. Anc.* LXXII 1970, 332-343, no aporta nada preciso sobre el pasaje del *Fedro*.

empleo de φύσις en el resto del desarrollo en que, por lo demás, este concepto continúa desempeñando un papel primordial. Yo anotaré simplemente aquí que la expresión περι φύσεως en 270 c 8 (que debe ser puesta en relación con φύσεως περί de la fórmula-programa y que ella también está empleada absolutamente) vuelve a ser repetida dos líneas más abajo por περι ὄνουον φύσεως, que significa *sobre la naturaleza de no importa qué objeto*, lo cual debe ser entendido, según el contexto, como *sobre la naturaleza del objeto de no importa qué arte*. Si, por tanto, la expresión περι φύσεως está empleada dos veces en el texto sin determinativo, no es porque se trate de investigaciones sobre la φύσις en general, sino porque se trata de un método de investigación válido para toda φύσις cualquiera que sea el objeto que se trate de analizar⁶.

Vayamos ahora al segundo pasaje, el más discutido, en que es mencionado Hipócrates y donde se encuentra τὸ ὅλον en 270 c 1-2. Sócrates pregunta a Fedro: Ψυχῆς οὖν φύσω ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶε δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; *¿Piensas que es posible tener un conocimiento válido de la naturaleza del alma sin conocer τῆς τοῦ ὅλου φύσεως?* Y Fedro responde: *Si hay que creer a Hipócrates el Asclepiada, ni siquiera del cuerpo es posible tener un conocimiento válido sin este método.* Según los partidarios de la tesis tradicional, τῆς τοῦ ὅλου φύσεως designa la naturaleza del Universo. Pero aquí también el sentido de τὸ ὅλον depende de la función de la frase discutida. Con ella entramos en el corazón mismo de la parte relativa al saber necesario para la Retórica. Este saber, que tiene como objeto la naturaleza del alma (Ψυχῆς . . . φύσω . . . κατανοῆσαι), requiere un método. En efec-

6 Cf. también el empleo de φύσω en 271 a: aunque empleado absolutamente, φύσις se aplica a una realidad particular, el alma. Y, si las expresiones φύσεως περί (270 a), περι φύσεως (270 c) y φύσω (271 a) son empleadas absolutamente, es porque designan un método de análisis válido cualquiera que sea la naturaleza del objeto analizado. Un estudio pormenorizado sobre la parte relativa a la ἐπιστήμη permitiría mostrar que el concepto de φύσις, enunciado desde la misma fórmula-programa, es primordial para toda esta parte.

to, cualquiera que sea el sentido de τὸ ὅλον, la expresión ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως designa el método indispensable para un conocimiento científico de la φύσις del alma, como lo indica el paralelismo evidente entre ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως de la pregunta de Sócrates y ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης de la respuesta de Fedro⁷.

¿Cuál es este método? En lugar de enunciarlo directamente, Platón, con una sistematización y generalización del método médico de Hipócrates, va a exponer el método para conocer la φύσις del objeto de un arte cualquiera (περὶ ὅτου οὖν φύσεως, 270 d 1). Es el famoso método de la división o diéresis. Y una vez que el método es expuesto en plano general, Sócrates lo aplica, a partir de 270 e, a la φύσις del alma, objeto del saber de la Retórica. Con ello vuelve, en la frase discutida, al problema que había planteado en 270 c. Efectivamente, en los dos casos se trata de la φύσις del alma (cf. 270 c 1, Ψυχῆς . . . φύσιν, y 271 a 6-8, ψυχὴν . . . πότερον . . . πέφυκεν y φύσω); en los dos casos se trata de un conocimiento exacto de esta φύσις (cf. 270 c 1, ἀξίως λόγου κατανοῆσαι, y 271 a 5-6, πάση ἀκριβείᾳ . . . ιδεῖν); y, sobre todo en los dos casos, este conocimiento exige un método; en 270 c, lo hemos visto, no se puede llegar al conocimiento del alma sin el conocimiento τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; en 271 a, al conocimiento del alma se llega por el método de la diéresis. ¿Cómo se puede concebir, si no es con desprecio de toda lógica, que los dos pasajes no designen un solo y mismo método? ¿Cómo se puede admitir que el principio del desarrollo haga alusión al método de la diéresis? Dado el contexto, ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως no puede comprenderse más que por referencia al método de la diéresis⁸: τὸ ὅλον no puede designar más que el todo del objeto considera-

7 El concepto de μέθοδος es, lo mismo que el de φύσις, fundamental también para la parte sobre la ἐπιστήμη. Cf., desde los mismos principios de este pasaje, 269 d 9; y también 270 d 10. El lazo entre estos dos conceptos básicos está claro: la investigación περὶ φύσεως implica un método.

8 Por lo demás el método de la diéresis está ya implícito en el διελεσθαι φύσω de 270 b; y no es la primera vez que está abordado en el Fedro (cf. 265 d ss.).

do, es decir, aquí el todo del alma. Es que en el espíritu de Platón está evidente el lazo entre la operación de la diéresis y la necesidad de concebir el todo del objeto que hay que conocer, pues la enumeración de las categorías del objeto que hay que analizar no puede ser correcta y completa más que si se refiere al *conjunto* del objeto correctamente definido. Esta operación de definición implicada por la diéresis ha sido ya presentada en 265 *d* como una primera exposición del método y es recogida en el pasaje de la conclusión del *Fedro* (277 *b-c*) que resume precisamente nuestro texto sobre el conocimiento de la naturaleza del alma y el cual no ha sido tenido en cuenta con la debida frecuencia. Esta conclusión, además de que no se expresa sobre la necesidad del conocimiento cosmológico previo al conocimiento del alma, recuerda que la fase de la división implica la operación que consiste⁹ en *determinar en sí mismo y en su totalidad el objeto que hay que dividir* (κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι, 277 *b* 6). Entre la necesidad de considerar con una definición el todo del objeto, formulada en la conclusión relativa a la diéresis del alma, y la imposibilidad, afirmada en el pasaje discutido, de conocer el alma sin conocer la naturaleza del todo que ella constituye, existe una evidente relación¹⁰. A esta interpretación de τὸ ὅλον se viene oponiendo desde Deichgräber una objeción lingüística: τὸ ὅλον, sin determinativo, no puede designar *el todo que constituye el alma*. Pero esta objeción no está fundada, como lo muestra una investigación sobre el sentido de τὸ ὅλον en Platón. Si τὸ ὅλον puede designar el Universo, también podrá designar el todo del objeto considerado. No mencionaré aquí sino el ejemplo más significativo. Al final del *Banquete*, Diotima declara, en 205 *b* y a propósito del amor (ἔρως): *Después de haber aislado una categoría (εἶδος) del amor, le llamamos amor atribuyéndole el nombre del todo (τὸ τοῦ ὅλου . . . ὄνομα)*; y Diotima hace una observación análoga a propósito de la creación (ποίησις) en 205 *c*: *De la tota-*

9 Cf. ya 265 *d*.

10 Sobre la necesidad de abarcar el objeto en su conjunto (ὅλου) para conocer su φύσις, cf. *Th.* 173 *e*-174 *a*.

lidad de la creación se ha destacado una parte (*μόριον*), la que concierne a la Música y Métrica, y es por la denominación del todo (*τῶ τοῦ ὅλου ὀνόματι*) como se la designa. En estos dos ejemplos del *Banquete*, τὸ ὅλον, empleado absolutamente y sin ambigüedad, designa el todo de la noción considerada, en el primer caso el todo que constituye el amor y en el segundo el todo que constituye la creación; y en los dos casos el todo de la noción está puesto en relación con las categorías que la componen. No ocurre otra cosa en nuestro pasaje del *Fedro* en que τὸ ὅλον designa el todo que constituye el alma y en que este todo está dividido en εἶδη por el método de la diéresis. El error de la mayoría de los comentaristas del *Fedro* ha consistido en creer que τὸ ὅλον, empleado absolutamente, es únicamente un concepto de la investigación cronológica; han ignorado que en Platón τὸ ὅλον es también un concepto dialéctico¹¹.

Después de este análisis del conjunto del pasaje, es posible afirmar que el método del Hipócrates platónico no es otro que el método de la diéresis aplicado al cuerpo, y es posible formarse una idea precisa de este método reuniendo los elementos dispersos en el *Fedro* y aprovechando el paralelismo estrecho establecido por Platón entre el conocimiento del cuerpo y el del alma. Daré aquí simplemente las líneas generales del método.

11 Τὸ ὅλον, empleado absolutamente como concepto dialéctico, se hace frecuente a partir del *Parménides* (cf. sobre todo 137 c ss., 144 c-145 e y 157 c-158 d, así como *Th.* 204 a-208 c) donde lo es del mismo modo que τὸ ἔν ο τὸ πᾶν. En cuanto al empleo de ὅλον en el método de reunión y de diéresis, cf. en particular *Soph.* 253 c-d y *Leg.* 965 d. El concepto de ὅλον no se define por su extensión, pues puede designar tanto el conjunto de los existentes como el conjunto constituido por un existente, sino por su relación con el concepto de parte o de especie (*μόριον - μέρος - εἶδος*).

Este método, que tiene por objeto el conocimiento de la φύσις del cuerpo, comprende dos fases: la primera se propone definir *en sí mismo y en su totalidad*, para repetir las palabras de Platón, el concepto de φύσις del cuerpo. Se sabe por otro pasaje del *Fedro* (265 d) que esta fase es una operación por la que se reúnen en una sola noción los elementos esparcidos en la realidad; o dicho de otro modo, el médico debe aislar, a partir de las diferentes φύσεις individuales, el concepto de φύσις del cuerpo en general con una visión unificadora.

La segunda fase, que está largamente expuesta en el pasaje estudiado, consiste en efectuar la diéresis de este concepto así obtenido de φύσις, es decir, en dividir el cuerpo en sus diferentes εἶδη, pues se dice expresamente en 271 a 7 que el cuerpo es πολυειδής. Pero ¿qué designan los εἶδη del cuerpo? Se entiende generalmente que los diversos órganos y humores que lo constituyen¹². En realidad, antes de pronunciarse sobre lo que designan los εἶδη del cuerpo, que no están tratados más que implícitamente, convendría preguntarse lo que Platón entiende por los εἶδη del alma, de que se habla explícitamente. Ahora bien, estos εἶδη designan sin contradicción posible los diferentes tipos de alma que reaccionan ante los diferentes tipos de discursos, y Sócrates incluso da dos ejemplos de ello¹³ en 277 c: el tipo del alma abigarrada (ποικίλη) y el tipo del alma simple (ἀπλή). En consecuencia, como efecto del paralelismo establecido por Platón entre el cuerpo y el alma, los εἶδη del cuerpo no designan los diferentes elementos del cuerpo, sino las diferentes especies que constituyen el género cuerpo, es decir, los diferentes tipos de constitución, por ejemplo,

12 Cf., p. ej., R. JOLY segunda o.c. 91; está también la interpretación de M. VEGETTI o.c., según el cual los cuatro humores componentes del cuerpo en el tratado *Sobre la naturaleza del hombre* constituyen los εἶδη del todo.

13 En el texto del *Fedro*, los εἶδη del alma no pueden designar las partes del alma (interpretación de von Arnim seguida por F. STECKERL o.c. 169-170; cf. también R. JOLY segunda o.c. 85). Hay una refutación pertinente de esta interpretación en J.-H. S. KUEHN o.c. 89-90. Existe sinonimia entre los εἶδη (271 d 2) y los γένη del alma (271 b 2), lo mismo que entre los εἶδη (271 d 4) y los γένη (271 b 2) de los discursos.

las constituciones secas o húmedas, biliosas o flemáticas¹⁴. Una vez terminada la enumeración de los εἶδη, conviene, nos dice Platón, determinar la δύναμις de cada εἶδος o, en otras palabras, sus propiedades naturales pasivas o activas (270 d). En cuanto al alma, se dice explícitamente que se trata de las reacciones de cada tipo de alma ante los discursos (p. ej., 271 d); y en cuanto al cuerpo, ¿de qué se trata sino de las reacciones de cada tipo de constitución ante los remedios y el régimen? En efecto, Platón establece explícitamente en 270 b un paralelo entre remedios y régimen (φάρμακα καὶ τροφήν, 270 b 6-7) aplicados por el médico al cuerpo y discursos y modo de vida (λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους, 270 b 8) aplicados por el orador al alma. Pero este estudio de las reacciones, para ser científico, presupone un análisis, siguiendo el mismo método de la diéresis, de los objetos que ejercen su influencia sobre el alma o sobre el cuerpo. El orador según el arte deberá así establecer una clasificación de los diferentes tipos de discursos (λόγων . . . γένη, 271 b 1-2) paralela a la clasificación de los diferentes tipos de alma (ψυχῆς γένη, 271 b 2) y sobre todo establecer un lazo causal entre las dos series (δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης, 271 b 4), lazo de causalidad que es la condición necesaria para toda τέχνη. Como consecuencia del paralelismo entre el método del orador y el del médico, es preciso deducir del texto que el Hipócrates platónico debe hacer una clasificación de los diferentes tipos de alimentos o de remedios paralela a la de los diferentes tipos de constitución y establecer una relación causal entre las dos series. Efectivamente, ese tema ha sido esbozado en 268 a ss. con motivo de la crítica del mal mé-

14 Indudablemente, para enumerar los diferentes tipos de constitución, como los diferentes tipos de alma, es menester conocer la composición natural de cada tipo (cf. en 277 c el alma simple y el alma abigarrada), pero, puesto que el método de la diéresis tiene como objeto el dividir hasta lo "insecable" (277 b 7), cada tipo de constitución, como cada tipo de alma, debe ser considerado como una unidad última insecable. Por lo tanto, la perspectiva no es la misma que en el *Cármides*; aquí (156 c) τὸ ὅλον designa el todo que constituye un cuerpo individual en relación con las partes que lo componen, mientras que, en el *Fedro*, τὸ ὅλον, aplicada al cuerpo, designa el todo que constituye el género cuerpo en relación con las especies que engloba.

dico. El mal médico no conoce más que un esbozo de clasificación de los alimentos y remedios; conoce, por ejemplo, el régimen que enfría y calienta, los remedios que evacúan por arriba o por abajo; pero no sabe a quién hay que administrarlos (*οὐστῶας δεῖ*, 268 b 7); le falta, por tanto, el conocimiento de la *φύσις* tal como se entiende en nuestro pasaje, es decir, el conocimiento de los diferentes tipos de constitución para establecer la necesaria relación causal entre tal tipo de régimen o remedio y tal tipo de constitución. En eso el mal médico se parece al mal orador, que conoce los diferentes modos de persuadir, pero ignora los diferentes tipos de alma a que hay que aplicarlos por su desconocimiento de la Dialéctica.

Así, de este estudio filológico del *Fedro* y de este análisis del método del Hipócrates platónico se deduce que la interpretación cosmológica es inaceptable y que este método no exige un conocimiento previo del Universo. Es un método que preconiza la necesidad de conocer no solamente la naturaleza del cuerpo en general, sino también los diferentes tipos de constitución a fin de establecer una relación causal entre los diferentes tipos de constitución y los diferentes tipos de régimen o remedios, relación causal sin la cual la Medicina no puede ser un arte. La medicina del Hipócrates platónico no es una medicina cosmológica o meteorológica; es una medicina causal y dialéctica. Sin duda existe una diferencia entre esta medicina y la del verdadero Hipócrates. Ello se debe, ante todo, a una sistematización, que Platón, por lo demás, subraya él mismo al atribuir el método no solamente a Hipócrates, sino también al *ἀληθῆς λόγος* (270 c 9). En particular, la formulación dialéctica del método es platónica y no hipocrática. Esta diferencia se basa también —no se ha insistido lo suficiente en ello— en la elección que Platón se veía obligado a hacer entre los diversos aspectos de la medicina hipocrática para adaptarla a la problemática del *Fedro*. En la medida en que Platón quería establecer en el *Fedro* una relación estrecha entre el orador que administra al alma

discursos y reglas de vida para procurar persuasión y virtud y el médico que administra al cuerpo *remedios y régimen* para procurar salud y fuerza (270 b), el aspecto meteorológico de la medicina hipocrática no podía interesarle¹⁵. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, los elementos fundamentales del método son muy hipocráticos. Una confrontación con ciertos escritos de la colección, sobre todo los libros I-III de las *Epidemias* y la *Antigua medicina*, lo probarían. Mencionaré uno de los ejemplos más significativos, un pasaje del capítulo 20 de este último tratado que es totalmente comparable al del *Fedro* como lo hemos analizado: *Hay un punto, dice el autor, que me parece indispensable que el médico conozca y que debe esforzarse sumamente en conocer, en relación con la naturaleza del hombre (περὶ φύσιος), si quiere desempeñar decentemente sus obligaciones: lo que es el hombre en relación con las cosas que come y bebe y en general con su género de vida y cuál será, respecto a cada sustancia nutritiva, el efecto producido en cada individuo. Y no basta con decir simplemente "El queso es un alimento malo, pues causa sufrimientos al que se ha hinchado de él", sino que hay que saber qué sufrimientos son éstos y por qué (διὰ τί) es nocivo. Y, después de haber observado que el queso no perturba a todos los hombres del mismo modo y les resulta a algunos perfectamente adecuado, concluye: Las constituciones (φύσεις) de unos y de otros son, pues, diferentes. En la Antigua medicina, como en el Fedro, la problemática es idéntica: el arte de la Medicina exige un método. En los dos casos este método consiste en conocer la φύσιος del hombre, no solamente la naturaleza del hombre en general, sino también los diferentes tipos de constitución, y en establecer una relación causal entre los diferentes elementos y los diferentes*

15 En la medida en que el Hipócrates platónico debe estudiar las reacciones de los diferentes tipos de constitución ante los elementos exteriores (régimen y remedios), su método no es incompatible con un estudio de los factores ambientales y, por lo tanto, con una medicina meteorológica. Pero, en la perspectiva que aquí se ofrece a Platón, un tal aspecto de la medicina es inoperante. En cambio, el aspecto meteorológico de la medicina resulta pertinente en un paralelo entre el médico y el piloto (cf. *Pol.* 299 b).

tipos de constitución. Así el método patrocinado por la *Antigua medicina* está, incluso en su formulación, singularmente próximo al del Hipócrates del *Fedro*¹⁶. Me guardaré bien de concluir de ello que Hipócrates es el autor de la *Antigua medicina*¹⁷, pues la clave de la colección hipocrática no me parece que esté en el Hipócrates platónico¹⁸. Pero inversamente, y es lo que he querido mostrar hoy, la clave del Hipócrates platónico no está en la colección hipocrática, sino en una lectura atenta y global del pasaje del *Fedro*, orientada por la problemática platónica y no por la cuestión hipocrática.

JACQUES JOUANNA

16 Cf. también 21: *Es menester saber qué efecto producirá un baño tomado en tiempo inadecuado o una fatiga inoportuna . . . Por lo tanto, el que no sepa cómo se comporta respecto al hombre cada una de estas cosas, no podrá ni conocer los efectos que producen ni usar correctamente de ellas.*

17 Es la posición muy discutible de F. STECKERL o.c.

18 Se encontrará un análogo escepticismo en G. E. R. LLOYD *The Hippocratic Question*, en *Cl. Quart.* XXV 1975, 172-175, aunque este autor no tome personalmente partido acerca del sentido del pasaje del *Fedro* en que es citado Hipócrates.

EL CARACTER DIALECTICO DE LA IDEA DEL ALMA DEL MUNDO EN PLATON

En *La república*¹, Platón procede a distinguir entre el personaje del creador y el del obrero de toda construcción: el primero es el que establece el plano original de ella, mientras que la tarea del segundo consiste en reproducir simplemente ese plano. Es, pues, razonable que estas dos actividades sean relacionadas con los dos “momentos” de la demiurgia tal como está descrita en el *Timeo*². Estos momentos son de hecho dos etapas sucesivas del proceso que sigue la Inteligencia en su creación del mundo y se les podría llamar respectivamente “momento de concepción” y “momento de ejecución”. Este último podría también ser calificado de “momento musical” si se tienen en cuenta ciertas particularidades de la estructura del alma del mundo. Ahlvers ha querido incluso aplicar ese calificativo³ a la construcción de poliedros regulares. Y también es razonable que se haya podido oponer estos dos momentos, pues, en último análisis, cada uno de ellos presenta una significación particular en el interior de la dialéctica en que está integrado.

El objetivo de Platón consiste evidentemente en subordinar el mecanismo necesario de la creación a una causa creadora y a

1 *Resp.* 597 d.

2 *Tim.* 35 a ss.

3 A. AHLVERS *Zahl und Klang bei Platon*, Berna, 1952, 36 ss.

una causalidad que emana de ella. Según Moreau, una vez concebida su imagen inteligible por el demiurgo, el mundo deberá ser realizado conforme al modelo que esta imagen representa: *Una obra cuyo plan ha sido perfectamente elaborado no encuentra ningún obstáculo en su ejecución . . . No lo hay en el segundo momento, como tampoco en el primero; lo único en que difieren el uno del otro es que en el uno lo diverso está contenido en idea, por representación, y en el otro efectivamente*⁴. Por consiguiente, la dificultad dialéctica desaparece cuando se considera el problema en su conjunto y no ya en el cuadro de la mitología del *Timeo*. Para Platón, que nos da así una hermosa lección de Estética, la ciencia es la única que puede alcanzar el modelo ideal sobre el cual serán edificadas las obras de arte. La ciencia precisa y exacta de los hechos permite, mediante una reducción dialéctica⁵, realizaciones universalmente válidas.

En este orden de ideas, la inspiración debida a las Musas no sería más que un simple estimulante de la creación artística. Para toda obra de arte no existiría más que un único modelo ideal aprehensible únicamente por la ciencia humana a condición de que ésta última se pliegue a la exigencia dialéctica. En el demiurgo del *Timeo*, inteligencia creadora, los papeles del planificador y del constructor están como condensados y unificados a pesar del hecho de que Platón mantiene en ese diálogo la distinción entre las dos fases de la creación. Reuniendo en sí las dos cualidades, el demiurgo concibe la estructura "armónica" del alma del mundo procediendo a la definición de las particularidades materiales del universo.

La presentación, evidentemente intencionada, de esto como un relato no hace más que atenuar las pretensiones científicas del diálogo subrayando el carácter ficticio de las nociones

4 J. MOREAU *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, París, 1939, 42.

5 Cf. *Resp.* 531 b ss. y E. MOUTSOPOULOS *Science harmonique et empirisme chez Platon*, en *Actes du XII^e Congrès International d'Histoire des Sciences III A*, París, 1968, 109-112.

matemáticas, armónicas y astronómicas que están introducidas en él. El alma del mundo, intermediario dialéctico entre el universo inteligible y el universo sensible, resulta del ser y del no ser, llamados en este caso "mismo" y "distinto" respectivamente. Por lo demás, y según Moreau ⁶, no se debería desde luego confundir estos términos con otros dos del *Filebo*, "límite" e "ilimitado", pero lo que sí se hace preciso es reconocer un cierto parentesco respecto a ellos. A estos dos elementos constitutivos se añade implícitamente un tercero, la existencia, gracias a la cual el alma del mundo se convierte, "avant la lettre", en un alma "en acto", por el hecho de que ella realiza así su ser y sirve de trazo de unión dialéctica entre los dos mundos sensible e inteligible, divisible e indivisible. Ahora bien, es por medio de un proceso análogo como llega el demiurgo a formar la mezcla deseada para la creación del universo.

Para que la mezcla en cuestión sea todo lo perfecta posible, se efectúa en dos fases consecutivas que Cornford se ha complacido en complicar a su gusto. En efecto, él distingue, en el curso de la primera mezcla, al lado de lo "mismo" y de lo "distinto", completados en rigor por la existencia, el elemento divisible y el elemento indivisible que hacen que, al término de esta primera fase, lo "mismo", lo "distinto" y la existencia sean cada uno de ellos de dos maneras, divisible e indivisible, y esto aunque sería posible decir la misma cosa de manera más próxima al texto platónico. Efectivamente, si se atribuye a lo "mismo" el carácter de indivisibilidad y a lo "distinto" el de divisibilidad, resulta de ello que su mezcla es a la vez divisible e indivisible. Pero en realidad se trata de una mezcla en que lo "mismo" y lo "distinto" han perdido toda independencia propia entre ambos. Es lo que Platón indica sin ninguna ambigüedad cuando quiere que las partes del uno y del otro, separadas en la primera mezcla, se hayan mezclado ellas mismas con sus residuos respectivos, de manera que la mezcla final de que resulte el alma del mundo sea todo lo perfecta posible y pueda

6 J. MOREAU o.c. 46.

constituir un lazo en sí como lo quiere P.-M. Schuhl⁷.

En razón de ello la distinción entre existencia, lo “mismo” y lo “distinto” indivisibles y la existencia, lo “mismo” y lo “distinto” divisibles resulta ser completamente superflua; más aún, no corresponde a ninguna fase del relato en cuestión, sino que es una simple construcción artificial. Y por lo demás sería un tipo extraño de mezcla aquella en la cual las partes constitutivas no solamente mantendrían sus caracteres iniciales respectivos, sino que además se desdoblarían⁸. Incluso si, según el esquema cornfordiano, este análisis concerniera a lo “mismo” y lo “distinto” antes de su primera mezcla, ésta resultaría igualmente facticia desde el momento en que la divisibilidad y la indivisibilidad no podrían ser consideradas como caracteres comunes a lo “mismo” y a lo “distinto”.

El dispositivo definitivo de lo que Platón considera como formación del alma del mundo tiene una significación particular desde el punto de vista filosófico. A pesar de su inspiración científica incontestable, como Rivaud⁹ y Schuhl¹⁰ lo han mostrado, toda esta creación ocupa un lugar intermediario de enlace y de transición entre el mundo sensible y el mundo inteligible, puesto que es, ante todo, un mundo imaginario, un símbolo cosmográfico al tiempo que dialéctico¹¹. La noción del alma del mundo responde a la necesidad dialéctica de un intermediario ontológico. Se comprende que, en estas condiciones, la esencia harmónica del alma del mundo adquiera la importancia considerable que Platón le atribuye. Entre tanto, habría que añadir que “harmónica” en este caso no significa en modo alguno “musical” en el sentido estricto del término, como se

7 P.-M. SCHUHL Δεομός, en *Mélanges de Philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, París, 1956, 233-234.

8 Cf. F. M. CORNFORD *Plato's Cosmology. The "Timaeus" of Plato*, Londres, 1937, 61.

9 A. RIVAUD *Études platoniciennes. I. Le système astronomique de Platon*, en *Rev. Hist. Philos.* VII 1928, 1-26.

10 P.-M. SCHUHL *Études sur la fabulation platonicienne*, París, 1947, 82 ss., a propósito del mito del Político.

11 Cf. J. MOREAU o.c. 53.

tendrá ocasión de comprobar. En un universo como el platónico, la creación por excelencia no es otra que la creación del mundo. La consideración del alma del mundo como una armonía no es un caso aislado en el pensamiento helénico. Ya Heraclito¹² menciona una *harmonía oculta*, y Empédocles una armonía contenida en el alma del mundo¹³. Esta última se convierte así en una esencia y en una fuerza de carácter un poco misterioso y que reúne en un mundo único los aspectos opuestos de datos sensibles y de datos inteligibles. En Platón especialmente el demiurgo anima la materia informe imponiéndole, imprimiéndole una estructura a la vez numérica e ideal.

Los Números y las Ideas están ya unidos en el *Filebo*¹⁴. Los dos órdenes de seres así designados comportan la unión de lo uno y de lo múltiple, lo que indica que la teoría de las Ideas habría sido, en el momento de su formación, tributaria de la de los Números. La armonía del alma del mundo resulta del hecho de que esta última es un conjunto coherente de elementos diferentes o incluso opuestos en su origen, pero que se han hecho conciliables gracias precisamente a este proceso. Por consiguiente, la noción de alma del mundo, que corresponde a la noción de número, se aproxima manifiestamente al sentido platónico del concepto de armonía, que designa la mezcla coherente y lo más perfecta posible de dos opuestos fundamentales con ayuda de un tercer elemento que es la existencia. Pero hay más aún: esta armonía no es algo que simplemente se imprima en el alma del mundo, sino que es la propia alma del mundo, hasta el punto de que estas dos nociones pueden a ese nivel ser consideradas como equivalentes, pero quedando bien entendido que "armonía" no significa necesariamente "música", sino más bien una realidad metamusical que se diferencia de la música muy netamente. Esta alma participa de la armonía¹⁵ en la medida en que es la manifestación necesaria de ella y por tanto en la medida en que ella es también armonía,

12 Heracl. fr. B 54 D.

13 Empéd. fr. B 27, 3-4 D.

14 *Phil.* 14 c - 17 a.

15 Cf. J. MOREAU o.c. 23 ss.

e incluso armonía perfecta, desde el momento en que ha sido construida por el obrero perfecto¹⁶. Moreau considera con razón el alma del mundo como un *sustrato* de los números ideales¹⁷ que encierra, en tanto que armonía en el sentido de sistema definido, todos los elementos de una estructura equilibrada por excelencia.

Se ha insistido mucho, y con razón, en el hecho de que, en el proceso de la creación del mundo, el paso del momento de concepción al momento de ejecución del plan demiúrgico está marcado por la perfección de éste, perfección dialécticamente necesaria, puesto que responde¹⁸ a la exigencia dialéctica de lo "mejor posible". Esto, sin embargo, no explica por sí el mecanismo de la construcción del alma del mundo en el espíritu de Platón. Suponiendo que la elección de los números utilizados en el *Timeo* no sea arbitraria, el problema sigue siendo el saber cuál es la relación eventual con los que expresan la realidad artística musical. Es el texto platónico mismo el que servirá como punto de partida para el examen de las cuestiones que plantea.

Este texto recuerda en varios aspectos el mito del *Político*. Platón traza en él, en plano manifiestamente mítico, el proceso de creación del alma del mundo. Siguiendo la articulación interna del relato se puede descomponer este proceso en tres fases sucesivas; pero, por lo demás, es precisamente en ese punto donde surge la dificultad mayor, cuya solución parece que debe dar la clave de la interpretación del mito de la creación del universo y, por ello mismo, de la interpretación del pensamiento platónico en el *Timeo*.

Según el relato, el demiurgo procede a la división de la mezcla obtenida por la fusión de los opuestos en partes tales que, si se toma la primera de entre ellas como unidad de comparación, las siguientes tengan, en relación con ella, proporció-

16 Cf. *Tim.* 37 a, μετέχουσα . . . ἁρμονίας.

17 Cf. *ibid.*, ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη.

18 Cf. *Tim.* 33 b, πάντων τελεώτατον συνεστήσατο.

nes expresadas por los números 2, 3, 4, 9, 8, 27. Esta operación corresponde a la primera fase del segundo momento de la intervención del demiurgo, la de la ejecución del plan concebido previamente. Ante todo, llama la atención —los comentaristas antiguos del *Timeo* lo notaron ya¹⁹— el hecho de que nos encontremos frente a una combinación de dos progresiones geométricas, una de razón 2 y otra de razón 3. Según ello, si está invertido el orden de los términos 8 y 9, no es *por una razón que Platón no indica*, como dice Rivaud²⁰, o bien, según una hipótesis absurda que emitió ya Porfirio y que ha sido repetida después con frecuencia, a causa de un error o un *lapsus* por parte de Platón²¹, sino a causa de la propia combinación de las dos progresiones. Platón evidentemente ha preferido mantener el orden interno de la progresión unificada sacrificando el orden aparente de ella²².

Durante la primera fase de la construcción del alma del mundo, el demiurgo establece, por así decirlo, el armazón de ella. Los jalones numéricos que establece pueden igualmente ser representados por 1, 2¹, 3¹, 2², 3², 2³, 3³, siendo la unidad el término común de las dos progresiones geométricas en calidad de número excepcional que los pitagóricos consideraban ya como capaz de reunir las dos cualidades o elementos de los números, esto es, tanto el elemento par o “ilimitado” como el elemento impar o “límite”²³. Si la progresión unificada concebida por Platón se detiene en el cubo es porque este último simboliza los cuerpos sólidos. La *Epinomis* menciona progresiones separadas, pero confirma este punto de vista²⁴. Eva

19 Cf. A. E. TAYLOR *A Commentary of Plato's "Timaeus"*, Oxford, 1928, 137.

20 A. RIVAUD *Platon. Oeuvres complètes. X. Timée-Critias*, París, 1925, 43.

21 Cf. P. DUHEM *Le système du monde II*, París, 1914, 9 y n. 2.

22 Cf. R. D. ARCHER - HIND *The "Timaeus" of Plato*, Londres, 1888, *ad loc.*

23 Aristót. *Met.* 986 a 17.

24 *Epin.* 991 a.

Sachs²⁵ y Ahlvers²⁶, entre otros, han mostrado la importancia del papel de la armonía en el curso de la formación de los sólidos en Platón. Por consiguiente, la detención de la progresión combinada sería mucho menos arbitraria de lo que se podría suponer a primera vista, como lo hace Cornford²⁷, aunque no sin vacilación²⁸. Todas estas consideraciones confirman la impresión espontánea inicial de que en el curso de la primera fase del relato de la construcción el demiurgo extrae del conjunto de la mezcla obtenido en un principio masas de la materia con la que el alma del mundo va a estar constituida. Sobre ese punto no debería subsistir ninguna duda: los números indicados en el *Timeo* corresponden perfectamente a porciones de materia.

Ahora bien, desde el principio de la segunda fase de la creación del mundo, la noción de intervalo aparece bruscamente introducida en el relato al lado de la de masa. Esto implica, por una parte, que, para Platón, la distancia de los "cuerpos celestes" sería proporcional a su magnitud; pero, por otra parte, que de todos modos el recurso a nociones calificadas de musicales, menos manifiestamente en la primera fase que en la segunda o en la tercera, es más o menos efectivo, lo que, por lo demás, explicaría en Platón las vacilaciones y los pasos continuos de una noción a otra. Además, y aparte de las particularidades ya señaladas de su naturaleza, ¿el número 1 podría prestarse, llegado el caso, a este juego de significaciones?

En el curso de esta nueva fase, el demiurgo procede a llenar los intervalos creados entre las masas iniciales con otras masas intermedias, pero que tampoco ellas están explícitamente calificadas de intervalos. Se trata de una fase en el curso de la cual se acude a nociones corrientes en el lenguaje musical, o

25 E. SACHS *Die fünf platonischen Körper*, Berlín, 1917.

26 A. AHLVERS o.c. 36 ss.; cf. A. VIRIEUX - REYMOND *Platon ou la géométrisation de l'univers*, París, 1970, 51 ss. y F. M. CORNFORD o.c. 72.

27 F. M. CORNFORD o.c. 72.

28 F. M. CORNFORD o.c. 68.

más bien en el de la Harmónica. Es cierto que incluso esto ha sido discutido, sobre todo por Ahlvers²⁹ y Handschin³⁰. Sin embargo, estas interpretaciones no tienen en cuenta para nada el conjunto de la segunda fase e ignoran completamente la tercera; fundadas en concepciones estéticas y técnicas musicales modernas, desconocen los principios mismos de la investigación musicológica contemporánea, como creemos haberlo mostrado en otro lugar³¹; y admiten como principio *a priori* bien el postulado de la reconstrucción anacrónica de una armonía a la que llaman arbitrariamente "dórica" (es el caso de Rivaud) o bien el postulado impensable de la rehabilitación de la consonancia llamada tercera en la música griega (es el caso de Ahlvers). Esto son puras especulaciones. La segunda fase consiste en la inserción de dos medias proporcionales en cada intervalo de las series de los dobles y de los triples. Estas nuevas porciones de la materia del alma del mundo son calificadas³² de "lazos" que llenan los intervalos iniciales de tal modo que, en la serie aumentada, cada término, evidentemente excepto el primero, está ligado a su precedente por una de las razones 4:3, 3:2, 9:8, que son razones a la vez numéricas y armónicas y cuyo empleo está, sin embargo, subordinado a las leyes de una cosmografía que no cesa de ser imaginaria.

En el curso de la tercera fase, el demiurgo³³ colmará los intervalos ya formados por la operación precedente: *Con la ayuda del intervalo de uno más un octavo, la divinidad ha colmado todos los intervalos de uno más un tercio, dejando subsistir de cada uno de ellos una fracción tal que el intervalo restante quede definido por la razón entre el número 256 y el 243*. Lo importante del punto de vista de la dialéctica platónica es que, una vez nuevamente llenados de este modo los intervalos, el demiurgo ha consumido *toda* la materia de que dis-

29 A. AHLVERS o.c. 22 n. 1 y 42-43.

30 J. HANDSCHIN *Der Toncharakter*, Zürich, 1948, 87-89 y 360-365.

31 E. MOUTSOPOULOS *La musique dans l'oeuvre de Platon*, París, 1959, 368 ss.

32 *Tim.* 36 a y P.-M. SCHUHL l.c. en n. 7.

33 *Tim.* 36 b.

pone y, sin embargo, le quedan todavía otros intervalos, por pequeños que sean, que tiene que colmar. Ello es lo que hace resaltar precisamente la parte de imperfección que hay en el alma del mundo y es también lo que hace admisible la fluctuación, la confusión incluso entre las nociones de masa y de intervalo. El paso constante de nociones astronómicas a nociones armónicas no tiene explicación más que en la medida en que unas y otras se prestan a ello admirablemente, pues son en el fondo nociones matemáticas, sin que este paralelismo armónico-astronómico corresponda a ninguna realidad. Las gamas "pentatónica" y "heptatónica" son contradictorias, pues no resultan sino de las especulaciones respectivas de Plutarco³⁴, Rivaud³⁵ y Cornford³⁶ fundadas en el estudio limitado de la segunda o tercera fase.

El error cometido se debe al método que se ha seguido. Este consistía en descomponer el relato del *Timeo* en sus partes constitutivas. Pero no se pasaba de ahí. Se olvidaba el reconstituir ese relato en su conjunto. Ahora bien, ya se ha visto que, desde la segunda fase de este relato, Platón pasa constantemente de la noción astronómica de masa a la noción armónica de intervalo, lo que ayuda a comprender que el texto en cuestión esté concebido, en sus grandes líneas, como astronómico y como armónico a la vez; o, dicho de otro modo, en realidad no es ni lo uno ni lo otro, sino una transposición simultánea de nociones matemáticas atestiguadas tanto a propósito de la Armónica como de la Astronomía. Así engendra una imagen metamusical del mundo compuesta de puras armonías de números, parecidas, pero en modo alguno idénticas, a aquellas cuya contemplación es, según *La república*, el verdadero objetivo de toda ciencia: *Convendría . . . hacer esa ciencia obligatoria . . . y . . . penetrar en la naturaleza de los números . . . para facilitar al alma misma el paso del mundo sensible a la verdad y a la esencia*³⁷. En el *Timeo*, Platón, que, por

34 Plut. *De mus.* 1134-1135.

35 A. RIVAUD o.c. (en n. 20) 33-34.

36 F. M. CORNFORD o.c. 68-70.

37 *Resp.* 525 c.

lo demás, tiene extensos conocimientos musicales, no se expresa como músico, sino como filósofo, y esto es precisamente lo que parece haber sido descuidado por la mayor parte de los comentaristas del pasaje que estudiamos.

A pesar de las apariencias, la música del *Timeo*, apareciendo en un conjunto más musical de lo que piensan algunos, ya no lo es tanto si se baja a los pormenores. No hace, en efecto, más que reflejar las diversas actividades de la Academia en sus investigaciones sobre Cosmología, que reposaban en la concepción pitagórica tradicional, según la cual el universo es evidentemente una armonía en sí, pero una armonía *sui generis*. En segundo lugar, está claro que el pasaje cosmogónico del *Timeo* ha sido sometido hasta ahora a una consideración en exceso analítica y que sería útil reconsiderarlo en su totalidad para comprenderlo mejor. Y, finalmente, se ve que el pasaje en cuestión no es ni puramente musical (harmónico) ni puramente astronómico, sino esencialmente matemático, lo que, por lo demás, permite a Platón dar pruebas de una gran imaginación. Por mucho que se especule indefinidamente a este respecto, se terminará siempre por chocar con la antigua tesis pitagórica, aunque presentada en una perspectiva inversa, según la cual la ciencia harmónica y la Astronomía no son más que dos ramas paralelas, si así puede decirse, fuentes y campos de aplicación de la ciencia de los números.

En este orden de ideas, las nociones estudiadas no hacen más que subrayar el carácter dialéctico de la noción de alma del mundo o, dicho de otro modo, su carácter intermediario no entre el ser y el no ser, sino entre el ser y el devenir. Los análisis ontológicos sobre el no ser del ser y sobre el ser del no ser en *El sofista*³⁸ son como una confirmación de la Metafísica del *Timeo*.

EVANGHELOS A. MOUTSOPOULOS

38 Cf. E. MOUTSOPOULOS *Περὶ τῆς ὄντολογικῆς ὑποστάσεως τῆς τέχνης ἐν τῷ Σοφιστῇ τοῦ Πλάτωνος*, en 'Αθηνᾶ, LXII 1958, 369-378.

REFLEXIONES SOBRE LA TEORIA DE LAS FORMAS DEDICADO A LA MEMORIA DE A. L. PECK

Hay tres personas a quienes yo deseo honrar en esta ocasión: ante todo, Platón, porque fue un gran filósofo y porque estamos aquí para conmemorar su aniversario; en segundo lugar, Paul Shorey, porque fue el mayor especialista en Platón que haya producido mi país; en tercer lugar, un humanista inglés, el difunto A. L. Peck, porque sus brillantes contribuciones a los estudios platónicos¹ son relativamente desconocidas y, en todo caso, relativamente poco apreciadas.

Los tiempos presentes, por lo menos en países de habla inglesa, no se interesan mucho por la Metafísica. No resulta, por ello, sorprendente que la teoría de las Formas de Platón, que es en esencia una teoría metafísica, haya sido considerablemente mal interpretada a lo largo de este siglo.

Hemos oído hablar mucho, por ejemplo, en recientes años de la nueva datación del *Timeo*. Es más, en algunas escuelas se da como sentada la fecha relativamente temprana para este diálogo. El artículo básico en este aspecto fue, desde luego, el de

1 A. L. PECK *Plato and the μέγιστα γένη of the "Sophist": A Reinterpretation*, en *Cl. Quart.* II 1952, 32-56; *Plato's Alleged Self-Criticism in the "Parmenides": Some Recent Views*, en *Proc. Cambr. Philol. Soc.* CLXXXII 1952-1953, 21-36; *Plato's "Parmenides": Some Suggestions for its Interpretation*, en *Cl. Quart.* III 1953, 126-150 y IV 1954, 31-45; *Plato's "Sophist": the συμπλοκή τῶν εἰδῶν*, en *Phronesis* VII 1962, 46-66; *Plato versus Parmenides*, en *Philos. Rev.* LXXI 1962, 159-182.

G. E. L. Owen², pero éste, en mi opinión, fue eficazmente refutado cuatro años más tarde por Harold Cherniss³, en cuyo artículo hallamos una frase significativa: *Los analistas de Oxford han logrado, con satisfacción por su parte, leer los diálogos que llaman "críticos" (esto es, el Teeteto, Sofista, Político y Filebo) como ensayos primitivos hechos con arreglo a su propio método filosófico. El autor precisamente de esos diálogos, en su opinión, sería digno de ser adoptado por ellos como notable precursor si hubiera manera de absolverle de la embarazosa doctrina de las Ideas que elaboró, con toda su absurdidad metafísica y epistemológica, en el "Fedón", el "Banquete", la "República" y el "Fedro".*

Los que así opinan disponen en seguida, desde luego, de un inmediato medio de absolver a Platón, pues se piensa que en la primera parte del *Parménides* la teoría de las Formas es objeto de una tan devastadora crítica por parte del propio filósofo como para implicar su total abandono por él a efectos prácticos. Ahora bien, tenemos el hecho incómodo de que en el diálogo tardío *Timeo* la teoría es presentada, según palabras del mismo Cherniss, *más abierta y elaboradamente que nunca e incluso, a decir verdad, más enfáticamente formulada que en ningún otro lugar.* Pues bien, ¡feliz idea!, cambiemos la fecha del *Timeo* y todo quedará resuelto.

Dejando aparte la dificultad, intencionadamente resaltada por Cherniss, que plantea el hecho de que los datos estilométricos normalmente utilizados para poner el *Timeo* en íntima cercanía respecto a las *Leyes* son los mismos en que se basa el carácter tardío de los llamados diálogos "críticos", se da acerca del *Parménides* mismo, así lo mantengo yo, una muy extendida mala interpretación de sus supuestas autocríticas.

Esta mala interpretación me parece que está producida por una confusión entre dos tipos completamente distintos de ob-

2 G. E. L. OWEN *The Place of the "Timaeus" in Plato's Dialogues*, en *Cl. Quart.* III 1953, 79-95.

3 H. CHERNISS *The Relation of the "Timaeus" to Plato's Later Dialogues*, en *Am. Journ. Philol.* LXXXVIII 1957, 225-266.

jeción a la teoría de las Formas, uno sistemático y otro histórico. El tipo sistemático es el que suele oponerse a cualquier intento filosófico para relacionar lo eterno con lo temporal, la realidad con la apariencia o lo uno con lo múltiple. El tipo histórico, que resulta parasítico del sistemático, viene del campo de los monistas eleáticos, de la tribu de Parménides.

Sobre el tipo sistemático de objeción no hay nada que hacer, y Platón comprende esto perfectamente. Así lo reflejan, por ejemplo, las palabras familiares de *Resp.* 532 d, cuando habla de la teoría como *dura de aceptar y dura de refutar*. La situación está particularmente bien expuesta por Shorey, en su libro⁴ de 1903: *El intrépido y consistente realismo de Platón repugna tanto al "sentido común", que los críticos modernos o lo toman como una prueba de la candidez, por no decir puerilidad, de su pensamiento o agotan la paradoja arguyendo que no es posible que Platón lo haya dicho en serio y que debió de abandonar o modificar la doctrina en obras más maduras. Pero todas esas interpretaciones resultan de una incapacidad para captar el carácter real de los problemas metafísicos. . . De Heraclito a John Stuart Mill, el pensamiento humano se ha enfrentado siempre con la alternativa de suponer un inexplicable o paradójico νοούμενον o aceptar una "filosofía fluida". Ningún sistema puede escapar a este dilema.*

El otro tipo de objeciones, el histórico, resulta, como he dicho, parasítico del sistemático. En los términos más simples, la situación es la siguiente: la teoría de las Formas es básicamente un dualismo en que dos tipos de existencia, similares pero disimilares, se hallan relacionados de un modo que, como Platón tiene el suficiente sentido filosófico para ver, es imposible precisar en modo alguno. Lo mejor, por lo tanto, que se puede hacer para habérselas con la relación entre las Formas y lo particular es vestirla con una variedad de metáforas. Pero es obvio que una teoría de este tipo resulta presa fácil para un de-

4 P. SHOREY *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903, 28.

cidido monista de la escuela eleática cuya panoplia contenga los bien aguzados dardos forjados con el $\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ parmenideo. Atacar el dualismo platónico y las metáforas que le acompañan con armas de esta clase es realmente juego de niños.

Algunos de estos niños pueden estar ya bastante crecidos y así tenemos una buena oportunidad para verlos dedicados a sus deportivas artimañas en el diálogo *Eutidemo*, de los "últimos del período temprano" o "primeros del período intermedio". El pasaje en que pienso especialmente (y que he discutido en otro lugar⁵) en la discusión entre Sócrates y el sofista Dionisodoro que leemos en 300 e ss. y en que se ve claro que está siendo satirizado el lenguaje de la teoría de las Formas. El texto es el siguiente:

—¿Has visto alguna vez, Sócrates, una cosa hermosa?— preguntó Dionisodoro.

—Sí por cierto, Dionisodoro —respondí—, e incluso muchas.

—¿Y eran diferentes de lo hermoso —preguntó— o iguales que lo hermoso?

Y yo me vi en un gran apuro y pensé que me estaba bien empleado por haber protestado, pero, sin embargo, respondí que eran diferentes de lo hermoso en sí, aunque existe, con todo, alguna belleza en cada una de ellas.

—Entonces, —dijo—, ¿si un buey está al lado de ti, tú eres un buey, y puesto que ahora yo estoy junto a ti, eres Dionisodoro?

—No digas ese disparate— contesté.

Dionisodoro, que, dicho sea de paso, es un sofista del tipo eleático, se da clara cuenta del carácter dualista de la teoría de las Formas. Como eleata y monista, dirige ante todo su ataque al dualismo de la teoría, preguntando si las cosas hermosas son a) lo mismo que o b) diferentes de lo bello en sí. Sócrates, que

5 R. K. SPRAGUE *Plato's Use of Fallacy*, Londres, 1962, 25-28; *Plato's "Euthydemus"*, Indianapolis, 1965, 55-56 y n. 95; *Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox*, en *Phronesis* XII 1967, 91-98.

en la parte anterior del diálogo ha pasado por un verdadero curso de argumentación eleática, comprende muy bien el dilema con que se le ha confrontado. Sea uno u otro el cuerno por el que opte, el resultado será el monismo. En efecto, si dice que las cosas hermosas son lo mismo que lo hermoso en sí, la distinción entre ellas desaparece. Y si dice que son diferentes de ello, el sofista indudablemente procedería a argüir que ser diferente es ser otro, ser otro es no ser y no ser es no existir, de modo que las cosas hermosas desaparecerían. Ante tal perspectiva, la respuesta de Sócrates es conciliadora y totalmente platónica: dice que las cosas hermosas son *diferentes de lo hermoso en sí, aunque existe, con todo, alguna belleza en cada una de ellas*. Al contestar así ha empleado inevitablemente una de las metáforas (aquí la de la presencia con) por medio de las cuales Platón intenta echar un puente entre las Formas y lo particular. Pero Dionisodoro parece haber previsto algo de este tipo y tiene ya preparada su broma: *¿Si un buey está al lado de ti, tú eres un buey?* Lo que con esto ha hecho, desde luego, es destruir el dualismo de la teoría distorsionando su lenguaje, tomando la "presencia" en modo físico y hablando así de un buey de carne y hueso y no de la Forma de la "bueyidad". Apenas cabría buscar un ejemplo mejor que éste del choque entre el platonismo y el eleatismo.

El punto que estoy intentando recalcar, el de que las objeciones históricas a la teoría de las Formas son distintas de, aunque están relacionadas con, las objeciones sistemáticas podría haber sido ilustrado también con la primera parte del *Parménides*; y he señalado en otro punto⁶ que el buey de Dionisodoro ostenta un gran parecido con la vela de *Parm.* 131 *b* ss. Pero hay una serie de razones por la que las que conviene mejor a mis propósitos el escoger un ejemplo de este diálogo mucho menos familiar, el *Eutidemo*. Ante todo, deseo que conste mi protesta contra el extremo aislamiento en que se desarrollan las discusiones acerca del *Parménides*: por ejemplo, en el ma-

6 R. K. SPRAGUE última o.c.

nojo de artículos que han seguido al de Vlastos⁷, parece que a casi nadie se le ha ocurrido discutir las versiones del "tercer hombre" que aparecen en *Resp.* 597 c-d y *Tim.* 31 a-b. En segundo lugar, el *Eutidemo* puede ser útil para corregir la noción errónea, basada principalmente, creo yo, en una mala interpretación de un bien conocido lugar de *Th.* 183 e ss., de que Platón siente tal reverencia hacia Parménides, que no encuentra manera posible de hacerle una crítica. Pero un estudio detenido del *Eutidemo* en su totalidad deja claro el hecho de que, en lo tocante a erística, no hay muchas posibilidades de elegir entre los celestiales gemelos de Quíos y el Parménides de la primera parte del diálogo que lleva su nombre. Y aquí uno podría añadir las secas, pero lúcidas palabras⁸ de Peck: *No es probable que Platón haya sentido un respeto mayor hacia Parménides que hacia Sócrates.* En tercer lugar, yo espero, sinceramente, que el pasaje del buey que leemos en el *Eutidemo* resultará, si puedo persuadirles para que se fijen en él, sumamente embarazoso para los que defienden la teoría de la autocrítica con argumentos cronológicos.

Una característica común a los abogados de la interpretación de la autocrítica en el *Parménides* parece ser la tácita suposición de que hasta este diálogo Platón no había experimentado ninguna dificultad frente a la teoría de las Formas. Parece como si se imaginaran al pobre filósofo levantándose de la cama a las tres de la mañana, exclamando "¡Dios mío, yo estaba completamente equivocado en lo de las Formas!" y mandando al primer esclavo que aparezca en busca de un repuesto de tablillas enceradas en que comenzar a escribir su palinodia. Pero, por el contrario, el pasaje del buey indica que Platón se daba perfecta cuenta de las objeciones tanto sistemáticas como históricas mucho antes del *Parménides* y probablemente antes de las formulaciones de la teoría que se tienen por básicas y que leemos en el *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro*. ¿O es

7 G. VLASTOS *The Third Man Argument in the "Parmenides"*, en *Philos. Rev.* LXIII 1954, 319-349.

8 A. L. PECK en tercera o.c.

que los defensores de un *Parménides* autocrítico están dispuestos a asumir la responsabilidad de cambiar la fecha del *Eutidemo* con la del *Timeo*? No, ni siquiera han dedicado la suficiente atención al *Eutidemo* como para percibir que tal problema existe.

Y ahora, con la esperanza de crear una confusión mayor todavía en el bando de la autocrítica, me gustaría seguir con uno de los diálogos en que normalmente se considera existente la más positiva y libre expresión dada por Platón a la teoría de las Formas.

El *Fedón* es el diálogo en que más de cerca se presenta al lector la teoría ya totalmente formada, de modo gradual, pero con bastante pormenor; y, sin embargo, en este diálogo hay ya cierta ansiedad en cuanto a la *más segura* (la palabra es de Platón, no mía) manera de formular la teoría. En 100 c Sócrates habla del modo siguiente: *Me parece a mí que cualquier cosa que sea hermosa aparte de lo hermoso en sí no es hermosa por ninguna otra razón sino porque participa de esa belleza absoluta . . . Si alguien me dice que la razón por la que un objeto cualquiera es hermoso consiste en que tiene un bonito color o forma o cualquier otra cosa semejante, mando a paseo todas esas otras explicaciones . . . y me atengo, simple y sencillamente y quizá también ingenuamente, a la de que lo que lo hace hermoso no es otra cosa que la presencia o comunidad con esa belleza absoluta, sea cualquiera la forma en que tal relación se produzca, que en eso ya no insisto, pero sí en que es por la belleza como son hermosas todas las cosas hermosas; porque ésta me parece la respuesta más segura para ser dada por mí mismo o por otros . . .*

Nótese que en este pasaje Platón ha mencionado las más prominentes metáforas con que, en varias ocasiones, expresa la relación entre las Formas y lo particular: participar (*μετέχεω*), presencia (*παρουσία*) y comunidad (*κοινωνία*). No distingue ninguna de ellas como preferible al resto, sino que más bien intenta encontrar una fórmula que sea *más segura* que ninguna

otra. ¿Por qué le preocupa tanto la cuestión de la seguridad? En mi opinión la única respuesta posible puede ser que las metáforas de la teoría habían sido ya atacadas quizá del mismo modo en que hemos visto que la noción de presencia lo es en el *Eutidemo*. E incluso la nueva y supuestamente *más segura* formulación con *por* (*es por la belleza como son hermosas todas las cosas hermosas*) parece haber sido presa de los embates sofisticos.

En 101 *a*, por ejemplo, dice Sócrates: . . . *temiendo, creo yo, que, si tú dices que alguien es más alto que otro por una cabeza, te saliera al encuentro una objeción contraria, la de que al principio lo más alto era más alto y lo más bajo era más bajo por la misma cosa, y ahora lo más alto es más alto por una cabeza, que es algo pequeño, y esto es antinatural, que alguien sea grande por una cosa pequeña. ¿No temerías eso?* Y unas pocas líneas más abajo (101 *e*) habla de críticos destructivos (*ἀντιλογικοί*) que mezclan las hipótesis y sus consecuencias, una descripción que podría ser aplicada con la misma exactitud a Eutidemo y su hermano y a Parménides en el diálogo así llamado⁹.

El *Fedón*, pues, debería resultar embarazoso para los defensores de la teoría de la autocrítica. En cuanto contiene una presentación afirmativa de la teoría de las Formas va con el *Banquete*, la *República*, el *Fedro*; en cuanto encierra objeciones a la formulación de la teoría va con el *Parménides* y con los diálogos del llamado período "crítico". Quizás aparezca algún día un ingenio lo suficientemente audaz para desmembrar el diálogo y colocarlo en ambos períodos a la vez.

Ahora bien, si, como estoy intentando mostrar, las objeciones sistemáticas a la teoría de las Formas son concebidas por Platón como endémicas, y si las objeciones sofisticas a la teoría son prácticamente tan antiguas como la teoría misma, el *Parménides* deja de constituir una crisis en el pensamiento platónico; y, además, diálogos posteriores a él como el *Sofista* y el *Fi-*

9 Cf. R. K. SPRAGUE *Socrates' Safest Answer: "Phaedo" 100 "d"*, en *Hermes* XCVI 1968, 632-635.

lebo pueden ser considerados bajo otro punto de vista.

El *Sofista*, como el *Parménides*, es un diálogo que se estudia más frecuentemente en forma fragmentaria y aislada que en su totalidad o en relación con otros. Hemos leído, por ejemplo, muchos artículos sobre el problema de la falsedad; así el profesor Gilbert Ryle, en unas conferencias brillantes e interesantes que tuve el privilegio de escuchar en Oxford y en 1963, empezó por anunciar que en la práctica se desinteresaría de todo el diálogo salvo la sección 237 a - 264 b, de la que dijo gráficamente que en ella estaba toda la carne del plato filosófico. E incluso Cornford, en la traducción del diálogo que da en su *Plato's Theory of Knowledge*, omite el largo pasaje 218 d - 230 e, que contiene las varias definiciones introductorias. Pero yo prefiero considerar el diálogo como un conjunto y preguntarme qué ha realizado Platón en él. En los términos más simples, lo que ha realizado es la definición del sofista. ¿Cómo ha definido al sofista? Como un imitador. ¿Y por qué medios? Por la transformación de τὸ μὴ ὄν en τὸ ἕτερον, de lo no existente en lo otro.

Hay, por supuesto, una ironía especial en definir como imitador al sofista que niega que existan las imágenes y en hacerlo así con un análisis del arma especial de este sofista, el uso erístico del no ser. Pero el punto que a mí me interesa aquí es ligeramente diferente: la consideración de por qué, en términos generales, Platón estaba interesado en salvar la noción de imitación. La respuesta quedará clara, pienso yo, si pasamos revista al importante pasaje de 240 a ss., donde el extranjero ha pedido a Teeteto una definición de la imagen.

TEET. *¿Qué definición, extranjero, daríamos a la imagen sino la de que es otra cosa semejante copiada de la real?*

EXTR. *¿Con eso de "semejante" te refieres a otra cosa real, o qué significa ello?*

TEET. *En modo alguno real, sino parecida.*

EXTR. *¿Diciendo que lo real existe de verdad?*

TEET. *Sí.*

EXTR. *¿Y qué? ¿Lo no real es contrario a lo real?*

TEET. *¿Cómo no va a serlo?*

EXTR. *Entonces afirmas que lo parecido no tiene existencia real, si es que le vas a llamar no real.*

TEET. *Pero, sin embargo, tiene alguna existencia.*

EXTR. *Sólo que no real, según dices.*

TEET. *No, ciertamente; pero es realmente una imagen.*

EXTR. *¿Así, pues, lo que llamamos imagen es realmente algo que de verdad no tiene existencia real?*

TEET. *Es posible que sea ésta la manera en que se entrelazan lo irreal y lo real, y en verdad es cosa extraña.*

Supongamos por un momento que el *Sofista* de Platón se ha perdido y este pasaje resulta ser un fragmento aislado sin nombres de interlocutores. Yo me atrevería a suponer que los eruditos que intentaran situar el fragmento es difícil que dejaran de notar su parecido con el bien conocido lugar de *Resp.* 475 e ss. en que Platón distingue entre los amantes de la sabiduría y los amantes de la opinión. También en este pasaje se combinan lo real y lo irreal en forma extraña y que deja perplejo, pues Platón, al tratar de establecer un objeto para la opinión, se ve obligado a ponerlo *dando vueltas por la región intermedia entre lo que no es y lo que es en sentido real y absoluto* (479 d). Las imágenes del *Sofista* ocupan la misma posición ontológica que en la *República*, y Platón, en el primer diálogo, desea defender la noción de imitación porque sigue interesado en defender la teoría de las Formas. Si hubiera renunciado a ella, sería extraño, por no decir otra cosa, que le encontráramos escribiendo un diálogo entero en defensa de una de sus más cruciales metáforas.

Sobre el *Filebo* no me queda tiempo para decir casi nada excepto que el trabajo que se ha tomado Platón para articular las nociones de lo uno y lo múltiple en la primera parte del diálogo me parece susceptible del mismo tipo de interpretación que acabo de dar al *Sofista*. Esto es, sería extraño encontrar a Platón clarificando este par de conceptos si no tenía en proyecto ninguna obra filosófica en que hubieran de intervenir.

Y la obra filosófica en que él pensaba tiene relación otra vez con la teoría de las Formas.

Mi propósito en esta comunicación ha sido el quitar base a la interpretación autocrítica del *Parménides* mostrando que este punto de vista se funda en el fracaso para distinguir entre las objeciones sistemáticas a la teoría de las Formas, que Platón reconoce siempre, y las objeciones históricas que emanan de la tribu de Elea y ante las que siempre se resiste esforzadamente. La confusión a este respecto lleva a otra confusión en torno a si los argumentos contra las Formas en el diálogo son realmente destructivos para la teoría o no. El doctor Peck se muestra¹⁰ particularmente claro al respecto cuando, al final de su discusión de la obra de Richard Robinson y sir David Ross, escribe: *Como todos los demás . . . que adoptan este axioma* (el de la autocrítica), *Robinson se ve forzado, más pronto o más tarde, a contar con el hecho de que Platón parece no haber abandonado nunca las creencias o expresiones de ellas contra las que se dice que está formulando críticas en este diálogo. Hay que buscar, por tanto, alguna solución de compromiso. La de Robinson es que las críticas, aunque serias y profundas, no son fatales. El procedimiento de Ross consiste en decir que las críticas son fatales, pero no para la teoría, sino sólo para las expresiones con que Platón la define, y en admitir en último término que quizá Platón intuía ya de algún modo que ninguna expresión resultaba adecuada para ella.*

La solución de Peck, como la de Shorey en relación con mal orientados platonistas de tiempos anteriores, es la de negar el axioma.

Yo no recuerdo haber oído nunca al doctor Peck mencionar a Shorey; usualmente estaba más intensamente ocupado en leer a Platón que a sus intérpretes. Pero me parece notable que dos humanistas, poseedores ambos de un profundo conocimiento de la lengua griega y decididos los dos a leer a Platón como un autor de diálogos más que como una cómoda base

10 A. L. PECK en pág. 34 de segunda o.c.

para problemas filosóficos netamente trazados, hayan llegado a la misma conclusión sobre este importante tema.

Es en calidad de obra de una discípula de estos dos hombres como me gustaría que esta comunicación fuera oída.

ROSAMOND KENT SPRAGUE

LA QUINTAESENCIA DEL PLATONISMO: HENOLOGIA

Al final de la *media tempestas*, un término que por primera vez aparece en su círculo, intentó el cardenal, matemático y filósofo alemán Nicolás de Cusa (1401-1464) acuñar la quintaesencia de la tradición platónica, que por entonces contaba ya dos mil años, por una parte en apretadas creaciones conceptuales (*docta ignorantia*, *coniectura*, *non aliud*, etc.) y por otra en símbolos figurados de tipo sencillo y concebidos matemáticamente. Una de estas figuras que es especialmente conocida y que Leibniz citó después como emblemática del platonista cristiano es la llamada *figura paradigmatica* (*figura P*) en la obra *De coniecturis*, escrita hacia 1440 (fig. 1). Dos triángulos isósceles del mismo tamaño —el Cusano los interpreta como dos pirámides— están colocados en posición opuesta entre sí, de tal modo, que el vértice del uno toca la base del otro. Al primer triángulo, coloreado de amarillo en los manuscritos, le llama el Cusano la *pyramis lucis*, relacionándolo con el concepto de la unidad (*unitas*); al segundo, coloreado de negro, le llama la *pyramis tenebrae*, relacionándolo con el concepto de la alteridad (*alteritas*). Al irse penetrando mutuamente, cada pirámide va gradualmente llenándose del ser de la otra; y en el juego combinado y proporcionado de las dos pirámides se constituye, con la figura geométrica de un rombo, el claros-

curo del mundo como tal.

Este modelo del Cusano da lugar a una serie de posibilidades de combinación auténticamente platónicas y no debería, por su claridad, faltar incluso hoy en ningún estudio sobre Platón: *μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*.

Pero en la época actual, cuatrocientos años después del Cusano y 2400 después del nacimiento de Platón, este modelo no nos puede resultar totalmente suficiente, aunque nos sintamos inclinados a seguir las huellas del filósofo de Cusa; porque un modelo inmanente del "mundo" no puede darnos ninguna expresión totalmente adecuada para la "visión fundamental" platónica. La unidad absoluta, más allá del mundo y del ser, para la cual, por lo demás, el Cusano tenía los ojos bien abiertos, no recibe en este modelo representación simbólica, y con ello queda también excluida de él la fundamental categoría platónica de la libertad o trascendencia. Parece, pues, oportuno para nuestros fines el corregir el modelo del de Cusa utilizando, en vez de pirámides y conos cerrados, secciones cónicas abiertas como en la *figura paradigmatica* que en los años cincuenta trazamos¹ y que ahora describimos.

En un sistema cartesiano de coordenadas dibujamos dos curvas asintóticas a modo de "medias" hipérbolas que, por tanto, no cortan las coordenadas; las puntas de flecha indican que en las curvas hay un componente de movimiento "desde-hacia". Las curvas se mueven simétricamente respecto al eje vertical y ; el movimiento de la izquierda corre desde el eje x , desde abajo hacia arriba, con dirección al eje y ; el de la derecha, desde el eje y , desde arriba hacia abajo, con dirección al x . A lo largo de esos movimientos "hacia arriba" y "hacia abajo", las dos curvas atraviesan una y otra las mismas regiones, la de la oscuridad en la parte inferior y la de la luz en la superior, y

¹ E. A. WYLLER *Platons "Parmenides" in seinem Zusammenhang mit "Symposion" und "Politeia". Interpretationen zur platonischen He-nologie*, Oslo, 1960, s. t. pág. 61.

con ello corresponden a la figura del Cusano que les ha servido de base, con su *pyramis lucis* y su *pyramis tenebrae*. La curva izquierda sube desde la oscuridad hacia la luz, mientras, por el contrario, la derecha baja desde la luz a sumirse en la oscuridad. La última mitad de la curva izquierda y la primera mitad de la derecha delimitan juntamente un "ascenso a o descenso desde la luz" de forma alargada. Pero, a diferencia de las pirámides del Cusano, nuestras curvas "se abren" ante ambas regiones: ante la región de la oscuridad, "deslizándose lateralmente", perdiéndose en ella; ante la de la luz, hendiéndola en último término y traspasándola. Este ultimísimo paso está expresamente indicado en Platón con la fundamental locución sobre la trascendencia en el libro VI de *La república: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. No es casualidad, pues, que el interlocutor de Sócrates, Glaucón, hermano de Platón, declare en este pasaje su admiración del siguiente modo: "Ἀπολλων, δαμονίας ὑπερβολῆς, ¡Oh, dios del sol, qué magnífica hipérbola! (Pol. 509 c).

En nuestra figura hiperbólica (fig. 2) pueden entrar todas las principales estructuras de las tres fundamentales imágenes de Platón en los libros VI-VII del mencionado diálogo. Al símil del sol tomamos, además de la mencionada manifestación sobre la trascendencia, el reconocimiento de la doble naturaleza de la luz solar, pues uno de sus aspectos produce visión, esto es, verdad y conocimiento (nuestra línea izquierda), y el otro produce existencia, esto es, ser (nuestra línea derecha). La dualidad pertenece, según Platón, no sólo al mundo sensible, sino también al inteligible.

Al símil de la línea tomamos los símbolos básicos platónicos "arriba" y "abajo" (el mundo platónico tiene, en contraposición, por ejemplo, con el eleático, una "columna vertebral"); la relación y correspondencia, u ordenación por separado, de los aspectos epistemológico y ontológico y finalmente también la sobreordenación y subordinación de nuestras dos regiones, el principio jerárquico.

Y, en fin, del símil de la caverna aprendemos a concebir nuestras dos curvas como peregrinaciones, una *ἀνάβασις* y una

κατάβασις (cf. 515 e, 516 e, 519 d). La ἀνάβασις se produce con miras a la propia liberación (la σωτηρία τῆς ψυχῆς), la κατάβασις con miras a la de otros o de lo otro (σώζειν τὰ φαινόμενα). Las dos peregrinaciones se producen en forma discontinua (*saltus datur*): los pasos (μεταβολαί) de región a región son por naturaleza súbitos (ἐξαίρνης). Para ello hemos formado los términos ἀναβολή (en el tránsito súbito hacia arriba) y καταβολή (en el tránsito súbito hacia abajo).

Hasta aquí el principio formal y la riqueza en contenido simbólico de nuestra figura. Podríamos leer en ella, sobre todo con introducción de los términos pitagórico-platónicos πέρας y ἄπειρον, varios rasgos esenciales del platonismo, pero preferimos, en lugar de ello, intentar mostrar la utilidad concreta que este paradigma puede ofrecer para el trabajo filológico. Tanto para análisis especiales como para la contemplación de conjuntos mayores puede nuestra figura proporcionar una buena ayuda de tipo interpretatorio.

I. Algunos diálogos de Platón

Ante todo el *Ión*². Nuestra figura paradigmática encierra tanto la forma interna como el contenido fáctico de este pequeño diálogo.

Formalmente, la conservación introductoria entre el rapsodo y Sócrates forma una anáβasis aporética hacia la sección central de acceso a o desde la luz, el monólogo socrático, que se aguza en la imagen de la piedra magnética, con que se hace alusión a la divinidad. A ello sigue una catáβasis final en que, a partir de los principios de la sección media, encuentran solución las aporías.

En cuanto a contenido, el entero sistema de referencias, oyente-rapsodo-poeta-Musa-divinidad, representa un campo

2 Cf. E. A. WYLLER *Platons "Ion"*. *Versuch einer Interpretation*, en *Symb. Osl.* XXXIV 1958, 19-38.

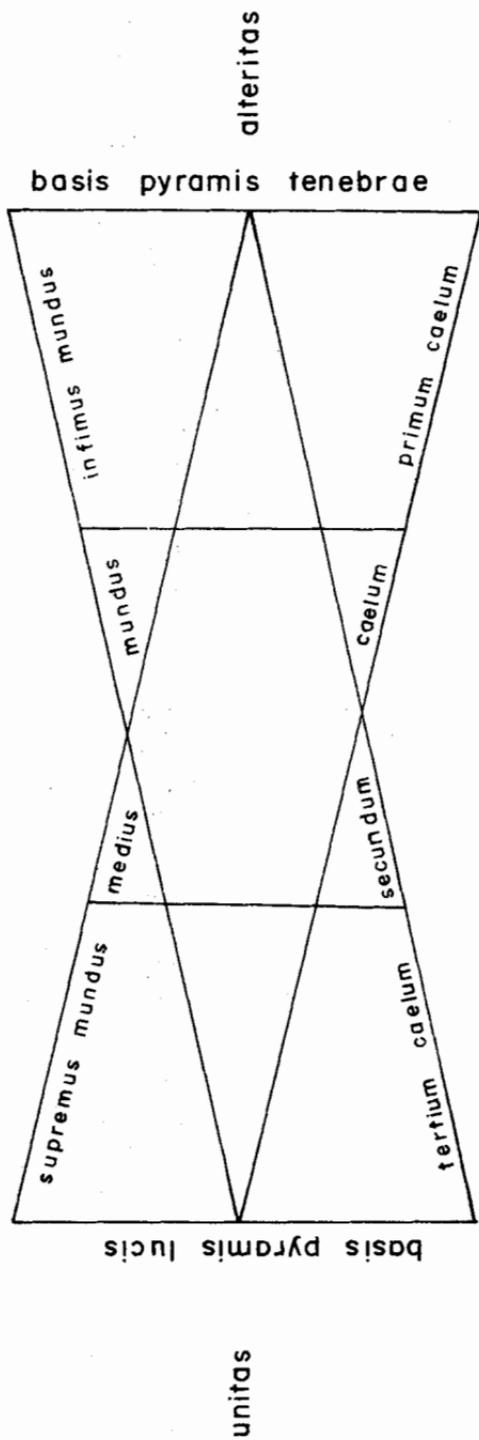


FIG. 1

que subir, los seres férreos de arriba tienen que ser puestos en lugar inferior. Esta circulación en el seno de la sociedad depende a su vez de la apertura de nuestras hipérbolas en ambas direcciones: el mal debe poder ser eliminado lateralmente por abajo, el bien debe poder ser aspirado hacia las alturas; y si esos canales de entrada y salida están obstruidos, el organismo estatal concebido por Platón se deteriora; la jugada de dados no arroja, como se dice en la última página de las *Leyes* (968 e), tres seises, sino tres unos.

Y así podríamos seguir *ad libitum* dando ejemplos de diálogos platónicos estructurados henológicamente: *Menón*, *Banquete*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Fedro*, *Timeo*, etc. Y también hay buenas razones para que ciertos diálogos solamente aporten estructuras parciales. En efecto, las obras aporéticas de juventud se contentan generalmente con la estructura de anábasis, porque están dirigiendo protrépticamente la mirada hacia los futuros diálogos de la época central; el dogmático diálogo final, las *Leyes*, se contenta, correlativamente, con la catábasis, porque, saliéndose de lo exclusivamente teórico, muestra la dirección que lleva a la actividad política.

Pero lo que sí haremos es consagrarnos a un solo diálogo de tipo muy especial, el *Parménides*⁴, diálogo de lo Uno y lo Otro (*ἓν καὶ τᾶλλα*), que, desde Espeusipo hasta el Cusano, fue ininterrumpidamente considerado, en competencia con el *Timeo*, como el diálogo principal de Platón; aquel al que designó el filósofo Hegel como *la más importante obra maestra de la antigua Dialéctica* y que en el siglo pasado llegó el platonista Gottfried Stallbaum a identificar con el *Filósofo*, diálogo cuya ausencia se echa de ver entre los de Platón. Esta obra, basada principalmente en puntos de vista negativos, fue dejada a un lado por el platonismo de nuestro siglo, orientado en forma positivista, como un ejercicio de Lógica para estudiantes, según la frase de Wilamowitz, mientras la *República*, escrito mayor dedicado a la teoría política y a la formación, era objeto de gene-

4 Cf. E. A. WYLLER o.c. (en n. 1) 55 ss.

ral apreciación como el diálogo fundamental de Platón *κατ' ἐξοχήν*. Pero los amantes de Platón situados al margen de esta clase de erudición, y particularmente ciertos filósofos, lucharon valerosamente contra esta incomprensión de los filólogos; *Arte de la fuga* es la hermosa y adecuada denominación con que lo designó el matemático y filósofo Andreas Speiser. Y también la investigación del Platón "esotérico", tan intensivamente cultivada hoy, y de su "doctrina de los principios" a partir de lo *ἐν* y de la *ἀόριστος δυνάς*, vuelve a llevarnos en definitiva, queramos o no, al *Parménides*. Pues bien, este diálogo, tan decisivo para la recta comprensión de Platón, también en cuanto a su comprensión filológica puede "salvarse", o al menos así lo entendemos, gracias a nuestra estructura figurada, a la que precisamente llegamos con ocasión de una interpretación del propio *Parménides*.

La parte aporética inicial, con su punto de partida en la multiplicidad (*πολλά*) de la materialidad sensible y su investigación, en el campo de la teoría del conocimiento, en busca de la Idea (*εἶδος, ἰδέα*) considerada como un *ἐν ἐπὶ πολλῶν*, constituyó una anátesis que, con la introducción de un nuevo tema o interludio en la búsqueda de lo Uno como tal (*ἐν ἑν*), "salta" a la región de acceso a la luz en que se mueven la primera hipótesis (negativa) y la segunda (positiva). La primera hipótesis, en que lo Uno es considerado como pura Unidad, intenta hacer comprensible el infinito, pero fracasa en ello (*ὑπερβολή*). Y, enriquecido por esta experiencia del fracaso y de la *ὑπερβολή*, el *λόγος*, en la segunda hipótesis, presupone lo uno como lo que es (*ἐν ὄν*), de lo cual brota luminosamente una nueva noción fundamental: todo lo que es, el Ser como tal, significa alteridad (*ἄλλο τι*) respecto a lo no cognoscible, lo que está "más allá" del Ser. Y a continuación se trata de "salvar" ese mundo de la alteridad. Ante todo se salva el mundo inteligible de las configuraciones ideales puras (segunda hipótesis), y después el mundo sensible, en la medida en que participa de las Ideas (hipótesis cuarta a octava), disuelve en definitiva su base en una nada absoluta (novena hipótesis). La tercera hipótesis

sirve de transición entre las dos zonas (*καταβολή*) con el desarrollo del tema del salto, el *ἐξαιφνης*. ¡Realmente (fig. 3) un *Arte de la fuga* arquitectónico!

II. El “*Corpus Platonicum*” como tal

También grupos de diálogos pueden ser concebidos sinópticamente a partir de nuestra figura, pero especialmente los del Platón “tardío”, la serie que sigue a la *República*⁵. Un único e idéntico razonamiento asciende desde la pura multiplicidad racional del *Crátilo* y el *Teeteto*, a través de las obras ontológicas *Sofista* y *Político*, hasta la dialéctica unitaria del *Parménides*, y allí emprende el regreso para descender, atravesando las esferas reales del alma (*Filebo*, *Fedro*), el universo sensible y la historia (*Timeo*, *Critias*), hasta el mundo de los hechos y de la praxis política (*Leyes*). Probablemente el *corpus* entero puede construirse todo él de modo semejante (pues tras todo ello late, desde los mismos inicios, una única e idéntica visión platónica), y así ocurre que el diálogo *Parménides* no se encuentra ya en una “splendid isolation”, como el Matterhorn, sino rodeado de otros dos, el *Banquete* y la *República*, con la cual la antigua tríada, lo Bello, lo Bueno y lo Uno, se confirma como el formante unitario y central del pensamiento y la representación platónica. Pero el mostrar esto con pormenores no es todavía más que una “Zukunftmusik” de la investigación henológica.

III. Otras aplicaciones

Así podemos asomarnos confiadamente al mercado de pescado al aire libre que es la historia del pensamiento occidental, y en principio también del oriental, para utilizar nuestra *figura*

5 Cf. E. A. WYLLER *Der späte Platon*, Hamburgo, 1970.

paradigmática como el gran imán de Platón: quien quede colgado de ella es platónico; quien no, no. Muchos peces corrientes, muchos exquisitos — ¡incluso Orfeo y los Argonautas!—, muchos maravillosos y a veces también otros muy feos se dejan atrapar. De mi canastillo ⁶ puedo sacar ejemplares de lo precristiano, lo anticristiano, lo medio cristiano y lo puramente cristiano: lo cristiano católico y lo cristiano protestante, lo cristiano eclesiástico y lo cristiano laico; herméticos, gnósticos, cabalistas; pensadores, poetas, matemáticos. Y el placer es grande cuando no se pescan sólo individuos, sino también ristas enteras de ideologías. Yo podría, por ejemplo, mencionar el llamado “idealismo” alemán (o más bien digamos la “henología” alemana ⁷): el escéptico inglés David Hume constituye el punto de partida en la multiplicidad racional de la caverna. Después se trepa abruptamente por el criticismo de Kant hacia el trascendentalismo de Fichte para, a través de éste, bajar por la Filosofía de la naturaleza de Schelling y la Dialéctica ideal de Hegel hasta las reflexiones domésticas o la economía de Karl Marx. Desde el punto de vista de la Filosofía idealista, el materialista Marx constituye la oposición diametral a sus predecesores; pero, henológicamente considerado, forma el momento último y consecuente o, mejor dicho, repite la estructura de las *Leyes* dentro del conjunto. Si se toma esta estructura en forma aislada y absoluta, todo termina en fanatismo y necesidad; cosa que también sucede, sólo que en forma más discreta y académica, si se consideran del mismo modo otros momentos estructurales, por ejemplo, los de Hume o Hegel.

Nuestra civilización occidental ha luchado durante demasiado tiempo en nombre de esas concepciones parciales y ha sufrido demasiado a causa de ellas. El promover un nuevo florecimiento de la henología platónica sobre bases, por ejemplo, humanas o, en todo caso, cristianas, sería hoy una tarea digna de ser emprendida.

6 Cf. la colección de textos *Platonisme i antik og middelalder*, en E. A. WYLLER *Platonselskab*, Copenhague, 1973.

7 Cf. E. A. WYLLER *Platonisme i en post-marxistisk tid*, en *Gjerningsord*, Oslo, 1974.

IV. Estructura platónica del "Entierro del conde de Orgaz"

Durante los días del Congreso de Madrid, en que tanto he disfrutado, ha saltado inesperadamente un nuevo y espléndido pez a mi cestillo platónico: el Greco (1541-1614). Ya el alargamiento de sus figuras humanas, con su tendencia hacia lo alto, en los cuadros del Prado me produjo una impresión platónica; pero "de pronto" me quedé sin aliento al verme en Toledo ante su *magnum opus*, el *Entierro del conde de Orgaz*: ¡la *figura paradigmática* del *Parménides* (fig. 4) desempeñando su función en un tema cristiano! En efecto, examinada la pintura más de cerca aparece específicamente el modelo universal del Cusano: el rombo limitado por las dos pirámides inspira, en general y en particular, el cuadro entero. Por lo visto, el Cusano y el Greco han formado su visión matemática e imaginativa en la misma tradición platónica transmitida a través de Bizancio: quizás haya algún lector de este artículo que pueda exponer mejor esto y aporte con ello la solución de una de las cuestiones que aun quedan pendientes en torno al de Cusa.

El cuadro está axialmente ordenado, con un corte principal que separa las regiones de arriba y abajo y también con simetría entre la derecha y la izquierda. Se trata de un entierro. Dos figuras resplandecientes, S. Sebastián y S. Agustín, han descendido del mundo superior. Este está brillantemente iluminado: es el mundo celestial de la *lux*. Cristo está entronizado como señor de la grey celeste. Dos figuras que proceden de abajo, María y S. Juan Bautista, con otros personajes humanos que están en el cielo, dan un contrapunto de oscuridad a esta luz.

El mundo superior, el cielo, abierto e infinito, está "hiperbólicamente" estructurado, exactamente igual que el *Parménides* platónico, pero con la importante diferencia de que aquí hay algo, concretamente, la cabeza de Cristo, que reúne en sí las dos hipérbolas. El mundo de abajo está cerrado y es finito y se pierde, debajo del cadáver, en un punto negro con valor

negativo que está en oposición con la cabeza divina. Este mundo inferior no aparece en el *Parménides*, pero sí en su complemento, el *Timeo*, que está estructurado en forma correlativa⁸.

La parte derecha desde el punto de vista del espectador está vuelta hacia arriba: nótese la mirada de la figura que está de pie a la derecha y abajo y la del Bautista. La izquierda se vuelve hacia abajo: obsérvense la mirada del franciscano que se halla abajo y a la izquierda y la de la Virgen María. Un análisis más profundo podría fijarse en otras simetrías entre las diferentes cabezas y manos, con las que se van formando nuevos romboides, superpuestos unos con otros, que a veces encierran mandorlas, todo ello de acuerdo con las leyes internas del movimiento de la pintura entera.

Pero nos limitaremos a llamar la atención sobre un determinado rombo, el central, que une al ángel con el apretado grupo de cabezas humanas. Este *mundus medius* (o *caelum secundum* según otro punto de vista) enlaza el rombo de Cristo con la mandorla del entierro y todo ello de acuerdo con el reparto tripartito (cf. fig. 1) de la *figura P* del Cusano.

El único objeto que virtualmente forma el centro del cuadro es el apenas visible crucifijo de la derecha; pero el analizar esta circunstancia significaría habérselas con lo cristiano como tal y tomar posición respecto a ello, una tarea que no resulta apropiada para la celebración del año natalicio de Platón.

EGIL A. WYLLER

8 Cf. E. A. WYLLER o.c. (en n. 5) 142.

EN MEMORIA DEL PROFESOR HERMANN GUNDERT

El día 10 de octubre de 1974 falleció a la edad de 65 años el Prof. Dr. Hermann Gundert, Catedrático jubilado de Filología Clásica en la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

El profesor Gundert había nacido el 30 de abril de 1909 en Tokio y era hijo de Wilhelm Gundert, misionero allí y más tarde célebre orientalista niponólogo. Después de su educación escolar en Stuttgart estudió Filología Clásica, Filosofía e Historia, primeramente en Munich y Gotinga y después en Heidelberg. La "irrepetible atmósfera de la Universidad de Heidelberg y de la Facultad de Filosofía de estos años" (así en propias palabras de Gundert) y sobre todo la fuerte personalidad de su maestro Otto Regenbogen, a quien de por vida quedó estrechamente ligado en lazos de amistad, acuñaron de un modo decisivo su orientación a las ciencias del espíritu y su concepción sobre las tareas que el científico ha de cumplir como investigador y maestro. En Heidelberg brotaron sus dos primeros grandes trabajos, la tesis doctoral *Pindar und sein Dichterberuf*, con la que adquirió el grado académico de doctor, y la monografía *Platons Theia Moira. I. Das Göttliche in der geschichtlichen Welt*, su trabajo de habilitación académica en 1939. El año 1942 Hermann Gundert llegó como docente a Friburgo de Brisgovia y aquí tuvo en propiedad la cátedra de Filología Griega desde 1949 hasta septiembre de 1974.

Su labor científica, cuya especial característica fue prestar atención imparcial, meticulosa y paciente a los textos, se concentró lógicamente, a lo largo de los años sucesivos, en desarrollar lo que se había iniciado con la tesis doctoral y el trabajo de habilitación, sobre todo en dos marcos concretos, la poesía y la Filosofía de los griegos. De sus investigaciones sobre poesía griega brotaron varios escritos sobre Homero, la lírica y la tragedia, en cuyo punto central estaba la pregunta acerca de la manera en que se sitúa el hombre individual ante aquellas exigencias y limitaciones que, según la perspectiva griega, le imponen no sólo los condicionamientos de la evolución histórica, sino también, y sobre todo, los dioses y el destino. En el ámbito de la Filosofía fue Platón la figura a cuya llamada se sintió desde un principio especialmente atraído y que en el transcurso de los años ocupó cada vez más el centro de su actividad investigadora. A la interpretación de Platón consagró la mayoría de sus tratados más extensos (entre otros *Enthusiasmus und Logos bei Platon*, 1949; *Der platonische Dialog*, 1968; *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, 1969), en los que su principal interés estaba en poner de manifiesto y aclarar, siempre a partir de nuevas tentativas, la relación existente entre la juguetona forma del diálogo platónico y la rigurosa exigencia de la dialéctica de Platón. La gran resonancia de estos trabajos, aún más allá de las fronteras alemanas, se hizo patente cuando, con motivo de su 65 cumpleaños, un grupo de amigos y discípulos de Alemania y del extranjero le ofreció el libro-homenaje *Studia Platonica*, al mismo tiempo que recibía la invitación a redactar la ponencia que aquí presentamos y que hubo de ser leída por uno de sus ayudantes, ya que enfermó gravemente el mismo día en que comenzaba el Congreso.

Junto a su actividad científica, en la que hay que contar asimismo su responsabilidad coeditora de dos series de monografías de estudios clásicos (“Hermes-Einzelschriften” y “Studien zur antiken Philosophie”), Hermann Gundert se interesó igualmente, de modo intensivo, por todos los problemas que surgían de la discusión cada vez más vehemente acerca del sen-

tido y meta de la formación humanística. Su mayor preocupación estaba dirigida a la conservación de la lengua griega en la Enseñanza Media. En la conferencia programática *Die Gefährdung griechischer Bildung heute*, pronunciada en 1971 dentro de uno de los actos de la "Katholische Akademie" de Friburgo, expuso su pensamiento públicamente acerca de este problema.

Una especial mención merece su actividad como maestro universitario. Su idea conductora fue siempre dar a cada uno de sus discípulos la posibilidad de desarrollarse, hasta el mayor grado posible, conforme a sus propias concepciones individuales. Esta tolerancia, unida a su mucha comprensión y a una gran disposición a escuchar, fue el fundamento de la relación personal y estrecha que le ligaba con muchos de sus discípulos.

Para el tiempo que se abría a su jubilación se había fijado dos tareas principales: la redacción de una monografía sobre Platón, en la que quería sintetizar las perspectivas vislumbradas y logradas por él en largas décadas de trabajo sobre este autor, y la institución y organización de una serie de lecciones públicas con las que quería introducir a un auditorio de todas las Facultades en la Literatura y cultura griega. Ya no le ha sido posible realizar estos proyectos. Murió pocos días después de su jubilación.

KLAUS DOERING

FELIX PREISSHOFEN

SOBRE EL ESCRIBIR PARA UN LECTOR GENERAL*

Parece que, cuantas menos personas saben griego y latín, tanta más es la gente que lee libros sobre el mundo antiguo; y cuantos menos estudiantes aprenden griego o latín en las Universidades, más se matriculan en cursos que les pongan en relación con el mundo clásico sin obligarles a abrirse camino a través de la jungla del lenguaje. Una grosera extrapolación nos ofrecería la imagen de una sociedad, dentro de cincuenta años, en que nadie aprenda ya las lenguas en que los antiguos se expresaron, pero todo el no analfabeto lea libros sobre cómo se comportaron aquéllos y contemple reproducciones de lo que hicieron. Ello provoca la pregunta “¿Quién escribirá los libros?” y la cínica respuesta de que, aunque los escritores del futuro no sepan de qué hablan, lo que sí sabrán muy bien es lo que al público le gusta que le digan.

Pero, aquí como en otras ocasiones, probablemente se equivoca la grosera extrapolación. La cantidad de defecciones entre los matriculados ha empezado ya a ser compensada por el establecimiento de cursos de griego elemental para voluntarios

* Hemos creído que podía interesar a nuestros lectores la aguda e inteligente alocución que sir Kenneth J. Dover, Presidente del Corpus Christi de Oxford y gran helenista, pronunció el 14 de abril de 1976 en Aberystwyth (Gales) con motivo de la celebración del “General Meeting” de la Classical Association, de que fue Presidente en 1975-1976. El tema resulta de absoluta actualidad entre nosotros. Su texto inglés, para cuya traducción hemos sido autorizados por la Association y el autor, apareció en los *Proc. Cl. Ass.* LXXIII 1976, 9-19.

que quieran aprenderlo; y hasta las más venerables Universidades acogen ahora en sus Departamentos clásicos a estudiantes que no conocían el alfabeto griego cuando terminaron los estudios medios. Y así, aquellos de entre nosotros que hayan dicho alguna vez que nadie puede aprender adecuadamente griego o latín si no empieza bastante antes de la pubertad para dedicar a ellos los atareados años de adolescencia, esperan ahora que nadie se acuerde de lo dicho entonces, aunque de vez en cuando los profesores de las escuelas, por temor a incurrir ellos mismos en redundancia, insistan para que defendamos la vieja doctrina ante las autoridades educativas.

¿Qué debería hacer un profesional de las Humanidades ante esta situación? Una respuesta sucinta a esta cuestión, una respuesta perfectamente seria que debe ser considerada con atención y respeto, es: absolutamente nada. Después de todo, si a mí me gusta criar y comer una determinada verdura, ¿qué importa a mí deleite en ella el hecho de que todo el mundo o nadie comparta mi gusto? Si el clasicista que no se siente en modo alguno obligado a promover interés hacia su materia entre otras personas es relativamente joven, hay argumentos bastante simples por los que se le podría persuadir para que prudentemente se comporte a veces como quien siente esa obligación. Y, si es mucho mayor y está indudablemente convencido de que el material ya publicado o de que dispone por otros medios es más que suficiente para mantenerle feliz y ocupado durante el resto de su vida, creo que no hay argumentos que, incitándole a la prudencia, deban disminuir esa satisfacción. A una pregunta del tipo “¿Por qué voy yo a?” no se puede dar contestación más que desde el punto de vista de los medios que conducen, en este mundo o en el futuro, a un fin deseado por quien se interroga o mediante una demostración de que la actividad en cuestión es la realización práctica de uno de los valores de la propia persona que formula la interrogación. Si uno pertenece a la clase de individuos que de modo frecuente o consistente se ven impulsados a compartir con otros la experiencia en que se ha encontrado placer, ese hombre continuará sin duda compartiéndola a no ser que, de algún modo sofístico, se

le persuada de que hay que resistirse a una tal inclinación por ser ésta lógicamente injustificable. Y, si la contemplación de una sociedad futura en que el griego sea leído y estudiado provoca en ustedes una reacción mucho más favorable que la idea de una sociedad en que no lo sea, entonces la comunidad de valores es tal como para dar sentido a la pregunta “¿Qué deberíamos hacer?”; y el cómo crear y mantener la tolerancia pública hacia los clásicos, medio para llegar al fin que estamos de acuerdo en desear, se convierte en un problema de tipo práctico o técnico.

Yo distingo entre el estudio de los clásicos en particular y el estudio del pasado humano en general, porque creo que el último puede ser defendido con argumentos prudenciales, y así los clásicos serían uno más de entre la gran camada de polluelos que correrían a buscar cobijo bajo su ala. Yo mantengo lo que podría llamarse, si es necesaria una etiqueta, la teoría de la “alimentación por tubos” para la historia; del mismo modo que el individuo, consciente o inconscientemente, utiliza su total experiencia en la formación de actitudes o métodos que le hagan capaz de asimilar la nueva experiencia y habérselas con ella, así una sociedad dada en un período dado puede utilizar la experiencia de sociedades pasadas, y las gentes que realmente saben lo que fue hecho y dicho y pensado en el pasado son los tubos a través de los cuales llega esa experiencia. No hay correlación entre el valor de una cultura pasada y su locación en el tiempo y espacio; pero el pasado es largo y amplio, y “defender” a los Griegos y Romanos es simplemente presentarlos a nuestros contemporáneos con la confianza de que serán apreciados por algunos y con la esperanza de que serán apreciados por muchos.

Yo, que he escrito dos libros destinados a un lector sin griego y estoy ahora terminando un tercero, debo dejar claro aquí que, aunque me gustaría que algunas cosas se hicieran más y otras menos, no me propongo ahora formular, como si fuera capaz de hacerlo con vasta experiencia y un éxito indiscutible en la práctica, consejos positivos y negativos para futuros escritores. Mi experiencia no es vasta, y me doy buena cuenta

de que hay aspectos en que no he llegado a hacer lo que deseaba; y también comprendo, si no todas, algunas de las razones para el fracaso, del que en general pueden aprenderse lecciones más provechosas que del éxito. La importancia de mi experiencia y práctica reside en los dilemas y problemas con que me he encontrado. Muchas personas de las que hay en esta sala no tienen la menor intención de escribir un libro sobre temas clásicos para un lector general; pero todos los que están aquí ocupan algún lugar de la escala que va del erudito profesional y activo, dedicado a la investigación y publicación, a la persona que, no pretendiendo ser considerada como un erudito, está interesada en muchos aspectos de la historia humana y lo suficientemente interesada en los clásicos como para haber acudido a esta reunión.

Cualquiera que ocupe un lugar en esta escala puede potencialmente contribuir a la solución de los problemas que voy a plantear; y yo consideraría la demostración de que he tomado problemas imaginarios por reales como una solución palmaria. A lo cual debería tal vez agregar que, aunque solamente estoy autorizado a hablar del griego y los Griegos, las consideraciones que se hagan aquí me parece que se aplican a cualesquiera lengua y pueblos antiguos, incluidos el latín y los Romanos.

Un método por medio del cual podría uno conciliarse y persuadir al público lector para que estimara y apoyara el estudio del mundo antiguo es la falsedad inteligente, resuelta y sistemática. Si el mundo clásico puede ser presentado como superior al moderno precisamente en aquellos aspectos en que la gente no se halle de acuerdo con sus propios tiempos, y, sobre todo, si puede ser presentado como un paradigma favorable para las ideas que estén más de moda en cualquier importante controversia actual, muchos admirarán y apoyarán a los que lo interpretan; si, por ejemplo, una selección y distorsión excepcionalmente ingeniosas llegaran a convencer al lector de que los antiguos críticos artísticos y literarios atribuían el máximo valor a la propia expresión, sincera y libre de inhibiciones, como medio de desarrollar la personalidad del individuo. Ahora bien, en cuanto hayamos dicho la verdad sobre la pasión de

los antiguos por la estructura y su desdén hacia el “amateurismo”, y más si añadimos a ello las ideas predominantes entre ellos acerca de mentalidades distintas masculina y femenina o su inclinación a evaluar lo individual en cuanto a su función como parte activa del mecanismo comunal sin dar excesiva importancia a la aspiración del individuo a ser entendido como sujeto moral, con ello nos alienaremos necesariamente a aquellos miembros del público que, predispuestos siempre a sospechar que los de hoy son más inteligentes que los de ayer, no llegan a comprender que, aunque todas las nociones y actitudes del pasado humano están ahí para que se las tome a la carta, también requieren digestión antes de que se las utilice. Hasta hace poco resultaba rentable el anunciar el mundo antiguo como una especie de abadía de Thelema — yo he visto, en Charing Cross Road, el *Fedro* de Platón exhibido entre el *Kama Sutra* y el *Jardín perfumado* —, pero la virtual desaparición de las inhibiciones sexuales en la Literatura contemporánea ha hecho innecesario este recurso.

Yo no tengo razones para sostener que ningún clasicista profesional de nuestros días haya intentado captar el interés público con deliberada desfiguración del mundo antiguo. Lo que sí he leído son libros escritos por autores vivos que están en la frontera de lo clásico, como quien dice, y cuya irracionalidad en el uso de los datos contrasta tan extrañamente con su indudable capacidad de leer y escribir como para hacerle a uno preguntarse si es posible que ellos mismos crean lo que dicen; yo les dejo el beneficio de la duda, y que interpreten esta frase como quieran.

Pero la desfiguración procedente de más allá de la frontera es posible que sea más espectacular y con frecuencia está más ampliamente difundida y más firmemente implantada en la mente del público. Generalmente ello surge porque el escritor o el productor desean descubrir que los antiguos comparten sus propias preocupaciones y predilecciones y porque es muy fácil encontrar lo que queramos con tal de que rehuyamos todo contacto con los datos que pudieran llevarnos a hallar otra

cosa distinta. Un producto típico de este tipo de falsa representación es el mítico Aristófanes que creía que es fútil toda participación en una guerra o que los derechos políticos y legales de las mujeres debían ser idénticos a los de los varones. Ahora bien, las aseveraciones infundadas que sobre el mundo antiguo hagan estos entusiásticos aficionados son desde luego bastante triviales, en cuanto a cantidad y efecto, si se las compara con todo el material no menos impregnado de "amateurismo" que va a la imprenta en relación con materias como la Bioquímica, la nutrición o la Farmacología, y en la práctica no debe inspirarnos muchos temores. Pero lo que sí puede es producir en algunos de nosotros, como yo observo que a mí me ocurre, un estado poco usual de agitación e indignación. ¿Por qué? ¿No será que los clasicistas hemos llevado a cabo, durante mucho más tiempo y en forma mucho más intensa, una práctica esencialmente igual por la que convertíamos a los antiguos en aliados de nuestras propias predilecciones, por lo que ahora reaccionamos violentamente contra cualquier sugestión de que nuestros presuntos aliados eran en realidad adversarios? Si esta explicación fuera real, yo esperaría que mis sentimientos acerca de la adscripción injustificada a los antiguos de una opinión que comparto discreparan de lo que siento cuando se trata de adscribirles una opinión de que disiento; pero no percibo esa diferencia. ¿Quiere decirse, entonces, que la continua presencia de los antiguos se ha hecho tan vívida como para hacernos sentir un caballeresco impulso de protegerles contra la desfiguración, y ello tanto más cuanto que ellos, como la monarquía, se ven imposibilitados para defenderse por sí mismos? Quizá, ¿por qué no? El amar y defender a gentes que estaban muertas mucho antes de que hubiéramos nacido no es cosa particularmente mala. ¿O se tratará de algo más siniestro, la cólera de unos iniciados cuando se trata con falta de respeto el "argot" del culto misterioso que está en la base de sus privilegios sociales y culturales?

Friedrich Leo dijo una vez a Eduard Fraenkel, siendo éste joven, que debía escoger entre lecciones variantes, o entre la aceptación o el rechazo de una enmienda propuesta, como si el

destino de su alma inmortal dependiera del acierto en su elección. Las reacciones de cada persona ante esta anécdota dependen de que se hayan fijado o no en las palabras *como si* y les hayan dado o no importancia. Leo no dijo, y yo no tengo razones para suponer que creía, que realmente la salvación de su alma dependiera de sus decisiones como especialista en crítica textual: estaba simplemente integrando la vida y la obra de un modo que, si lo encontráramos en un hombre de ciencia, daría lugar a escasa sorpresa. Pero, en relación con un clasicista, parece que lo único que hace es confirmar un estereotipo existente.

La falsa representación de la dedicación a los clásicos como actividad, cosa muy distinta de la falsa representación del mundo que estudia el clasicista, es bastante conspicua en las zonas marginales de la bibliografía de este tipo, y sus esporas arrastradas acá y allá, producen manchas y franjas de corrupción incluso en el núcleo propiamente profesional. El estereotipo del especialista en lo clásico puede que no sea tan vigoroso ni tan persistente como el médico enlevitado o el maestro de escuela con su férula que todavía se encuentran ocasionalmente en las historietas, pero existe de modo definido. Es un erudito vanidoso y pendenciero, que se complace en las victorias menudas, pero resulta capaz de súbita solidaridad con sus colegas si la agudeza de un aficionado amenaza con resolver un problema que ellos como colectividad no han llegado a tomar en serio o a comprender siquiera. La discrepancia entre los especialistas es siempre un espectáculo consolador, porque a la ignorancia le gusta tener la seguridad de que el conocimiento no vale la pena. Pero, cuando los especialistas están de acuerdo, inevitablemente les corresponde el poco simpático papel de Goliat.

La primera y elemental medida de defensa contra lo que uno cree que son falsas representaciones consiste en quitar a éstas su fundamento comportándose uno de manera distinta. A pesar de todo, indudablemente el error persistirá; las convicciones de la gente resisten a la realidad; pero el hecho de que una idea se vea desmentida por la realidad no nos obliga a

convertirla nosotros en real. Evidentemente algunos de nosotros han pecado y merecido reproches o burlas; no se puede negar que algunos eruditos han dedicado una fracción sorprendentemente amplia de sus energías intelectuales y artísticas a formular juicios negativos sobre otros eruditos con lenguaje lo más ofensivo posible, en lo que resultaría algo así como rajar los neumáticos del vecino desde el punto de vista académico. Hay quien ridiculiza a los alemanes, adopta una actitud protectora con los americanos o no lee a los ingleses. Yo dudo grandemente de que un balance de la Filología clásica resulte menos favorable en este aspecto que el de otras profesiones, artes u oficios; pero, en todo caso, lo dicho y hecho dicho y hecho queda, y lo que importa es evitar que el estereotipo se perpetúe.

Esto no es fácil cuando se espera de nosotros que nos comprometamos en pro o en contra de principios interpretativos que resultan nuevos por proceder o de preocupaciones de nuestro mundo contemporáneo o de disciplinas que sólo últimamente están en alza. Nosotros no podemos admitir, por ejemplo, que la cantidad de alusiones o insinuaciones sexuales sea en la Literatura humorística de la Antigüedad diez veces mayor de lo que cualquiera hubiera supuesto previamente. Nuestra razón para ello puede ser que las supuestas alusiones son inconsecuentes, distraen la atención o carecen incluso de gracia comparadas con las interpretaciones no sexuales del mismo pasaje. Pero nuestra seguridad al respecto se ve minada por temor a las acusaciones de que somos "inocentes" o "poco mundanos" y también por nuestra incómoda convicción de que no estamos (y espero que nunca estaremos) en condiciones de hacer una lista de métodos y principios permisibles en la interpretación literaria y decir, sobre aquello que no esté en la lista, lo que oí declarar a Paul Maas con inimitable confianza en sí mismo: *Esto no interesa*. Es una experiencia saludable, por ejemplo, el tomar el comentario de Jebb al *Edipo rey*, publicado en 1883, y buscar en él el coro que empieza con las palabras *πρῶτά σε κεκλόμενος*. Allí encontramos desplegados en la exégesis de las palabras, como lo esperíamos de Jebb, buen juicio y erudi-

ción ejemplares, pero ni una palabra que nos indique que el lugar en su totalidad (159-215) es ejemplo de una fórmula de invocación que se halla también en *Los siete contra Tebas* y está íntimamente relacionada con otras de varios pasajes de Aristófanes. Si Jebb observó esto — y es difícil, aunque no totalmente imposible, creer que no lo observó —, por lo visto no lo creyó lo suficientemente interesante como para comunicárselo a sus lectores; pero hoy en día pocos de nosotros, bien nos llamemos críticos literarios o bien, con el término a que yo preferiría aspirar para mí, historiadores de la Literatura, consideraríamos como poco importante o irrelevante esos casos en que un pasaje de Sófocles se parece o difiere formalmente de otros de autores distintos.

Si un elemento del estereotipo del profesional de lo clásico es la actitud defensiva ante las novedades, el otro consiste en la preocupación con cosas triviales. Ahora bien, la naturaleza de la mayor parte de lo escrito sobre temas clásicos para el lector general provoca inevitablemente una falsa concepción, tan fundamental como nociva, acerca de la relación entre el producto y el proceso en los estudios clásicos. Al lector se le presentan objetos materiales, traducciones de textos y síntesis históricas (empleo el adjetivo en su sentido más amplio) y, si cree que, cuando el producto está presentado, el proceso queda completo, no es sorprendente que establezca también una distinción entre el escritor creativo e imaginativo, que empieza donde han terminado el lingüista y el editor, y el pedante, privado de imaginación e incapaz de realizar obra creativa, que trabaja constantemente sobre el material con esperanza de encontrar fragmentos o de hacer combinaciones que a él quizá le diviertan, pero no pueden afectar a ninguno de los temas más amplios e interesantes. Y, una vez hecha tal distinción, hay un paso muy corto — ilógico, pero comprensible — hasta la suposición de que los datos examinados con pormenor, la posición exacta de un punto alto, la parte de la derecha que falta dejando incompleta una notación monetaria, la interpretación de un morfema como activo o pasivo no son ya importantes; mientras que lo que ocurre es que las cuestiones totales solamente existen en función de la infi-

nidad de detalles de que se componen, y no podemos saber si la reconsideración de un solo pormenor mínimo afectará a la totalidad mientras no hayamos procedido a un tal estudio. No hay cosa más fácil que burlarse del desacuerdo entre filólogos sobre la interpretación de una mancha de tinta, en el borde roto de un trozo de papiro, como parte de una α o de una λ . Pero, si el fragmento en cuestión corresponde al papiro 257 de Ginebra, y si la letra discutida es parte de la palabra $\acute{\alpha}\kappa\rho\omicron\lambda\epsilon\iota$ o de la siguiente en Tucídides (II 13, 3), el acuerdo general sobre su interpretación como α influiría probablemente de modo formidable sobre las posibilidades de reconstrucción de la economía de la Atenas de Pericles y el modo en que los Atenienses regían su imperio.

Pero ¿qué importancia debe tener una cuestión para que deje de ser simplemente divertido el desacuerdo acerca de los únicos datos que pueden ayudar a resolverla? Hay al menos una cosa de que podemos estar seguros: a veces el descuido y desdén hacia los detalles ha logrado ya abrir fisuras entre la realidad y lo que se ofrece al lector. En Richmond (Virginia) hay un vaso de figuras rojas, pintado a la manera de Duris, en que un hombre y un muchacho conversan; se lee también la palabra $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\delta\omicron\varsigma$. Yo he leído una discusión sobre este vaso en que se decía que la palabra significa *vete*. Ahora bien, si se tratara de un nombre propio desconocido hasta ahora, pero de poca trascendencia, la falta de lectura o de interpretación podría no haber tenido importancia, por lo menos de momento, pues, desde luego, nadie puede jurar que algo no va a resultar importante más tarde; pero la realidad es que interpretar *dame lo que me prometiste, págame lo que me debes* o *devuélveme mis regalos* como *vete* es alterar radicalmente la función de esa pintura como dato que afecta a la ética de la homosexualidad griega.

En otra ocasión, un especialista en lo clásico muy respetado por muchos de sus discípulos mantuvo recientemente que Platón quiere hacernos ver que la cena del *Simposio* tuvo lugar en la mismísima noche en que los hermes fueron mutilados. Pe-

ro yo no he tenido que ocuparme de las conclusiones que podrían desprenderse de esto acerca de la actitud de Platón respecto a Alcibiades u otra cualquier persona, porque esa idea nació de un poco usual error aritmético por parte de A. E. Taylor, que dató la expedición siciliana un año demasiado pronto; y, aunque el año estuviera bien, ¿para que serviría un ejercicio de imaginación fundado en la suposición de que los hermes fueron mutilados inmediatamente después de las Leneas cuando el estudio de la cronología del 415, un trabajo ciertamente cominero y repulsivo, indica que no lo fueron?

Resulta sorprendentemente difícil encontrar un símil adecuado que muestre al público (o, cuando sea necesario, a los escritores sobre el mundo clásico desdeñosos de cierta clase de datos) qué relación hay entre los asertos hechos a beneficio del lector general y la actividad en que se basa la posibilidad de hacer asertos con un mínimo de credibilidad. A mí no me gusta mucho el de Gilbert Norwood, que compara el aparato crítico con los cacharros sucios que usualmente se dejan escondidos en la cocina mientras se sirve la comida a los huéspedes. Resulta, creo yo, más propia la comparación con un edificio y sus cimientos. Un edificio sin cimientos se cae por muy hermosa e impresionante que sea su fachada. Un arquitecto puede cosechar admiración por la imaginación que despliegue en los planos; pero, si llega a construir y vender una casa que vaya pronto a derrumbarse por falta de cimientos, la calidad de aquellas ideas no hará mucho por salvar su reputación. Pero, por otra parte, un arquitecto que dedique toda su pericia y energía a la construcción de cimientos, pero nunca se atreva a asentar una casa sobre ellos, tampoco gozará de una gran reputación. El primer caso puede ser comparado con el del crítico literario o historiador que nos cuenta algo interesante con ignorancia de, o en conflicto con, los datos de que se disponga; y el último se aplica al buen gramático a quien un texto, una vez transmitido exactamente, no le puede decir nada ya. Sobre el arquitecto que erige un edificio interesante encima de lo que equivocadamente cree que son buenos cimientos, cuanto me-

nos se diga mejor; una interpretación de Platón basada en un error cronológico evitable no vale más que el resultado, aparentemente plausible, de un cálculo en que el punto de los decimales haya quedado accidentalmente desplazado.

Pero no hay ningún símil que resulte verdaderamente adecuado si no toma en cuenta la coexistencia de proceso y producto. Los cimientos preceden a los edificios, y el guiso precede al servicio; pero lo que llamamos nuestro conocimiento del mundo antiguo es la suma de las hipótesis que, en cualquier momento dado, nos parezcan más fácilmente reconciliables con los datos de que dispongamos también en aquel momento. Y lo mismo resulta verdadero con respecto a nuestro conocimiento de cualquier aspecto de cualquier porción del pasado humano. Puesto que es posible construir una hipótesis para explicar un solo dato, y modificarla cuando se añade un segundo dato, el producto nace con el proceso, y el proceso es eterno. Por consiguiente, la analogía apropiada, lo cual no debe sorprendernos, hay que buscarla en las ciencias, y especialmente en aquellas partes de la Geología y de las ciencias de la vida que se ocupan de reconstruir y explicar hechos pasados y definidos por el tiempo y el espacio. Es precisamente en este campo donde los procesos de experimentación y sus sucesivas formulaciones han resultado buen material para documentales televisivos, no carentes a veces de picante dramatismo. Y también para libros: me acuden a las mentes, entre otros recientes, *The Double Helix* y *The Case of the Midwife Toad*; y recuerdo que en los primeros años de la década del cincuenta los Penguin Books volvieron a publicar, en dos volúmenes, *Men of Mathematics*, de E. T. Bell, en que exposiciones lúcidas de importantes pasos nuevos dados en el campo del Álgebra alternan con descripciones no menos lúcidas de las enfermedades físicas o mentales de los hombres que los dan.

Otra obvia analogía en el campo de lo clásico podría apuntar a *The Decipherment of Linear B*, que, sin embargo, no nos proporciona enteramente lo que aquí buscamos, y ello por

dos razones obvias. En primer lugar, los objetos en que están las inscripciones del lineal B fueron excavados en nuestros días y gozan, por tanto, de una cierta aureola arqueológica. Además, desde el momento en que su estudio llevó consigo la asignación de valores fonéticos a los signos, ya tenía algo en común con el desciframiento en el sentido literal de la palabra, una actividad en torno a la cual ha girado y gira aún el destino de las naciones. Sólo hay una minoría, entre los problemas estudiados por los clasicistas, que posea cualquiera de estas características, y ciertamente hay muy pocos que las posean ambas. Yo no quisiera resultar irrespetuoso para el Dr. Chadwick ni para nadie más si digo que el interés público hacia el lineal B o hacia la recuperación de los papiros de Herculano (los del no volcánico Egipto no llegan a tener el mismo "cachet") no resulta una verdadera excepción de esas generalizaciones que estoy sugiriendo, sino una de esas excepciones que confirman la regla.

Pero, antes de quejarnos de que existe discriminación malévola o irracional contra lo clásico por parte de editores o periodistas, tenemos que considerar la posibilidad de que la discriminación esté ya arraigada en la naturaleza de la materia. Y, si resulta que así es, hemos de preguntarnos si ello será así siempre y necesariamente.

La primera comprensión de los aspectos del verbo ruso hizo a Jane Harrison, según ella misma dice, "llorar de alegría". Es poco probable que un clasicista se sorprenda de ello, antes bien, lo verosímil es que exclame *τουῦτ' ἐκεῖνο*; pero ¿cómo puede entender el lector general las lágrimas de alegría de Jane Harrison? El estimar los fenómenos lingüísticos no por su utilidad como medios para un fin no lingüístico, sino precisamente en función de su autosuficiente particularidad, lo mismo que uno podría considerar un escarabajo tropical o los movimientos de un oso, es un modo de amar la vida (y un modo presupuesto, dicho sea de paso, por Jane Harrison, a quien debo el recuerdo del oso en diferente contexto), pero no el modo en que los más la aman, y no hay gran razón para

que éste sea el caso general; un colector, por grande que sea su gozo ante especímenes raros o variopintos, no ésta en posición de decir a los demás otra cosa que "esto es lo que me gusta. Tó-malo o déjalo". En efecto, Jane Harrison creía que el comprender un sistema gramatical proporciona una visión única y directa del proceso mental característico de la nación que habla el lenguaje en cuestión. Yo confieso que nunca he experimentado la menor tentación de compartir su creencia, porque no me parece que esté totalmente de acuerdo con la evidencia al respecto, pero me son muy simpáticas las predilecciones que la indujeron a pensar así. Y, si yo me pregunto de dónde, a lo largo de cuarenta y tres años de estudiar griego (años en que no podría contar ni treinta segundos de tedio), he derivado el más profundo entusiasmo, estímulo y ... bien, hagamos buen uso de la palabra "alegría" antes de que empiece a discurrir por el mismo camino que "alegre"¹, la respuesta que se me ocurre es: la Crítica textual, la Paleografía, la Dialectología y la Métrica de los textos líricos. Ahora bien, la primera respuesta que le viene a uno a la cabeza no es siempre o necesariamente la respuesta exacta: la cuestión, después de todo, es histórica en cuanto concierne a sucesos de la vida pasada de cada uno, y los historiadores están justificados al tratar con precaución las respuestas inmediatas. Pero el hecho de que ésta sea la primera respuesta es uno de esos que tienen derecho a ser tomados en serio y, si es posible, explicados. La introspección me sugiere que el poder de la sintaxis sobre mi imaginación e intelecto no indica ni manía de coleccionista ni mal orientada ambición de reconstruir "mentalidades nacionales": ocurre, simplemente, que el lenguaje como medio artístico me atrae más poderosamente que la pintura, la escultura o la música, y que la comunicación por medio del lenguaje me compromete intelectualmente más que cualquier otra clase de interacción humana. Y me parece que lo mismo puede ser dicho de una proporción extraordinariamente alta de los profesionales de lo

1 Las palabras a que hace referencia el original son respectivamente "joy" y "gay", que hoy se emplea con el sentido "homosexual".

clásico: esto, más que cualquier otra cosa, es lo que forma una barrera entre los clasicistas y el público general.

El lenguaje no goza en la cultura de nuestro tiempo de la categoría que tuvo antaño. En muchas culturas del pasado la adquisición de habilidad en la manipulación del lenguaje y la sensibilidad hacia la habilidad lingüística de otros han sido condiciones para la entrada en una "élite" cultural que, naturalmente, ha mostrado poca tendencia a someter a revisión sus propias valoraciones. Las condiciones para la entrada en las "élites" modernas son diferentes, y ello por razones evidentes: hay muchas ocupaciones intelectualmente provechosas que rara vez necesitan habilidad lingüística. A lo largo de los últimos veinte años he conocido a un matemático extraordinariamente bueno que se sentía incapaz de redactar más de media página seguida en inglés; a un Doctor e investigador en Físicas que casi nunca escribía cartas, hasta tal punto que, si alguna vez lo hacía, su extraña fórmula inicial resultaba ofensiva; y a un bioquímico que solamente consiguió lo que quería porque el receptor de su solicitud calculó que debería leerse lo contrario de lo en realidad escrito. Naturalmente, cuando la gente no tiene nada que perder con su indiferencia hacia el lenguaje, tiende a sentir esa indiferencia, que verá fortalecida por la observación de que por medio de imágenes, películas y diagramas pueden ser comunicadas eficazmente muchas cosas que solamente de manera ineficaz, en el mejor de los casos, podrían transmitir el habla y la escritura. Y, entre los jóvenes, la impaciencia ante la diversidad lingüística, indeseable obstáculo para el ecumenismo secular, es un fenómeno más extendido y más poderoso que el deseo de mantener sus propias lenguas contra la invasión de potentes vecinos que sienten algunas comunidades relativamente pequeñas.

Cuando estudiamos una cultura que no usó de la escritura, o que se sirvió de un sistema gráfico que no podemos leer, cabe formular una serie muy amplia de cuestiones a las que la excavación está en condiciones de dar respuesta. Pero la actual y

creciente popularidad de la Arqueología ha tendido, con su centrar la atención sobre los problemas que pueden ser resueltos en términos arqueológicos, a subestimar la cantidad, importancia y variedad de las cuestiones para las que no podríamos ni haber empezado a ofrecer soluciones sin los textos o la documentación que hemos heredado del mundo griego. Ahora bien, existe una constante tendencia humana a dar importancia a los problemas en proporción estricta con lo directo, preciso e inteligible de los medios de que se disponga para su solución, y también en nuestros días la novedad de cualquier técnica realza de manera visible la importancia de las cuestiones a que se aplique. En el pasado, muchos buenos gramáticos han interpretado de modo desastroso gran cantidad de pasajes de la Literatura griega porque los textos más relevantes para su interpretación no eran del género que el gramático entendía mejor, como si el estudio de los clásicos fuera un apacible juego en que podamos contentarnos con decir que dentro de un par de generaciones le tocará jugar a otro. Pero no es un juego, sino una investigación sobre lo que la gente en realidad dijo y pensó y sintió e hizo. Nada tienen que ver con ello las nociones de arbitraje o juego limpio; no se trata de "ahora me toca a mí" o "te está bien empleado".

Casi invariablemente tiene alcance la interpretación precisa y sutil del lenguaje, como les mostrará un par de breves ejemplos. Según podrán haber deducido de otro que apareció en un momento anterior de mi charla, estoy ahora terminando un libro sobre homosexualismo griego. Al lector le podrá sorprender el encontrar las *Greek Particles* de Denniston incluidas en la bibliografía de un libro sobre este tema que ahora está tan de moda; pero si nos interesa saber hasta qué punto se veían inclinados los Atenienses del s. iv a. J. C. a considerar las relaciones homosexuales como algo que necesariamente comporta ὄβρις por parte del participante mayor frente al más joven, o por lo menos como algo parecido a ello, tenemos que quedar convencidos respecto al propósito con que Esquines usa la partícula δήπου en el párrafo 15 de su discurso *Contra Timarco*. O bien, si queremos saber si los Grie-

gos creían que el deseo homosexual era tan natural como el heterosexual, tenemos que decidir, al interpretar a Jenofonte (*Hier.* I 33), *yo deseo de Daíloco lo que la naturaleza humana quizá nos impulsa a querer de aquellos que son hermosos*, si la palabra *quizá* expresa una reserva sobre la naturaleza o sobre el impulso, decisión que podríamos estar en condiciones de tomar con más seguridad cuando hayamos examinado todos los ejemplares conservados de ἵσως en cláusula relativa.

Puede darse por sentado que, al escribir para el lector general, todo clasicista quiere decir la verdad sobre los Griegos y está preparado para la posibilidad de que la verdad, una vez dicha, no sea popular. Yo sugiero que se deberían decir más verdades sobre los medios de nuestro acceso a los Griegos y la relación entre proceso y producto en los estudios clásicos. El estudio de los clásicos no es una ciencia, como tampoco ninguna otra rama de la historia humana; pero no perderá nada con una publicidad que disemine la comprensión de los métodos históricos tan ampliamente como está diseminada ya la comprensión de los métodos científicos.

KENNETH J. DOVER

SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DE LOS NOMBRES PROPIOS LATINOS

I. PREMISAS

El título que encabeza este trabajo recordará inmediatamente al lector el de una utilísima obra del profesor Fernández-Galiano, publicada por la Sociedad Española de Estudios Clásicos, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*¹. Tal es, en efecto, nuestro deseo, con el fin de declarar desde el primer momento cuánto debe nuestro pequeño estudio al enormemente más amplio y ambicioso del ilustre helenista, que ha logrado sin duda, tal como era su propósito, que por fin encontremos una notable homogeneidad en la transcripción de los nombres griegos en libros, traducciones, artículos de revistas científicas desde entonces publicados por filólogos españoles.

Una primera cuestión que se planteará quien lea estas líneas es la de si realmente era necesario un estudio del mismo tipo dedicado a los nombres latinos. En efecto, a nadie se le oculta que la problemática y dificultad es mucho mayor en la transcripción de los nombres griegos². No obstante, y pese a

1 Madrid, 1961; de la buena acogida que los estudiosos de Filología Clásica han dispensado a esta obra es testigo su pronta reedición, Madrid, 1969. En nuestras citas remitimos a la primera edición.

2 Véase, como demostración palmaria de ello, la extraña transcripción que, frente a las normas de Fernández-Galiano, utiliza F. SANZ FRAN-

que el problema tiene unos alcances inferiores, dado que es más sencillo lograr una unidad en el paso al castellano de los nombres de la lengua madre, todavía estamos, después de diez siglos de cultivo ininterrumpido de nuestra lengua, muy lejos de alcanzar esa deseable unidad en este aspecto. Cuando todos los que nos dedicamos al estudio del mundo clásico deseáramos que éste tuviera un alcance mayor y más resonancia en la formación de nuestros compatriotas de mediana, y aun superior, preparación cultural, ¿hemos de pensar que puede contribuir a ello encontrar en enciclopedias, obras de divulgación, traducciones, etc., los nombres de *Sylla*, *Sulla*, *Silla*, *Sula*, *Sila*, referidos todos ellos al famoso dictador y enemigo de Mario? El caso es un tanto extremo, pero no fantástico ni único.

Este problema, que consciente o inconscientemente suele plantearse en diversas ocasiones a cuantos estudian Filología latina, nos llamó la atención en especial con motivo de dos hechos, casi simultáneos en nuestro quehacer. El primero de ellos fue la lectura, al poco tiempo de su aparición, de la reedición del *Arte romano*, obra tan meritoria del recientemente fallecido patriarca de la Arqueología clásica en España, García y Bellido³. Según era costumbre de este autor, defendida por él mismo en alguna ocasión⁴, se indica en el *Preludio* de la obra lo siguiente: *Respecto a la grafía de los nombres antiguos, griegos o latinos, me he atendido a las normas que pudiéramos llamar cultas. Es decir, que he respetado en general las grafías originales salvando, acaso, unos cuantos nombres o términos convertidos realmente en vulgares . . .* Fernández-Galiano estu-

CO en su edición bilingüe de *La Ilíada* (Barcelona, 1971). Pese a su justificación en un artículo aparecido en esta misma revista (*Lectura de nombres griegos con motivo de una traducción de "La Ilíada"*, en *Est. Clás.* XV 1971, 355-365), el procedimiento no nos convence en absoluto, ya que en última instancia nos obligaría a escribir desde ahora *Quíquero* o *Kíkero* (léase *Cicerón*), *Caésar* o *Kaésar*, *Verguilius* . . . y nos produciría dolores de cabeza a la hora de decidir cómo deberíamos transcribir en su forma original el nombre de las ciudades de *London* y *Washington* . . .

3 Madrid, 1972².

4 Por ejemplo, en A. GARCÍA Y BELLIDO *España y los españoles hace dos mil años*, Madrid, 1945, VII; cf. M. FERNÁNDEZ - GALIANO o.c. 4.

dia este procedimiento en su obra haciendo las siguientes observaciones: *Esta teoría, evidentemente, tiene la única ventaja pedagógica de hacer más fácil la consulta de listas y diccionarios . . . y, en general, permitir la más precisa identificación de los nombres . . . pero, por otra parte, nos resulta, al menos a nosotros, rechazable por las razones que nos hemos anticipado a apuntar y no menos por el hirsuto y exótico aspecto que la proliferación de haches, equis y kaes da a ciertos libros científicos* ⁵.

Leyendo la obra de García y Bellido nos preguntamos si es realmente lícito escribir *Hanníbal* ⁶, *Maecenas*, *Trajanus*, *Traianus* y *Trajano*, todos ellos para referirse al emperador que todos conocemos por el último nombre, *Diocletianus*, incluso *Constantinus*, y tantos otros nombres de romanos notables que son del dominio público, que tienen una larga tradición en su forma castellanizada y que en buen número de casos han alcanzado una cierta resonancia incluso entre el público menos culto, aunque sólo sea debido al cine, a la televisión o a abundancia de novelas pseudo-históricas de ambiente romano. ¿Y qué decir de los nombres de *Phidias* o *Polybios*, que sorprenderían a cualquier estudioso de arte o historia? ¿O de una lista de personajes tan llamativa como la siguiente: *Aquí tuvo casa Cicerón, Clodius, Fulvius Flaccus, Lucius Catullus, Crassus, L. Calvus, el orador Hortensius, Marcus Antonius, Agrippa, Messalla, Tiberius Nero, padre de Tiberius el Emperador?* El pasaje parece poco menos que escrito en latín . . . Con ello, en resumen, creemos que lo único que se ha conseguido es dificultar la lectura, por lo demás muy agradable, de tan interesante obra; ir a contra corriente en los usos normales de una lengua como la nuestra, en la que es notable la tendencia a castellanizar los nombres extranjeros (*Londres, Amberes, Florencia, Bruselas, Burdeos; María Antonieta, Isabel II, Pa-*

⁵ M. FERNÁNDEZ - GALIANO o.c. 10.

⁶ Las transcripciones a continuación citadas aparecen en A. GARCÍA Y BELLIDO o.c. 96, 171, 103 ss., 634 ss., 746, 32, 43, 79.

blo VI⁷); y por último, con notable frecuencia, exigir un cierto esfuerzo para identificar la persona o nombre geográfico de que se está hablando con los que el lector acostumbra a escribir y ver escritos de otro modo.

Contemporáneamente a la lectura de esta obra presentábamos nuestra tesis doctoral en la Universidad de Salamanca, con el título *Aspectos sociológicos del teatro latino*⁸, defendiendo en ella marginalmente la solución contraria, esto es, la total castellanización de los nombres propios. Allí adoptamos, por ejemplo, las grafías *Enio*, *Acio*, para los nombres de los grandes tragediógrafos republicanos, frente a las generalmente utilizadas, *Ennio*, *Accio*, para las que no encontramos justificación alguna en una lengua en la que escribimos *Catulo*, *Gelio*, *Salustio*, *Veleyo* y no *Catullo*, *Gellio*, *Sallustio*, *Velleio* ni *Silla*, *Caracalla*, *Messalla* o la *Gallia*. Rechazábamos igualmente la acentuación casi constante *Livio Andrónico* para el nombre del primer poeta latino sustituyéndola por la de *Andronico* que exige la vocal larga de los antecedentes en latín y griego.

Esta medida, por entonces sin más pretensiones que la de establecer un orden congruente en las grafías de nuestro trabajo, fue objeto de múltiples comentarios, en general tendentes a aceptar *Livio Andronico*, pero reacios a hacerlo con *Enio*, *Acio* o *Meliso* . . . Y es que, evidentemente, grande es el peso de la tradición, y mucho más en nuestros estudios, incluso para mantener normas que no son correctas en absoluto.

Sin embargo, nuestra solución no era original, ni mucho menos. Aportaciones en este sentido las encontramos con frecuencia en los últimos tiempos; por poner algunos ejemplos, Sebastián Mariner encabeza su edición de la *Guerra civil cesariana*⁹ con el nombre *G. Julio César*, esto es, *Gayo*, que uti-

7 Cf. M. FERNÁNDEZ - GALIANO o.c. 9 s.; por lo demás, pensemos en otras lenguas modernas: no creemos que ni los franceses hayan pensado en cambiar su *Térence* por *Terentius*, ni los italianos su *Terenzio*, ni los ingleses su *Terence*, ni los alemanes su *Terenz*, con vistas a que el lector identifique más fácilmente al personaje con el comediógrafo latino.

8 Salamanca, Facultad de Filosofía y Letras, 1973.

9 Barcelona, Col. hispánica. I-II, 1959-1961.

lizará siempre en vez del tradicional e incorrecto *Cayo*, provocado por la abreviación arcaica, pero siempre durable en latín, C. por *Gaius*; corrección por lo demás perfectamente normal en un autor que castellaniza encomiablemente todos los nombres propios en su traducción de la obra¹⁰. Y también José Manuel Pabón publicó las monografías de Salustio bajo el título de *Catilina y Jugurta*¹¹, con una transcripción, frente al tradicional *Yugurta*, que no debería sorprender a quienes dicen *Julio, Judea, Juliano, Juno* o *Juvenal* y no *Yulio, Yudea*, etc.

Parecido cuidado muestra la notable edición de Petronio de Díaz y Díaz¹² en castellanizar los nombres de los personajes de la novela: *Ascilto (Ascylltos)*, *Gitón (Giton)*, *Cuartila (Quartilla)*, *Psique (Psyche)*, etc.¹³ Lo mismo se puede decir de las transcripciones de los personajes terencianos en la edición bilingüe de las comedias debida a Lisardo Rubio¹⁴, quien, por ejemplo, en *La andriana* convierte a *Simo, Dauos, Mysis, Pamphilus, Charinus, Byrria, Glycerium (uirgo)*, *Chremes* en *Simón, Davo, Misis, Pánfilo, Carino, Birria, Glicera, Cremes*, con excelente criterio. Y, para citar otro ejemplo conspicuo, Antonio Ruiz de Elvira indica en la introducción a su edición de las *Metamorfosis* de Ovidio¹⁵ que *el problema más importante del traductor de las "Metamorfosis" es el de la transcripción de los nombres propios*¹⁶; y así, consciente de ello, utili-

10 Cf. *Marco Marcelo* (pág. I 7); *Quinto Casio* (I 8); *Lucio Pisón* (I 9); *Juba* (I 11), etc.

11 Barcelona, Col. Hispánica, I-II, 1954-1956.

12 Barcelona, Col. Hispánica, I-II, 1968-1969.

13 Se puede argüir que la conservación de *Trimalción* no responde a ese criterio, pues, de acuerdo con *Chimaera* > *Quimera*, *Chios* > *Quiós*, *Chiron* > *Quirón*, el editor hubiera debido transcribir *Trimalquión*. No obstante, no siempre es aconsejable pretender cambiar nombres de larga y profunda tradición; cf. *infra*.

14 Barcelona, Col. Hispánica, I-III, 1957-1964.

15 Barcelona, Col. Hispánica, I-II, 1964-1969 (la cita en cuestión está en pág. I, XXIV).

16 Observación que encontramos con frecuencia; por ejemplo, P. PERICAY, en el prólogo a la ed. esp. del *Diccionario de la mitología griega y latina* de P. GRIMAL (Barcelona, 1965, págs. VI s.), explica: *Desde otro aspecto, la incorporación al idioma español de un libro de esta índole*

za unas reglas adecuadas que no expone, pero que son claramente perceptibles a partir de los resultados ¹⁷.

Los ejemplos de transcripciones correctas podrían multiplicarse; pero mucho más podrían serlo los de grafías sorprendentes y aberrantes que preferimos no tocar por razones obvias: cualquiera los puede encontrar con sólo consultar media docena de libros de nuestra especialidad.

Siendo ello así, nuestro propósito es ofrecer una lista de normas sencillas, de acuerdo con la evolución normal del latín al castellano y con los usos prosódicos y ortográficos de esta lengua ¹⁸, en la esperanza de colaborar, en la medida de nuestras posibilidades, a la superación de esa heterogeneidad en la transcripción de los nombres propios latinos, siempre molesta, causante de equívocos y que dice poco del creciente cultivo de la Filología clásica en la lengua nacional.

II. NORMAS BASICAS DE TRANSCRIPCION

1. Vocales.

Las cinco vocales propiamente latinas, *i, e, a, o, u*, las transcribiremos por la correspondiente española independientemente de su cantidad larga o breve. La *y*, utilizada por los latinos para la notación de *v* en palabras tomadas del griego, la reproduciremos con la *i* normal.

le suponía resolver —o, por lo menos, daba pie para un intento— el problema que representa la transcripción al castellano de los nombres propios griegos, tan vital para un diccionario.

17 Ahora bien, creemos que a veces hace todavía demasiadas concesiones a la grafía tradicional. ¿Por qué conservar *Faetón* (II 1-400) y no transcribir *Fetón*, tal como *Egeón* (*Aegaeona*, II 10), *Hemo* (*Haemus*, II 219), *Etna* (*Aetna*, II 220), que aparecen correctamente castellanizados?

18 Hemos consultado con ese fin la *Gramática de la lengua española* de la Real Academia (Madrid, 1931) y el opúsculo *Ortografía*, publicado por la misma entidad (Madrid, 1969).

i: Cicerón = Cicero, Cincio □ Cincius, Constantino = Constantinus.

e: Enio = Ennius, Metelo □ Metellus, Séneca = Seneca.

a: Apio = Appius, Fabio = Fabius, Lucano = Lucanus.

o: Octavio = Octavius, Petronio = Petronius, Polión = Pollio.

u: Bruto □ Brutus, Julio = Iulius, Postumio = Postumius.

Según se puede observar, la *u* presenta una excepción a la regla arriba formulada: se transcribirá por *o* la *u* del ac. sing. de la segunda declinación que, tras la pérdida de *-m* final, sufre este cambio en la evolución normal de los nombres comunes del latín al castellano: *mundu(m)* > *mundo*.

y: Coribante = Corybas, Hipsípila = Hypsipyle, Lisias = Lysias.

2. Diptongos.

Dada la temprana monoptongación de la casi totalidad de los diptongos en lengua latina, solamente hemos de ocuparnos aquí del diptongo *ae*, que transcribiremos por *e*; conservaremos la grafía original para *au*; para el diptongo *oe*, ya sea procedente de un antiguo *oi* latino o transcripción del *oi* griego, nos serviremos de la vocal *e*:

ae > *e*: Cecilio = Caecilius, Eneas = Aeneas, Eolia = Aeolia.

au: Aufidio = Aufidius, Aulo = Aulus, Aurinos = Aurini.

oe > *e*: Penó = Poenus, Pénulo = Poenulus, Eubea = Euboea.

Igualmente conservaremos el diptongo *eu*, que aparece como transcripción de *ev* en nombres griegos:

eu: Eudemo = Eudemus, Eumeo □ Eumaeus, Eufrosine/a □ Euphrosyne.

Como excepción a esta última regla, se consonantizará la *u* en *v* cuando le siga otra vocal:

eu > *ev*: *Evandro* = *Euander*, *Euandrus*; *Evancia* = *Euanthia*,
Evérgetes = *Euergetes*.

3. Consonantes.

Como regla general se conservará la consonante latina simple:

b: *Báquide* = *Bacchis*, *Bética* = *Baetica*, *Bovilas* = *Bouillae*.

c: *Calpurnio* □ *Calpurnius*, *César* □ *Caesar*, *Cicerón* = *Cicero*.

d: *Décimo* = *Decimus*, *Diocleciano* = *Diocletianus*, *Ovidio* = *Ovidius*.

f: *Fabio* = *Fabius*, *Fenio* □ *Fenius*, *Fufio* = *Fufius*.

g: *Gelio* = *Gellius*, *Gracos* = *Gracchi*, *Régulo* = *Regulus*.

h inicial: *Hemina* = *Hemina*, *Honorio* □ *Honorius*, *Hortensio* = *Hortensius*. No se transcribirá la *h* intervocálica: *Enobarbo* = *Ahenobarbus* / *Aenobarbus*; tampoco la precedida por otra consonante, según se indica más abajo.

i > *j* en posición inicial: *Jano* = *Ianus*, *Júpiter* = *Iuppiter*,
Jugurta = *Iugurtha*.

i > *y* en posición intervocálica: *Gayo* = *Gaius*, *Pompeyo* =
Pompeius, *Luceyo* = *Lucceius*.

k: Las muy raras veces que se puede encontrar, alternando con la *c* ante vocal *a* siempre (*Kaeso* / *Caeso*, *Karthago* / *Carthago*), se transcribe por *c*: *Cesón*, *Cartago*.

l: *Labeón* = *Labeo*, *Lépido* = *Lepidus*, *Lilibeo* = *Lilybaeum*.

m: *Mamerco* □ *Mamercus*, *Masinisa* = *Masinissa*, *Minerva* □
Minerua.

n: *Nasidio* = *Nasidius*, *Neptuno* = *Neptunus*, *Nonio* = *Nonius*.

p: *Paulo* = *Paulus*, *Perpena* = *Perpenna*, *Pompilio* □ *Pompi-
lius*.

qu > *cu* ante *a*: *Cuadratila* = *Quadratilla*, *Cuadrigario* = *Qua-
drigarius*, *Cuartinio* = *Quartinius*.

qu ante *e, i*: *Quercete* = *Quercens*, *Querquetulano* = *Querquetulanus*, *Quintiliano* = *Quintilianus*, *Quirino* = *Quirinus*.

r: *Rabirio* = *Rabirius*, *Rómulo* □ *Romulus*, *Tiberio* = *Tiberius*.

s: *Sársina* = *Sarsina*, *Selio* = *Sellius*, *Sisena* = *Sisenna*.

t: *Tarpeya* □ *Tarpeia*, *Tertuliano* = *Tertullianus*, *Tito* = *Titus*.

-tius / -tium > *-cio*: *Lacio* = *Latium*, *Terencio* = *Terentius*, *Ticio* = *Titius*.

-tia > *-cia*: *Florecia* □ *Florentia*, *Lucrecia* = *Lucretia*, *Venecia* = *Venetia*.

u > *v*: *Corvino* = *Coruinus*, *Verrucio* = *Verrutius*, *Vivario* = *Viuarium*.

x < ξ debería transcribirse por medio del mismo signo *x*; no obstante, hay casos en que aparece notada con una *j* de larga tradición, algunos absolutamente populares (*Alejandro*, p. ej.), que no aconsejan la generalización rígida de la regla¹⁹.

x > *x*: *Anaxágoras* = *Anaxagoras*, *Anaxímenes* = *Anaximenes*, *Políxena* = *Polyxena*.

x > *j*: *Alejandro* = *Alexander*, *Jenofonte* = *Xenophon*, *Jerjes* □ *Xerxes*.

z < ζ debería ser reproducida por medio de *c* ante *e, i*, por *z* ante *a, o*. Pero hay una generalización bastante arraigada a favor de la *z* en todos los casos²⁰.

Cenón = *Zeno*, *Cenobia* o *Zenobia* □ *Zenobia*, *Zeuxis* □ *Zeuxis*, *Zama* = *Zama*, *Zancle* = *Zancle*.

4. Grupos de consonantes.

a) Las geminadas se transcribirán por medio de una sola consonante:

cc: *Acio* = *Accius*, *Flaco* = *Flaccus*, *Macio* = *Maccius*.

19 Cf. M. FERNÁNDEZ - GALIANO o.c. 24.

20 Cf. M. FERNÁNDEZ - GALIANO o.c. 23.

ll: *Catulo* = *Catullus*, *Galia* = *Gallia*, *Tibulo* = *Tibullus*.
 mm: *Amiano* = *Ammianus*, *Memio* = *Memmius*, *Símaco* =
Symmachus.

nn: *Cina* = *Cinna*, *Enio* □ *Ennius*, *Fanio* □ *Fannius*.

pp: *Apio* = *Appius*, *Apenino* = *Appenninus*, *Eponina* =
Epponina.

ss: *Craso* = *Crassus*, *Masinisa* □ *Masinissa*, *Mesala* = *Messalla*.

tt: *Ata* = *Atta*, *Atico* = *Atticus*, *Gratio* (no *Gracio*) = *Grat-*
tius.

Excepción de esta regla es el caso de la *r* geminada, que será mantenida en castellano.

rr: *Varrón* = *Varro*, *Verres* = *Verres*, *Verrio* = *Verrius*.

b) La consonante seguida de *h* se transcribirá prescindiendo de ésta:

ch > *c* ante *a*, *o*, *u*, cons.: *Cálcide* = *Chalcis*, *Cloro* = *Chlorus*, *Crestila* = *Chrestilla*.

ch > *qu* ante *e*, *i*: *Queremón* = *Cheraemon*, *Queruscos* =
Cherusci; *Quimera* □ *Chimaera*, *Quiós* = *Chios*.

rh > *r*: *Rea* = *Rhea*, *Ródope* = *Rhodope*, *Reco* = *Rhoecus*.

th > *t*: *Teofrasto* = *Theophrastus*, *Termópilas* = *Thermopylae*, *Tiestes* = *Thyestes*.

Como única excepción, la *ph* se reproducirá con la *f*:

ph > *f*: *Feacia* □ *Phaeacia*, *Fetón* = *Phaethon*, *Filipos* = *Philippi*.

c) A los grupos *sc-*, *sm-*, *sp-*, *st-*, en posición inicial, se les añadirá una *e* protética:

Escancio = *Scantius*, *Esmirna* = *Smyrna*, *Espurio* □ *Spurius*,
Estabias = *Stabiae*.

5. Acento.

Como principio general se mantendrá el acento en su posi-

ción original; para hacerlo tendremos en cuenta las normas acentuativas del latín, preceptuadas también para la transcripción de los nombres propios griegos por Fernández-Galiano ²¹. Dichas normas se pueden resumir en tres sencillos puntos bien conocidos de todos.

a) Las palabras bisílabas son llanas:

César = *Caesar*, *Cina* = *Cinna*, *Rufo* = *Rufus*.

No obstante, y a diferencia del latín, aparecerán como agudos en castellano los nombres resultantes de algunos temas de la tercera declinación, según explicaremos más adelante al hablar de la misma: *Acrón* = *Acro*, *Catón* = *Cato*, *Titán* = *Titan*, etc.

b) Las palabras de tres o más sílabas serán llanas si la penúltima de éstas es larga en latín:

Andronico = *Andronicus*, *Catulo* = *Catullus*, *Latona* = *Latona*.

c) Las palabras de tres o más sílabas serán esdrújulas si la penúltima de éstas es breve:

Agrícola = *Agricola*, *Cátulo* = *Catulus*, *Próculo* = *Proculus*.

Es preciso tener en cuenta en la tercera declinación, siempre que el nominativo y el genitivo difieran en el número de sílabas, no la acentuación del nominativo, sino la del acusativo, a partir del cual realizamos la transcripción la mayoría de las veces: *Abante* < *Abante-m*, nom. *Abas*: *Arpinate* < *Arpinate-m*, nom. *Arpinas*; *Titán* < *Titan-em*, nom. *Titan*; etc.

6. Nombres de la primera declinación.

A efectos de transcripción se puede decir simplemente que

21 M. FERNÁNDEZ - GALIANO o.c. 131 s.

la forma castellana será idéntica a la del nom. sing. latino, esto es, acabará en *-a* tanto si se trata de nombres femeninos como masculinos.

Fems.: *Agripina* = *Agrippina*, *Clodia* = *Clodia*, *Octavia* = *Octaui*.

Mascs.: *Cina* = *Cinna*, *Juba* = *Iuba*, *Sisena* = *Sisenna*.

Se pondrán en su forma plural castellana, equivalente al ac. pl. latino, todos estos nombres cuando hayan de usarse en plural, así como los topónimos *pluralia tantum* en latín.

Acras = *Acrae*, *Atenas* = *Athenae*, *Clazómenas* = *Clazomenae*. No obstante, mantendremos la forma tradicional en el caso de *Siracusa* = *Syracusae*.

Para el caso de los nominativos anómalos en latín, originados por la incorporación a esta declinación de nombres propios griegos, seguiremos las normas señaladas por Fernández-Galiano²². En líneas generales podemos resumirlas diciendo que es preferible cambiar la terminación *-e* de los nombres femeninos en *-a*, más acorde con las características de nuestra lengua, y se mantendrá la forma del nom. en los restantes casos.

Andrómaca = *Andromache* / *-cha*; *Antígona* = *Antigone* / *-na*; *Jocasta* = *Iocaste* / *-ta*.

Amintas = *Amyntas*, *-ae*; *Anquises* = *Anchises*, *-ae*; *Eetes* = *Aeetes*, *-ae*.

7. Nombres de la segunda declinación.

a) Nombres en *-us*:

Se transcribirán en la forma habitual del nombre masculino

22 M. FERNÁNDEZ - GALIANO o.c. 45 ss.

castellano procedente de esta declinación (*Antonio*) o, dicho de otro modo, según el acusativo clásico (*Antonium*) con pérdida de *-m* y paso de *-u > -o*.

Apio = Appius, Mumio = Mummius, Sempronio = Sempronius.

b) Nombres en *-er*:

Se obtiene el mismo resultado que en los nombres en *-us*, puesto que hemos de tomar como punto de partida para la transcripción igualmente el acus. sing. (*Alexandru-m*).

Antípatro = Antipater, Macro = Macer, Pulcro = Pulcher.

c) Nombres en *-um*:

Presentan las mismas características que los tipos anteriores: *Dirraquio = Dyrrachium, Tarento = Tarentum*, etc. Ahora bien, un caso especial es el de los nombres neutros que pertenecen a los personajes femeninos de las comedias, cuya transcripción en *-o* induce a error en nuestra lengua al tener todas las apariencias de nombre de varón. Rubio, en su ya citada edición bilingüe de Terencio, transcribe como *Glicera* el único nombre de este tipo que aparece en este comediógrafo, *Glycerium*. El procedimiento parece adecuado, indispensable en traducciones, y en consecuencia escribiremos de este modo el nombre de los frecuentes personajes plautinos de este tipo: *Filenia = Philaenium* (Asin.), *Selenia = Selenium*, *Gimnasia = Gymnasium* (Cist.), *Planesia = Planesium* (Curc.), etc.

Para los plurales utilizaremos la forma habitual castellana *-os*, equivalente al ac. latino.

Galos = Galli, Sículos = Siculi, Téutones = Teutoni.

8. *Nombres de la tercera declinación.*

Al igual que ocurre en el caso de la transcripción del griego²³, también en el del latín son los nombres de la tercera declinación los que ofrecen mayor dificultad, dado el crecido número de temas que en ella se encierra así como la abundancia de nombres griegos que se le han incorporado. Para una explicación y tratamiento más detallados de éstos, remitimos a la tantas veces citada obra de Fernández-Galiano; de todas formas, advertimos que las soluciones que proponemos a continuación, en las que buscamos la mayor brevedad posible, no difieren en general de las más amplias del helenista y conducen a transcripciones idénticas la mayoría de las veces.

Tres normas simples servirán para la transcripción de los nombres de la tercera, según veremos pronto ejemplificado por medio de nombres de diversos tipos:

a) Transcripción del nominativo, en muy contados casos: temas en *-i-*.

b) Transcripción del acusativo clásico, con supresión de la *-m* final: temas en consonante.

c) Transcripción del acusativo clásico, con supresión de *-em* final (con lo cual a menudo resulta idéntico al nom. clásico, si bien con diferente acentuación): temas en líquida.

a) Nominativo:

1. Tipo *Achilles*, *-is*: *Aquiles*.

Apeles = *Apelles*, *Esquines* □ *Aeschines* (acentuación tradicional; la correcta sería *Ésquines*), *Sófocles* □ *Sophocles*.

2. Tipo *Baetis*, *-is*: *Betis*.

Ábaris = *Abaris*, *Amasis* = *Amasis*, *Alcestis* = *Alcestis*.

b) Acusativo sin -m:

3. Tipo *Arabs*, -is: *Árabe*.

4. Tipo *Aethiops*, -ōpis: *Etiópe*.

Cécrope = *Cecrops*, *Ope* = *Ops*.

5. Tipo *Aulis*, -īdis: *Áulide*.

Báquide = *Bacchis*, *Cariátide* = *Caryatis*, *Eólide* □ *Aeolis*. En este grupo encontramos diversas formas discrepantes, muy arraigadas por la tradición, que no conviene cambiar: *Adonis* = *Adonis*, -īdis; *Amari-lis* = *Amaryllis* (no parece fácil el cambio en *Amari-lide*), *Ártemis* = *Artemis* (sería muy extraño *Artémi-de*), *Paris* = *Paris* (imposible *Páride*).

6. Tipo *Arpinas*, -ātis: *Arpinate*.

Arelate = *Arelas*, *Capenate* = *Capenas*, *Sarsinate* = *Sarsinas*.

7. Tipo *Abas*, -ntis: *Abante*.

Acamante = *Acamas*, *Atamante* = *Athamas*, *Bian-te* = *Bias*.

8. Tipo *Acheron*, -ntis: *Aqueronte*.

Anacreonte = *Anacreon*, *Automedonte* = *Autome-don*, *Celadonte* = *Celadon*.

9. Tipo *Bibrax*, -actis: *Bibracte*.

Astianacte = *Astyanax*, *Segovacte* = *Segouax*.

10. Tipo *Vercingetorix*, -īgis: *Vercingetórige*.

Adiatórige = *Adiatorix*.

11. Tipo *Dumnorix*, -īgis: *Dumnorige*.

Ambiorige □ *Ambiorix*, *Cingetorige* = *Cingetorix*.

c) Acusativo sin -em:

12. Tipo *Cicero*, -onis: *Cicerón*.

Acrón = *Acro*, *Catón* = *Cato*, *Tirón* = *Tiro*.

13. Tipo *Agamemnon*, -ōnis: *Agamenón*.

Acteón = *Actaeon*, *Calcedón* = *Calchedon*, *Cer-ción* = *Cercyo*. Evidentemente, las palabras de este tipo

deberían resultar llanas (*Agamémnon-em*). No obstante, se ha impuesto la analogía con las del tipo anterior, y no parece recomendable el intento de transcribirlas de otro modo, ya que exigiría un gran esfuerzo que se nos antoja de poca utilidad, aun en el caso de que lograra imponerse.

14. Tipo *Alcman*, *-ānis*: *Alcmán*.
Titán = *Titan*, *Egipán* = *Aegipan*, *-ānos* (decl. griega).
15. Tipo *Caesar*, *-āris*: *César*.
Árar = *Arar*.
16. Tipo *Alphenor*, *-ōris*: *Alfénor*.
Alcánor □ *Alcanor*, *Amíntor* = *Amyntor*, *Biánor* = *Bianor*.
17. Tipo *Anxur*, *-ūris*: *Ánxur*.
Ástur = *Astur* (quizá sea preferible la acentuación acostumbrada *Astur*, aguda).
18. Tipo *Hannibal*, *-ālis*: *Aníbal*.
Asdrúbal □ *Hasdrubal* (en estos dos nombres es recomendable mantener la grafía tradicional sin *-h*, si bien está en desacuerdo con nuestra norma sobre dicha consonante), *Adérbal* = *Adherbal*.
19. Tipo *Martialis*, *-ālis*: *Marcial*.
Juvenal = *Iuuenalis*.

Estos tipos no agotan el campo de las formas de declinación por la tercera. No obstante, sirven de guía para cualquier otro tipo: así, por ejemplo, transcribiremos *Camarte* □ *Camars*, *-tis*, pues es clara su asimilación al grupo *b*.

En cuanto al plural, nos serviremos de la forma del ac. pl. latino, ya se trate de topónimos (*Andes* = *Andes*, *-ium*; *Egates* = *Aegates*, *-ium*) o bien de nombres de pueblos, en cuyo caso se antepondrá el artículo a la transcripción: *Alóbroges* = *Allobroges*, etc.

Por lo que se refiere a las normas de adjetivos neutros plurales que designan ritos, celebraciones, juegos, podrían dejarse en su forma original con el artículo: los *Agonalia*, los *Compi-*

talia, los *Ambarvalia*, etc. Sin embargo, quizá sea preferible ponerlos en la forma plural castellana *-es*, acompañados de un artículo cuyo género será el correspondiente al sustantivo sobrentendido en estas formas adjetivales: *las Agonales* (fiestas) = *Agonalia*, *los Juvenales* (juegos) o *las Juvenales* (fiestas) = *Iuuenalia*, etc. De este modo evitaremos el aspecto extranjerizante que ofrece el recurso antes indicado, que exige la unión de un artículo plural masculino con un aparente femenino sing. español, esto es, una especie de exotismo al que siempre es reacia nuestra lengua.

9. *Formas indeclinables.*

En cuanto a los nombres que resultan indeclinables, ya sea debido a su carácter de ἀπαξ λεγόμενον en nominativo, que impide descubrir su declinación cuando no se trata de nombres latinos, o porque hayan sido considerados indeclinables ya por los propios escritores clásicos, nos limitaremos a transcribirlos en la forma que ofrezcan salvando las diferencias gráficas:

Antecane = *Antecanem* (un astro, gr. Προκύων, Cic. *Nat. deor.* II 114), *Asilas* = *Asilas* (un guerrero, Virg. *Aen.* IX 568), *Baltasar* = *Balthasar* / *-ssar* / *-zar* (*Vulg.*), *Bocoris* = *Bocchoris* (rey egipcio, Tác. *Hist.* V 3), *Briazon* = *Bryazon* (río de Bitinia, Plin. *Nat. hist.* V 148), *Ruth* = *Ruth* (*Vulg.*), etc. En el caso de los nombres bíblicos, evidentemente utilizaremos la forma tradicional en los casos en que difiera de la latina: *Belén* = *Bethleem* / *Bethlehem*, *José* = *Ioseph*, etc.

10. *Excepciones a toda regla.*

Independientemente de todas las reglas formuladas, que, a pesar de las múltiples lagunas que sin duda nos han pasado inadvertidas, estimamos suficientes para procurar una deseable homogeneidad en la transcripción de los nombres propios latinos, hay una serie de nombres que han acuñado desde siglos

atrás una forma de transcripción en nuestra lengua que estimamos irreversible. Sería, en efecto, absurdo pretender crear una nueva forma vulgar para esos nombres que ya la poseen, cuando lo que intentamos es colaborar a la castellanización de los que no la han alcanzado por su escasa trascendencia en la lengua literaria o en la coloquial.

Diversas circunstancias han contribuido a que determinados tipos de nombres se hayan insertado en ese grupo de los castellanizados *ab antiquo*. Ejemplos notables de los mismos son los nombres de mujer o varón corrientes en castellano; los de personajes históricos que, por razones a veces un tanto aleatorias, se han ganado un hueco en la cultura popular; los de figuras destacables de la historia de la iglesia cristiana; los de algunos personajes de la Mitología griega, etc. Con todo, el número más crecido lo ofrecen los nombres geográficos, como es completamente natural. Para todos ellos, insistimos, parece inútil y desencaminado utilizar cualquier tipo de normas de transcripción cuando su evolución se haya apartado de las canónicas, a no ser que alguna razón especial pueda aconsejarlo en un momento dado. He aquí algunos de ellos, escogidos al azar:

Adriano = *Hadrianus*, *Agustín* = *Augustinus*, *Aníbal* ■ *Hannibal*, *Benito* (santo) = *Benedictus*, *Juan* = *Iohannes*, *Virgilio* = *Vergilius* (clásico, etc.).

Bolonia = *Bononia*, *Burdeos* = *Burdegala* / *Burdigala*, *Duero* = *Durius*, *Ebro* = *Iberus* / *Hiberus*, *Éufrates* ■ *Euphrates*, *Guadiana* = *Anas*, *Lisboa* = *Olisipo*, *Mallorca* = *Maiorica*, *Mérida* = *Emerita*, *Milán* = *Mediolanum*, *Tajo* = *Tagus*, etc.

Agamenón = *Agamemnon*, *Cibeles* = *Cybele*; *Cupido* = *Cupido*, *-inis*; *Juno* ■ *Iuno*, *-onis*; *Venus* = *Venus*, *-ëris*, etc.

III. APÉNDICES.

1. Transcripción de los "praenomina".

Hay una costumbre muy general y arraigada de escribir en

trabajos y libros en castellano, y lo que es peor, incluso en traducciones de obras latinas, los *praenomina* en su forma abreviada clásica. Por poco que reflexionemos sobre ello, hemos de convenir en que los nombres Sp. Carvilio, Ti. Graco o Ap. Claudio son fácilmente ininteligibles tan sólo para estudiosos, pero en modo alguno para el que desconozca el latín y desee acercarse a los clásicos por medio de una traducción española. Creemos, en consecuencia, que es preciso desarrollar la abreviación al pasarlos a nuestra lengua, al menos en las traducciones²⁴ si no siempre; en cualquier caso, con ello evitaremos un rasgo extranjerizante que no tiene sentido en un texto castellano.

Por ello, dado el corto número de los *praenomina* latinos, quizá no esté fuera de lugar ofrecer aquí la lista completa de los mismos con su transcripción:

A. = <i>Aulus</i> : <i>Aulo</i>	M'. = <i>Manius</i> : <i>Manio</i>
Ap. □ <i>Appius</i> : <i>Apio</i>	N. □ <i>Numerius</i> : <i>Numerio</i>
C. □ <i>Gaius</i> : <i>Gayo</i>	P. □ <i>Publius</i> : <i>Publio</i>
Cn. = <i>Gnaeus</i> : <i>Gneo</i>	Q. = <i>Quintus</i> : <i>Quinto</i>
D. = <i>Decimus</i> : <i>Décimo</i>	Ser. = <i>Seruius</i> : <i>Servio</i>
K. □ <i>Kaeso / Caeso</i> : <i>Cesón</i>	Sex. = <i>Sextus</i> : <i>Sexto</i>
L. = <i>Lucius</i> : <i>Lucio</i>	S. o Sp. = <i>Spurius</i> : <i>Espurio</i>
Mam. = <i>Mamercus</i> : <i>Mamerco</i>	T. = <i>Titus</i> : <i>Tito</i>
M. = <i>Marcus</i> : <i>Marco</i>	Ti. = <i>Tiberius</i> : <i>Tiberio</i>

2. Transcripción de los nombres de los autores latinos.

Sin duda la razón que más influyó en la redacción de este trabajo por nuestra parte fue la frecuencia enorme con que hemos encontrado, en trabajos y libros escritos o traducidos al español, sorprendentes y desagradables grafías para referirse a los escritores latinos, que van desde el nombre en su forma ori-

24 Así lo hace, con criterio digno de elogio, S. MARINER o.c. en n.

ginal, cosa inadmisibile en especial para aquellos casos en que se tiene larga tradición de la forma castellanizada (*César, Cicerón, Horacio, Ovidio, Plauto, Terencio*, etc.), hasta la castellanización de todos los nombres, pero de forma incongruente en muchos casos (*Ennio, Remmio Palaemón / Remio Palaemón / Remmius Palaemón, Stacio, Verrio Flacco*, etc.). Ninguna de las dos soluciones es adecuada, como tampoco la intermedia, esto es, unos nombres en castellano y otros en latín, si bien es preferible a cualquiera de las otras dos.

Por ello, ofrecemos, para concluir, una lista de algunos autores importantes tal como pensamos que se deben escribir en un texto español. Con ello esperamos cubrir al mismo tiempo la necesidad de proporcionar una selección de nombres transcritos según las normas formuladas en este trabajo con el fin de que puedan servir de ejemplo práctico:

Accius, L. = *Lucio Acio*

Afranius, L. = *Lucio Afranio*

Albinouanus Pedo, C. = *Gayo Albinovano Pedón*

Ammianus Marcellinus = *Amiano Marcelino*

Andronicus, L. = *Livio Andronico*

Caelius Apicius = *Celio Apicio*

Apuleius, L. = *Lucio Apuleyo*

Asconius Pedianus, Q. = *Quinto Asconio Pediano*

Quinctius Atta, T. = *Tito Quincio Ata*

Magnus Ausonius, D. = *Décimo Magno Ausonio*

Furius Bibaculus, M. = *Marco Furio Bibáculo*

Caecilius Statius = *Cecilio Estacio*

Iulius Caesar, C. = *Gayo Julio César*

Iulius Caesar Strabo, C. = *Gayo Julio César Estrabón*

Calpurnius Siculus = *Calpurnio Sículo*

Licinius Caluus, C. = *Gayo Licinio Calvo*

Iulius Capitolinus = *Julio Capitolino*

Porcius Cato, M. = *Marco Porcio Catón*

Valerius Catullus, C. ■ *Gayo Valerio Catulo*
Flavius Sosipater Charisius = *Flavio Sosípatro Carisio*
Tullius Cicero, M. = *Marco Tulio Cicerón*
Claudius Claudianus = *Claudio Claudiano*
Iunius Moderatus Columella, L. = *Lucio Junio Moderato*
Columela
Cornificius, Q. = *Quinto Cornificio*
Curtius Rufus, Q. = *Quinto Curcio Rufo*

Aelius Donatus = *Elio Donato*
Claudius Donatus, Ti. = *Tiberio Claudio Donato*

Ennius, Q. = *Quinto Enio*
Eutropius = *Eutropio*

Pompeius Festus, Sex. = *Sexto Pompeyo Festo*
Annaeus Florus, L. = *Lucio Aneo Floro*
Iulius Frontinus, Sex. = *Sexto Julio Frontino*

Gellius, A. = *Aulo Gelio*

Helvius Cinna, C. = *Gayo Helvio Cina*
Cassius Hemina, L. = *Lucio Casio Hemina*
Hirtius, A. ■ *Aulo Hircio*
Horatius Flaccus, Q. = *Quinto Horacio Flaco*
Iulius Hyginus, C. = *Gayo Julio Higino*

Iunius Iuuenalis, D. = *Décimo Junio Juvenal*

Laberius, D. = *Décimo Laberio*
Liuius, T. = *Tito Livio*
Lucilius, C. = *Gayo Lucilio*
Lucretius Carus, T. = *Tito Lucrecio Caro*
Lutatius Catulus, Q. = *Quinto Lutacio Cátulo*

Aurelius Ambrosius Macrobius = *Aurelio Ambrosio Macro-*
bio

Manilius, M. = Marco Manilio
Valerius Martialis, M. ■ Marco Valerio Marcial
Pomponius Mela = Pomponio Mela

Naeuius, Cn. = Gneo Nevio
Cornelius Nepos ■ Cornelio Nepote
Nonius Marcellus = Nonio Marcelo
Ouidius Naso, P. ■ Publio Ovidio Nasón

Pacuvius, M. = Marco Pacuvio
Persius Flaccus, A. = Aulo Persio Flaco
Petronius Arbiter = Petronio Árbitro
Phaedrus = Fedro
Maccius Plautus, T. = Tito Macio Plauto
Plinius Secundus, C. = Gayo Plinio Secundo (el Viejo)²⁵
Plinius Caecilius Secundus, C. = Gayo Plinio Cecilio Secundo (el Joven)
Pomponius Porphyrio = Pomponio Porfirión
Valerius Probus, M. = Marco Valerio Probo
Propertius, Sex. = Sexto Propercio
Publius Syrus = Publilio Siro

Claudius Quadrigarius, Q. = Quinto Claudio Cuadrigario
Fabius Quintilianus, M. = Marco Fabio Quintiliano

Remmius Palaemon, Q. = Quinto Remio Palemón

Sallustius Crispus, C. = Gayo Salustio Crispo
Terentius Scaurus = Terencio Escauro
Annaeus Seneca, M. = Marco Aneo Séneca (el Padre, el Viejo, el Rétor)
Annaeus Seneca, L. = Lucio Anea Séneca (el Filósofo)
Seruius = Servio

²⁵ No estimamos oportuno *Secundus* > *Segundo*, según la evolución normal del adjetivo, como tampoco *Moderatus* > *Moderado*, cf. *Donatus* > *Donato*, *Fortunatus* > *Fortunato*, etc.

Silius Italicus, C. = *Gayo Silio Itálico*
Papinius Statius, P. = *Publio Papinio Estacio*
Suetonius Tranquillus, C. = *Gayo Suetonio Tranquilo*

Cornelius Tacitus, C. = *Gayo Cornelio Tácito*
Terentius Afer, P. = *Publio Terencio Afro*
Terentianus Maurus ■ *Terenciano Mauro*
Albius Tibullus = *Albio Tibulo*
Turpilius, Sex. = *Sexto Turpilio*

Valerius Flaccus, C. = *Gayo Valerio Flaco*
Valerius Maximus, M. = *Marco Valerio Máximo*
Varius Rufus, L. = *Lucio Vario Rufo*
Terentius Varro Reatinus, M. = *Marco Terencio Varrón (de Reate)*
Terentius Varro Atacinus, P. = *Publio Terencio Varrón (de Átace)*
Velius Longus ■ *Velio Longo*
Velleius Paternulus, C. ■ *Gayo Veleyo Patérculo*
Vergilius Maro, P. = *Publio Virgilio Marón*
Verrius Flaccus, M. = *Marco Verrio Flaco*
Vitruvius Pollio, M. = *Marco Vitrubio Polión*²⁶
Volcatius Sedigitus = *Volcacio Sedígito*
Flavius Vopiscus = *Flavio Vopisco*

ANDRES POCIÑA

²⁶ En realidad debería ser *Vitruvio*, como *Vesuvio* = *Vesuuius* y no *Vesubio*.

† MARCEL DURRY (9-IX-1895 - 23-I-1978)

Si últimamente esta revista no se esmeraba tanto como en otros tiempos por registrar las dolorosas pérdidas de las Humanidades honrando así a sus cultivadores distinguidos en la hora del fallecimiento, quizás hubiera en ello, aparte de otras razones, un inconsciente prurito de no entristecer más a nuestra animosa juventud con el interminable desfile de nuestros predecesores. Pero, si el hecho luctuoso produce dolor, también puede y debe ser ocasión para examen de nobles actividades, veredicto sobre ellas e intento de imitación en quienes, desde muy abajo, preparamos ya nuestros caminos paralelos.

Y si el difunto, como en este caso, es un buen amigo de España y de los españoles, que tantas veces nos visitó y tanto nos ayudó en nuestras empresas, y además un hombre de bien, un verdadero liberal y un perfecto caballero en su trato, no debería faltar aquí el breve recuerdo. Vamos a ello.

Marcel Durry nació en Tavey (Haute-Saône), entre los Vosgos, Lorena, el Franco Condado y la Borgoña propiamente dicha. En el corazón de Europa, como quien dice. Por eso fue, luego lo veremos, tan profundamente europeo. No sólo en sus viajes y actividades internacionales, sino también en sus sufrimientos. Hijo de un profesor del Liceo "Henri IV", en que estudió con brillo, a los diecinueve años ya lo tenemos, con un profundo sentido del deber patriótico, alistado como "poilu" voluntario en las sufridas tropas de 1914. Y no mucho después,

prisionero e internado en Alemania hasta el fin de la guerra. Buena escuela de hombría.

Después viene la "École Normale Supérieure", la dedicación a las Humanidades y más concretamente al latín, la agregación en Letras, un período de formación en la "École Française de Rome", el magisterio inolvidable del gran Carcopino y su boda con Marie-Jeanne Walter, profesora luego de la Sorbona, distinguidísima en el campo de las Humanidades francesas y de la Pedagogía del idioma.

Pero el feliz período de entreguerras no va a durar mucho: cuando, después de publicar su magnífica tesis sobre *Les cohortes prétoriennes*, que dio lugar luego al artículo *Pretoriae cohortes* de la *Real-Encyclopädie*, llega mercedamente a la Sorbona, después de haber profesado en el Liceo de Amiens y en las Universidades de Grenoble y Caen, estamos ya en 1941, es decir, con los alemanes en Francia. No iban a faltar, pues, problemas: la destitución, el paso a Córcega y luego a Argelia. En este país entonces francés, por el que siempre sintió predilección desde los años juveniles en que había publicado los monumentos epigráficos de Cherchell, Durry, incorporado al movimiento gaulista en íntima colaboración con René Capitant, fue profesor de la Universidad de Argel y Director de la Enseñanza Superior en aquella época llena de azares. Luego volvió a París y a la Sorbona y continuaron los logros y éxitos: miembro del Consejo Superior de Educación Nacional, comendador de la Legión de Honor, Decano de su Facultad desde 1964, autor de obras perfectas como las ediciones del libro X de las *Cartas* de Plinio el Joven y el *Panegírico de Trajano*, la muy alabada, y con justicia, de la *Laudatio de Turia* y muchos y muy buenos artículos de revistas. En 1969, la *Revue des Études Latines*, que él dirigía como administrador de la "Société des Études Latines", a que consagró con generosidad muchas horas de su fecunda vida, publicó, como tomo XLVII bis, unos *Mélanges Marcel Durry* en cuya *Tabula gratulatoria* tuvo el honor de figurar. Allí nos podemos formar una buena idea de los distintos campos de interés en que la actividad humanística de Durry se movió: el

apartado que contiene trabajos de sus colegas relativos a *La femme et la famille* se inicia con varios artículos al respecto del propio homenajeado, entre ellos el bien conocido *Le mariage des filles impubères dans la Rome antique*; el titulado *La guerre et les guerriers* empieza con su *Juvénal et les prétoriens*; al apartado *La société et le monde romain* precede su *Réhabilitation des "funerariae"*; el último capítulo, en fin, contiene un trozo de la edición del *Panegírico* en que Trajano es juzgado de manera severísima.

Ahora bien, no es humanista completo el que egoístamente reserva para sí estos goces del espíritu negándose al mundo que le rodea. Marcel Durry fue pródigo de su tiempo para bien de quienes gozamos de su consejo y apoyo. Se desvivió por las relaciones culturales francoalemanas, dando así una hermosa prueba de la amplitud de sus miras humanas; trabajó activamente en el Comité Internacional del *Thesaurus Linguae Latinae* y en el de la benemérita "Fondation Hardt" ginebrina; y, esto es lo que he podido comprobar más de cerca, fue durante muchos años firme puntal de la F.I.E.C., organizadora de los Congresos Internacionales de Estudios Clásicos. Con él entré en Filadelfia a formar parte del "Bureau" de la Federación; con él como Presidente cesamos ambos en el Congreso de Madrid después de haber tomado parte en el de Bonn. Y conservo el mejor recuerdo de él en aquella época. Especialmente a lo largo de 1974, cuando la enfermedad de Franco y la reacción internacional frente a las penas de muerte hacían dudar seriamente de la viabilidad de la reunión madrileña en que tanta ilusión habíamos puesto algunos. Pero Durry nunca nos decepcionó. Sabía separar perfectamente, con clara visión de humanista, sus ideas personales de la necesidad de convivir con los demás hombres en una esperanzadora tarea común; y siempre tuvo los más exquisitos rasgos y palabras para nuestras dificultades.

Algo parecido debió de ocurrir en su Decanato. Marcel Durry vivió el mayo francés de 1968 y, antes y después, los infinitos barullos, tumultos y disensiones de una Universidad elefantiaca que poco después iba con acierto a dividirse en varias uni-

dades menos conflictivas. Sin duda, pues no solía hablar de ello, sufrió ingraticudes, desacatos, todas las amarguras que la edad trae consigo en estos tiempos que no respetan la virtud ni el saber. Pero salió de la prueba incólume, sereno, sonriente, como el verdadero señor que era. Y vivió casi diez años más en el goce de una labor y de un prestigio extraordinarios.

Nuestro colega André Mandouze, que dedicó una sentida necrología al profesor Marcel Durry en *Le Monde* del 28 de enero de este año, me ha "pisado" una idea que en tiempos tuve al contemplar la fotografía que abre los *Mélanges* mencionados. No importa, lo diré, pues aquí no se trata de lucirse, sino de honrar al amigo. Ése es el Durry de quien me gustará acordarme. Con su gesto un poco campesino, la cara surcada por las cazurras arrugas del que ha visto y vivido mucho; pero con la sonrisa abierta del *homo bonus*. Y el teléfono, esa plaga de nuestra civilización, en su mano. Hablando a los demás, escuchando a los demás, soportando a los demás con cortesía. En paz descanse.

M. F. G.

UN PROYECTO INTERNACIONAL DE COLABORACION CIENTÍFICA

Se trata de un ambicioso programa de colaboración internacional (*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, con las siglas LIMC) que pretende recoger en dos series paralelas de volúmenes (texto y láminas) el rico tesoro documental de la Mitología clásica según nos lo ha legado la propia Antigüedad a través de sus imágenes figuradas. La idea originaria en torno a este proyecto surgió hace ya varios años en el transcurso de una mesa redonda celebrada en París. Pero hasta mayo de 1972 —y esta vez fue en los locales idílicos de la fundación Hardt de Ginebra— no tomó la empresa cuerpo definitivo. Reuniones posteriores (Augst en 1973, París en 1974 y 75) han acabado por perfilar el contenido del complejo programa. Nuevos países de todo el mundo se van adhiriendo paulatinamente al proyecto que ve, año tras año, incrementar una colaboración fecunda entre especialistas de los más diversos campos de la Arqueología. Pueden ya contarse hoy en 33 los países y en más de 120 los autores que participan en la redacción del primer volumen del *Lexicon*, cuya aparición está prevista para los inicios del año 1980.

El proyecto del LIMC está respaldado por la Unión Académica Internacional y por los principales Centros de Investigación de aquellos países que le prestan su colaboración científica y financiera. Actúa como Secretaria General del programa la profesora L. Kahil. Una redacción central con sede en

Basilea coordina la realización concreta. En relación directa con este centro, los países colaboradores vienen elaborando desde hace unos años la catalogación de sus principales fondos arqueológicos relacionados con la iconografía clásica. Mosaicos, pinturas, gemas, vasos, monedas, estatuaria, etc. van de esta manera constituyendo el fondo de un impresionante banco de datos y siendo seguidamente clasificados y distribuidos por el citado centro suizo. A su vez, un comité asesor constituido por reconocidos especialistas en cada uno de los campos concretos de la ciencia arqueológica pone a disposición de los investigadores sus conocimientos específicos a la hora de precisar con exactitud las características arqueológicas de tal o cual documento iconográfico.

El diccionario, que editará en diez volúmenes de gran formato, e indistintamente en cuatro idiomas — francés, alemán, inglés e italiano — la Artemis Verlag de Zurich, posee un carácter esencialmente iconográfico. Es decir, se ocupa de la Mitología tan sólo en tanto que representada plásticamente. Tendrán, pues, cabida en el *Lexicon* todos aquellos personajes míticos (incluidas personificaciones y alegorías) que se documenten en representaciones de los mundos griego, etrusco y romano. Con relación al problemático y polémico campo de las culturas periféricas se ha optado por incluir tan sólo aquellas divinidades o héroes que sean una adaptación o un calco muy directo de los modelos grecorromanos, así como, por el contrario, las representaciones “orientales” o locales adoptadas e integradas en el mundo clásico. Se pretende ofrecer, en definitiva, al estudioso y al amante del pasado todo ese tesoro documental de la Mitología clásica de una forma razonada y bajo la luz enriquecedora de la moderna crítica arqueológica. La obra se destina no sólo al mundo de los especialistas — arqueólogos, filólogos o historiadores —, sino de una manera general a todos aquellos que se interesan por el campo de las Humanidades clásicas.

Para ello constará cada artículo de una breve introducción sobre la historia del mito, a la que seguirá la bibliografía concre-

ta sobre el personaje. El grueso documental del volumen del texto lo constituye un catálogo que pretende ser lo más amplio posible. En él se recogerá de manera sistemática, en orden cronológico y por tipos o variantes figurativas, la fijación iconográfica del mito. Cierra, por último, cada artículo un comentario razonado sobre el personaje. Se buscará conjugar aquí las aportaciones de la figuración con el entorno sociocultural y religioso en que se desarrolló el mito. Su campo de interés pretende de este modo ser muy amplio.

España se ha incorporado desde el año 1973 a las labores del *Lexicon* asistiendo a las reuniones que periódicamente convoca el Comité Científico Internacional. El C.S.I.C., que contribuye anualmente al fondo financiero internacional, ha designado un Comité presidido por el Prof. Dr. M. Almagro Basch y dirigido técnicamente por el Dr. R. Olmos Romera. Es su cometido el hacer viable y coordinar la colaboración española. Forman parte también del Comité diversos profesores e investigadores de los campos de la Filología, de la Arqueología y de la Historia antigua. Tiene su sede en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Hasta el presente año se ha realizado parcialmente la catalogación de los fondos iconográficos de algunos de los Museos más ricos en materiales clásicos (Arqueológico Nacional, Prado, Mérida, Sevilla e Itálica). Asimismo investigadores españoles colaboran actualmente en la redacción de artículos del primer volumen.

El Comité español ha asumido también provisionalmente la elaboración de muchos artículos para sucesivos volúmenes del LIMC. Una colaboración en este proyecto por parte de los investigadores y especialistas interesados en el campo de la iconografía clásica creemos que puede ser muy beneficiosa en el futuro. A ella quiere el Comité español invitarles. Tal vez de una colaboración conjunta podría surgir un día la elaboración paralela de un repertorio iconográfico del mundo clásico en la Península Ibérica. Aquí tendrían cabida los aún problemáticos aspectos de las culturas prerromanas hispánicas, cuyas raíces, que parecen constituir una abigarrada trama de elementos he-

terogéneos, parecen en gran parte encontrarse en las llamadas civilizaciones del Próximo Oriente y en la griega. De este modo el conocimiento de la España antigua podría verse un día enriquecido bajo la nueva luz que aportara este factor, trascendental y decisivo, de la iconografía clásica.

L. J. BALMASEDA — R. OLMOS

Museo Arqueológico Nacional

SOBRE DIDACTICA DE LAS LENGUAS CLASICAS

Hace años que en los países de la Comunidad Económica Europea existe una honda preocupación por la Didáctica de las lenguas clásicas; fue en 1963 cuando tuvo lugar en Gante un importantísimo “Colloque pour l'étude des problèmes de la didactique du grec et du latin dans les pays de la Communauté Européenne”, en que destacan trabajos de Ferrarino, Gerlo, Fohalle, etc. Con anterioridad a esa fecha se había creado en la Universidad de Gante un *Seminarium ad propriam linguas classicas docendi rationem explorandam*, bajo cuyos auspicios se empezó la publicación de la revista *Didactica classica Gandensia*, así como *Documentatio didactica classica*, de la que trataremos más adelante.

Además, cada tres años se celebra un congreso sobre Didáctica, al que asisten participantes de países con gran tradición clásica; el último celebrado, el sexto, tuvo lugar en la ciudad de Innsbruck en septiembre de 1975.

La publicación de los trabajos presentados a estos congresos se hace en *Didactica classica Gandensia*; así, los números 12-13 recogen los del quinto congreso, del año 1973, entre los que sobresalen *La lecture thématique*, de M. Pinnoy; *La taxonomie des objectifs pour la discipline de latin*, de A. de Block, A. Louwyck, L. Martens y C. Brusselmans-Dehairs; y *Möglichkeiten der Sprachreflexion bei der Lektüre von Texten*, de W. Heilmann.

También en estos Congresos se realizan grupos de discusión sobre temas más concretos y prácticos.

En cuanto a *Documentatio didactica classica*, el contenido es bastante complejo, ya que la Didáctica es entendida en su acepción más amplia: así, por ejemplo, aparecen mencionadas las ediciones críticas y comentadas a cualquier nivel; las obras de Didáctica en sentido estricto están al final de cada número, sobresaliendo por su novedad las relaciones de discos, filminas, películas, etc.

Si algún defecto cabe señalar a esta benemérita publicación es, a mi parecer, el de no incluir reseñas breves sobre el contenido de los artículos allí citados, al modo de *L'Année Philologique*.

Si de Gante pasamos a Lieja, salta a la vista la misma preocupación, que ha dado esperanzadores frutos con las publicaciones del L.A.S.L.A. ("Laboratoire pour l'Analyse Statistique des Langues Anciennes").

En esta última ciudad apareció en 1971 un libro verdaderamente importante en el ámbito de la Didáctica del latín, al que vamos a dedicar un comentario más detenido; se trata de *Le latin en question* de G. Pire. Nadie mejor que este autor, licenciado en Filología Clásica y Doctor en Ciencias pedagógicas, con una larga experiencia en "tests" sobre didáctica del latín, para tratar en profundidad toda la problemática de la enseñanza de este idioma. Empieza la obra con el candente tema de la justificación de las lenguas clásicas en el momento actual; el problema no es de hoy, sino de siglos atrás, casi a la terminación del movimiento que se caracteriza precisamente por el entusiasmo y la vuelta al mundo clásico: el Renacimiento. Que los vaivenes de las lenguas clásicas en los planes de estudios están relacionados con los cambios en la política de los países

occidentales, es un hecho detectable¹; como también lo es el que, en el seno de la sociedad tecnológica, el problema se ha agudizado al exigirse de cada enseñanza una utilidad palpable y pretenderse que las lenguas clásicas no la tienen. La oposición apenas ha razonado la crítica, limitándose a exponer el hecho de que, después de varios años de estudio, el alumno no adquiere un dominio, siquiera relativo, de estos idiomas; tampoco ha avanzado en el sentido de afirmar que, aun en el caso de que se llegase a ese dominio, seguirían siendo inútiles.

En esta perspectiva, G. Pire trata de justificar el estudio del latín y del griego tras una exposición de críticas y defensas, que van desde Montaigne y Locke hasta las expuestas en el citado Coloquio de la Comunidad Europea.

Por parte de los defensores de la enseñanza de las lenguas clásicas hay unanimidad en afirmar que se han enseñado mal, que hay muchos defectos en la Didáctica de estas lenguas y que la actual crisis en parte se debe a razones de este tipo; pero no se está de acuerdo al señalar las razones positivas de la justificación, que van desde el desprecio a los que ignoran estas lenguas hasta la conjunción razonada de varios argumentos que sólo en conjunto cumplen esa finalidad.

Algunas de las razones de Pire me parecen algo idealistas, como la de que sirven de lazo de unión entre los pueblos (cf. pág. 43) o la de que llevan a una mejor comprensión entre los hombres (cf. pág. 52) o, finalmente, la de que ayudan a la juventud a hacerse una concepción más justa y más noble del trabajo.

También, por supuesto, se basa en los argumentos tradicionales, como el de que mejoran el dominio de la lengua materna y permiten descubrir las aptitudes y cultivarlas, siendo una escuela de razonamiento, de Lógica y de comprensión y expresión del pensamiento.

Los capítulos siguientes constituyen un verdadero tratado moderno de Didáctica del latín y es aquí donde está la parte

¹ Cf. F. SANZ FRANCO *Las lenguas clásicas y los planes de estudios españoles*, en *Est. Cl.* XV 1971, 235 - 247.

más aprovechable para los profesores de lenguas clásicas, ya que Pire razona a base de sus excelentes conocimientos de Psicología y Pedagogía. Tras demostrar que el estudio del latín no exige ni conocimientos ni aptitudes excepcionales, el autor se apoya en los trabajos de Piaget, sobre el desarrollo del pensamiento formal, para subrayar la importancia del estudio del latín, que permite al preadolescente pasar del pensamiento concreto al pensamiento formal, acceder al pensamiento hipotético-deductivo y elevarse a la lógica combinatoria; en este sentido lo ideal sería empezar el estudio del latín hacia los 12 años, pues es en esa edad cuando se está desarrollando la formalización, así como las nociones de tiempo, lugar y espacio.

El capítulo III, titulado *A la búsqueda de un método*, propone el llamado "método inductivo" que, aunque empleado ya antes, estaba casi olvidado; consiste en el descubrimiento de los datos de la Morfología y de la Sintaxis a partir de los textos: baste señalar que, aún hoy, en nuestro país se dedican muchos días de clase a la enseñanza de las declinaciones y conjugaciones, independientemente de los textos. Las ventajas que Pire asigna a este método son muchas:

- 1) Hace reflexionar más a los alumnos.
- 2) Pone fin a la pasividad que caracteriza la enseñanza tradicional.
- 3) La actividad que suscita entre los alumnos permite una mayor observación de los mismos.
- 4) Los conocimientos adquiridos por el descubrimiento que implica la inducción se retienen mejor que los simplemente transmitidos.
- 5) La participación de los alumnos engendra un clima de clase más propicio, llegando a formar un grupo de trabajo.

El capítulo IV trata de la elección de autores y textos, que ha estado a veces sometida a consideraciones extracientíficas; también en este punto son muy interesantes las observaciones de Pire (cf. págs. 262-3), entre las que destacamos:

- 1) Tener en cuenta la psicología de los alumnos y sus intereses.
- 2) Acomodar los textos a las edades: a los más jóvenes les gustan los hechos de civilización (costumbres, vestidos, ejército, etc.), las aventuras, etc.; los mayores prefieren análisis psicológicos, cuestiones morales, etc.
- 3) Los intereses fluctúan y es necesario cambiar el centro de interés y no anquilosarse.

El capítulo V está dedicado a los tradicionales ejercicios de traducción, retroversión y conversación. En el primero contrapone Pire las teorías opuestas de M. J. Perret, que defiende ir prescindiendo lo más posible del análisis en beneficio de la intuición, y la de M. A. Clause, que, al contrario, prefiere ir prescindiendo progresivamente de la intuición impulsiva primitiva en beneficio de un análisis cada vez más rápido. Pire se adscribe incondicionalmente a la segunda.

La retroversión es defendida como medio y no como fin: así constituye un ejercicio de extraordinarios resultados.

En cuanto a la conversación, no es partidario Pire de enseñar el latín como si tuviese que ser hablado, pero sí de utilizar frases cortas a la entrada o salida de clase que pueden ir ayudando a los alumnos a grabar mejor algunas formas gramaticales y algunas construcciones sintácticas. Algunos profesores de la Sorbona, como M. U. Nicollet y M. F. Sebastianoff, han defendido la enseñanza del latín a base de la conversación, pero G. Pire es tajante: *Nous maintenons notre opinion: dans les circonstances présentes et au stade de l'apprentissage des rudiments, la conversation latine ne peut être qu'un procédé accessoire* (pág. 331).

El último capítulo tiene tres partes. La primera trata sobre la observación continua: tarea constante del profesor debe ser el conocer a sus alumnos; en la observación tienen que participar todos los profesores y su campo es muy amplio; observaciones de tipo médico, de tipo intelectual (percepción, atención, memoria, imágenes, ideas, conceptos, juicio, razonamiento, in-

tereses y aptitudes diversas, conocimientos), observaciones relativas a la vida afectiva y al carácter y, por último, las relacionadas con la vida social y el ambiente familiar.

La segunda parte versa sobre la "docimología" y la evaluación continua. La "docimología" es la ciencia de los exámenes, de su construcción, administración, corrección, notación y explotación de las notas.

Es muy interesante el método propuesto para hacer la equivalencia de una determinada nota, al compararla con otra, o bien de la misma disciplina o de otras diferentes; se pretende con esto llegar a una estandarización de las calificaciones, ya que una misma nota puede tener muy distinto valor según se trate de un profesor duro o de manga ancha.

Finalmente ofrece el autor algunas consideraciones sobre la formación de los futuros profesores de las lenguas antiguas, destacando, sobre todo, la necesidad de una formación psicopedagógica más amplia y más profunda.

En resumen, considero que el libro de G. Pire es de lectura obligada para todos los profesores de lenguas clásicas, porque es incalculable la cantidad de ideas, de alusiones, de sugerencias que pueden ayudar a mejorar la enseñanza del latín y del griego en nuestro país.

FRANCISCO CALERO

LA "BIBLIOTECA CLASICA GREDOS"

No han faltado, a lo largo de nuestro asendereado, a veces no muy lucido Humanismo, proyectos de presentación de los clásicos griegos y latinos a un público culto o semiculto en nuestra lengua. El siglo XIX presenció un gran esfuerzo, muy desigual, el de la "Biblioteca Clásica", que, en el plano todo lo modesto que se quiera, cumplió su función. Cuando hace años me propuse ahondar algo en el trasfondo helénico, muy indirecto e inseguro, pero evidente de muchas obras o pasajes del gran Gabriel Miró, fui a parar, gracias a la gentileza de su hija, a los manoseados volúmenes de aquella colección, sin textos originales, que nuestro admirado novelista manejó mucho y con fruto. Y así podríamos citar infinidad de ejemplos el día en que al fin contemos con la Historia de nuestros estudios clásicos que ya tanta falta va haciendo.

La editorial Hernando, que había sido en tiempos la promotora de esta útil colección, salió de la guerra civil, en que había tenido la desgracia de estar situada en la calle Ferraz, muy averiada en todos los sentidos. El inolvidable D. José Vallejo intentó luego, de acuerdo con ellos, continuar la labor, aunque con menos fuerzas e intensidad. Algo bueno salió de allí — el Homero del magnífico traductor D. Daniel Ruiz Bueno, el Sófocles de Benavente, creo que algunas cosas latinas de Marín y Pariente, pues estoy intencionadamente escribiendo de memoria —, pero parece que la empresa debe darse por definitiva-

mente liquidada. Luego han surgido muchos meritorios empeños — el último, muy estimable, de la Editora Nacional —, pero ninguno, creo, que se haya propuesto de salida una meta amplia.

Con este noble deseo de transmitir a los españoles las obras maestras de los antiguos se cruzó siempre el más ambicioso de hacerlo en ediciones bilingües. En ello se contaba con el buen precedente de las florecientes colecciones de Budé y Loeb. Y ya desde los años veinte fue un gran acierto de Cambó y de sus consejeros el iniciar la *Bernat Metge*, abundantísima en volúmenes, magnífica en presentación, llena de altibajos en surealización científica, pésima en distribución y propaganda, que aún hoy continúa en marcha y sea por muchos años. No hay que regatearle elogios. Si bien es cierto que muchos de sus suscriptores parece que han sido o son personas menos interesadas en el griego y el latín que en la cultura catalana de que la colección es precioso exponente, tanto mejor para ese pueblo admirable en su patriotismo como en muchas otras cosas. Y si al principio era evidente el modelo de la Budé, peores maestros pudieron haberse buscado.

Madrid, entre tanto, continuaba entregada a la frivolidad de costumbre. Hacia 1930, Pabón y el P. Errandonea iniciaron tímidamente un ensayo, el de la Editorial Voluntad, prometedora, pero que quedó en casi nada. Vino luego la guerra, y la postguerra, y con ella los años maduros y más fecundos de Mariano Bassols, hombre que pasó por la vida sin hacer mucho ruido y dejando tras de sí un montón de cosas positivas en nuestra esfera. El solo fue el creador y promotor infatigable de otra bilingüe, la de *Alma Mater*, llamada Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos y en que muchos tuvimos el honor de colaborar. Salieron algo así como cuarenta o cincuenta tomos, casi todos ellos francamente buenos en cuanto a contenido, perfectos en forma externa, un poco lentos por lo que toca al ritmo de impresión y publicación. Pero la cosa estaba en marcha. Aunque tal vez también en este caso se pecó por defecto en cuanto a propaganda y difusión. Por otra parte, según

parece, la benemérita empresa privada fue encontrando que la tarea era superior a sus fuerzas. Y entonces intervine yo, pídóneseme el agresivo pronombre. Pero es que no voy a jactarme, sino a entonar un *mea culpa*. Yo fui quien, a instancias de Bassols y formando parte entonces de la Comisión de Publicaciones del C.S.I.C., que todavía publicaba algo, convencí a Angel González Alvarez — lo cual no fue difícil, pues nuestro colega, añorado Secretario General del Consejo, sentía también el Humanismo por dentro — para que gestionara la compra de la colección entera, el almacén nutridísimo, lo mucho que andaba en capillas por distintos locales de Barcelona, el material que estaba en prensa, absolutamente todo. Se pagaron a los propietarios creo que cuatro o cinco millones, cifra ridícula incluso para entonces; Bassols, dando un ejemplo más de su elegancia, se declaró al margen para lo sucesivo; se creó un Comité ... en fin, para abreviar, allí, ojalá nos equivoquemos, murió Alma Mater. Un ejemplo más de la ineptitud oficial española cuando se trata no de gastar dinero, que eso siempre lo hacemos bien y abundantemente, sino de ganarlo.

Y, en fin, aquí entra Gredos. La Gredos de mis amigos íntimos: Calonge, Hipólito, Valentín, Oliveira ... ¿Me permitís un cariñoso recuerdo de Severiano Carmona? Ese milagro editorial. De la nada a una posición firmísima — hablo de prestigio, no de dinero — en el campo de las Humanidades españolas. Todo ello elaborado a brazo, con tesón, con abnegación, con humildad, con visión amplia. Sabiendo cuándo toca ganar y cuándo toca perder. Haciendo que cada autor y cada lector sea un amigo. En fin, siendo la inimitable Editorial Gredos.

Ahora han decidido coronar su gran obra anterior en nuestro campo — ediciones comentadas, antologías, libros de texto — con una gran colección de traducciones de autores griegos y latinos. Renunciando, con acierto a mi entender, a la quimera de las bilingües. La imprenta de los textos en lenguas clásicas resulta carísima; el público de nuestro país o de las naciones americanas no los aprecia demasiado. Por otra parte, en lo que toca a los autores, el trabajo puede ser de primerísima

categoría, y entonces, realmente, para eso está la Teubner, deseosísima de colaboradores, o no, y eso sería dar gato por liebre. Además, sinceramente, no veo yo que en la sociedad de consumo y desarrollo encaje muy bien el trabajo ascético de compulsión lentísima de cientos de códices; y la edición de textos o es de primera mano o resulta tiempo perdido. Insisto, pues, en que ha sido una buena idea el limitarse al texto castellano; y además el momento, desgraciadamente, es magnífico. ¿Por qué esta especie de *oxymoron*? Porque por desgracia, léase el bello alegato de Dover que va en este mismo fascículo, es muy posible que seamos, ya en todo el mundo, la última o penúltima o, todo lo más, antepenúltima generación capaz de leer, salvo casos aislados, el griego y el latín directamente, y ello hace urgente, en una especie de testamento patético, que entreguemos a los hombres del siglo XXI al menos el trasunto directo de lo que aquellas grandes figuras del pasado dijeron y que ellos quizá no vayan ya a poder leer. Auguro, pues, un gran éxito a nuestros amigos.

El ritmo inicial ha sido de “allegro con brio”, aunque con un cierto desequilibrio entre la parte griega de la colección, ya muy nutrida, y la latina, apenas incipiente. Tengo sobre mi mesa el Pseudo-Calístenes de García Gual (¡qué bien conoce nuestro amigo la novela de todos los tiempos y qué confortante es encontrarse aquí con citas de García Márquez o Mary Renault!), las *Helénicas* de Guntiñas, los libros I-II de Heródoto debidos a Schrader (muy bien, en mi profana opinión, la parte egipcia), el I de Eurípides preparado por Medina y López Férez, el Marco Aurelio de Ramón Bach, el Esopo y Babrio de Bádenas y López Facal. Y, naturalmente, el tomo I de mi *Antología Palatina*. Parece que inmediatamente aparecerán los *Himnos homéricos*, Apuleyo, Petronio, el II de Eurípides ... Y en un folleto que acaba de repartirse encuentro el anuncio de un verdadero montón de tomos. Excelente. Tanto más cuanto que de estas obras me ha hecho alguien el mejor elogio posible en cuanto a presentación: parecen libros ingleses.

Casi todos ellos —con mi señalada excepción— de gente

joven. Me parece muy bien. Son quienes tienen, o deberían tener, más tiempo libre. Quizás alguno de estos traductores falle un poco en cuanto a estilo castellano. Es natural. Cuanto mayores sean y más hayan leído, mejor escribirán. Posiblemente era un plato demasiado fuerte, en algún caso, la introducción erudita; pero ello se obvia con el encargo de esta parte a un autor más "consagrado", como aquí ocurre en dos casos — Esopo y Marco Aurelio — con García Gual y en otro — Heródoto — con Adrados. Estas precauciones permiten formular un vaticinio muy optimista.

Pero — privilegio de la edad — me permitiré dar algún consejo a nuestros queridos, entusiastas, desprendidos, tal vez imprudentes amigos. *Non multa, sed multum*. No sacrificuéis nunca la calidad a la velocidad. La eternidad es muy larga. Y, después de siglos de ilusionada espera de una colección así, no queráis hacerlo todo en cinco años. Porque además hay ahora mismo en las Universidades muchachos magníficos que, si lo traducís todo de un golpe, no podrán ayudaros el día de mañana. No cejéis en el buen método de las revisiones a cargo de otra persona; pero que el revisor revise de verdad. Y, si alguna vez os equivocáis y un original no tiene arreglo, renunciad alegremente a él y buscad otro traductor. Porque, aunque los de esta primera hornada sean buenos hermeneutas, no ocurre así con todos los catedráticos jóvenes, y lo dice quien ha juzgado cientos de ejercicios opositorios. Detectad cuidadosamente cualquier indicio de utilización excesiva de traducciones, por ejemplo, al francés: no vayáis a caer también vosotros en la vieja vergüenza de los *Acayenos* y las *Lesbianas*. Y — ¿me atreveré? — sed generosos en la remuneración si no queréis que, agotado este primer manantial de abnegación juvenil, se produzca una selección al revés en vuestros colaboradores. Sí, ya sé que el público no aprecia finuras, pero ... Para eso sois nada menos que Gredos.

EL NUEVO TESTAMENTO TRILINGÜE

Hay libros de vida efímera y libros que aguantan a pie firme el paso de las décadas. A estos últimos pertenece el Nuevo Testamento bilingüe del P. Bover¹, que ahora nos ofrece en edición trilingüe el eminente papirólogo J. O'Callaghan.

La Filología del Nuevo Testamento ha alcanzado en los últimos años un desarrollo insospechado. Hoy se calcula que el número de manuscritos y papiros griegos que contienen texto del Nuevo Testamento se acerca a 5.500. La valoración de un material tan extenso ya no puede ser obra de una sola persona. De ahí que una edición crítica a gran escala, como la que se está llevando a cabo en Münster, cuente con la colaboración de científicos e instituciones de varios países y con la ayuda de los ordenadores para la clasificación y estudio de los manuscritos.

La edición de Bover-O'Callaghan no se propone ser exhaustiva en cuanto a documentación; se definiría mejor como una "edición de ediciones". Pretende retener el elemento común en el que están de acuerdo los críticos y examinar el variable. Fondeando en el mar de lecturas variantes, quiere *sopesar los hechos y las teorías y deducir cuál es "por ahora" la forma de texto neotestamentario que "resulta" más probable* (pág. XXIX). El buen criterio de Bover en la selección del texto ge-

1 J. M. BOVER-J. O'CALLAGHAN *Nuevo Testamento Trilingüe*. Edición crítica. Madrid, B.A.C., 1977, 1380 págs., 3 mapas, 20 x 14 cms.

nuino está fuera de duda. Lo avalan no sólo la opinión de nuestros expertos, sino también la buena acogida que su edición tuvo en el extranjero en los años cincuenta.

Se podría objetar que la crítica neotestamentaria ha cambiado mucho desde entonces. Pero esta dificultad queda en parte subsanada por las novedades que O'Callaghan introduce. He aquí las principales: tiene en cuenta tres nuevas ediciones científicas del texto griego; incorpora los recientes hallazgos papirológicos, aunque sólo para las lecturas existentes ya en el aparato crítico de Bover y atestiguadas por otras fuentes antiguas; coteja de nuevo la *Vetus Latina* para los Evangelios según la edición de Jülicher; revisa y amplía las citas del Antiguo Testamento y los lugares paralelos.

Junto a este texto griego actualizado, se ha impreso en columna paralela la edición más reciente de la *Vulgata* con un aparato crítico reducido. Y en la mitad inferior de la página se ha reproducido la traducción literal al castellano de la octava edición de la Biblia Bover-Cantera provista de una breve anotación crítica de los profesores J. Alonso y M. Benítez.

La obra en su conjunto impresiona por el cúmulo de información suministrada en cada página, la acribía y tecnicismo de la composición. No sólo el autor y sus colaboradores, sino también la Editorial Católica, que tuvo arrestos para cometer tan delicada empresa, merecen por ello nuestra felicitación. La edición lleva el sello de un implacable rigor científico y el peso de largos años de experiencia en la lectura y evaluación de textos antiguos. Un sondeo realizado sobre un total de cuarenta versículos escogidos al azar revela un mínimo de errores.

La continuidad con Bover, cuyos criterios editoriales se respetan, aunque no se acepten del todo, acarrea ciertamente algunas limitaciones: la preponderancia concedida al consenso y autoridad de las ediciones impresas es una solución pragmática y realista, pero tiene el inconveniente de que mediatiza en exceso y a veces falsea el proceso de la transmisión textual. El no especialista tiene que fiarse del juicio del editor y el especia-

lista difícilmente puede utilizar con provecho el código de siglas y formarse un juicio propio sobre el pasaje en cuestión sin recurrir a las grandes ediciones críticas. La impresión sinóptica de las tres lenguas (griego, latín y castellano) en cada página hace que el aparato crítico griego haya perdido en claridad tipográfica con relación al antiguo de Bover. Por eso, en mi opinión, hubiera sido más práctico, y tal vez más científico, hacer una edición bilingüe en vez de trilingüe, a saber, con el texto griego y su aparato crítico más desarrollado en una página y el texto castellano con notas y lugares paralelos en la página de enfrente, puesto que la *Vulgata*, pese a su abolengo en la tradición eclesial, no tiene hoy la relevancia que tenía hace treinta años en el estudio de la Teología ni es, por lo demás, un testigo privilegiado para la restauración del texto griego.

Esta importante publicación de la B.A.C. entronca con una de las más brillantes tradiciones de nuestras Humanidades. A nuestro país le cabe el honor de haber producido el primer texto impreso del Nuevo Testamento griego en el tomo quinto de la Políglota de Alcalá. Desde los filólogos complutenses, las principales lenguas bíblicas, el hebreo y el griego, cayeron prácticamente en el olvido con el agravante de que nos hemos cerrado el acceso a las fuentes mismas del cristianismo. Hoy la Filología bíblica española vuelve a recuperar parte de esta tradición. El Nuevo Testamento Trilingüe es un buen exponente de ello.

NATALIO FERNANDEZ MARCOS

SOBRE VARIOS LIBROS DE TEMA HISPANICO

La lectura del magnífico libro de López Rueda ¹ ha producido en mí sentimientos encontrados: por un lado, de hondo reconocimiento al autor por la cantidad de datos recogidos y la maestría de la exposición, que hacen que su estudio sea de consulta indispensable para cuantos se ocupen de nuestro agitado siglo XVI; por otro, de profunda pesadumbre por la evidente pobreza de nuestro alicorto helenismo. Mala cosa es que ya entonces se tuvieran que escribir alegatos *pro adserenda Hispanorum eruditione*; la verdad se impone por sí misma, sin necesidad de que libros como la benemérita *Ciencia española* prueben lo contrario de lo que pretenden. El tema es apasionante precisamente por ese angustioso querer y no poder de nuestro helenismo: se trata de un drama nacional en el que faltan protagonistas y sobran comparsas.

Al reconstruir con apasionado celo el desvencijado edificio del Humanismo español, López Rueda ha estructurado su libro en seis partes: la primera estudia la enseñanza del griego en las Universidades de Alcalá, Salamanca, Valladolid, Valencia, Zaragoza y Barcelona, integrándose en ella biografías de los principales humanistas. A los frutos que dio el helenismo español van dedicadas la segunda parte (una exhaustiva exposición de las doctrinas gramaticales), la tercera (los nada revo-

1 J. LÓPEZ RUEDA *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, C.S.I.C., 1973, 464 págs.

lucionarios métodos de enseñanza), la quinta (los logros, más bien pequeños, en crítica textual) y la sexta (ediciones, la mayoría pobrísimas, y traducciones; quizá se debería haber destacado más la importancia de alguna de estas traducciones para las obras romances, como la de las *Etiópicas* por Fernando de Mena). La cuarta parte, un tanto descabalada a mi juicio, está consagrada a los estudios de griego de la Compañía de Jesús. Resulta imposible en una reseña dar cuenta de todas las cuestiones tratadas en este libro, escrito en prosa jugosa y amena. Me ceñiré, por tanto, a discutir un punto que me parece fundamental y al que creo se debería haber dedicado más atención.

López Rueda (págs 411 ss.) achaca las causas de la decadencia del griego en España a diversos factores: al desprecio en que se hallaban los estudios helénicos, traducido en la escasa remuneración a los profesores, y sobre todo a la fuerza coercitiva de la Inquisición, que vio en los núcleos humanistas posibles focos de expansión del luteranismo. Creo que no se pueden negar estas conclusiones. También a otros países europeos les afecta la lucha religiosa: Francia, por ejemplo, se ve ensangrentada durante casi medio siglo por las luchas de religión, y la mayoría de sus helenistas o bien emigran (como Casaubon y Scaliger) o bien mueren en la oscuridad (como Henri Estienne). Hay un bache, efectivamente, en los estudios helénicos en Francia a partir del xvi, como también lo hay, y más profundo todavía, en Italia. Se confirman, por tanto, las tesis de López Rueda. Ahora bien, el conflicto luterano no estalló con toda su violencia hasta varios años después del 1517. ¿Por qué, entonces, no cuajó el humanismo en España con anterioridad a esa fecha, como en Francia y antes en Italia? Las razones han de buscarse en las circunstancias internas, no externas de España.

Durante los últimos decenios, Américo Castro, a quien sólo se alude de pasada en los *Addenda* (pág. 438), ha insistido una y otra vez en la idea de que no se puede comprender el Siglo de Oro español sin tener en cuenta la coexistencia de tres castas, cristianos, moros y judíos. Ha demostrado Castro que

la posibilidad de convivencia quedó rota a finales del s. xv, al alcanzar predominio exclusivo la casta cristiana. La integración de las tres castas en una sola provocó una honda y compleja tragedia, en la que no hemos de insistir por haber sido expuesta magistralmente por Castro. Baste señalar que los cristianos nuevos acomodaron su sensibilidad a una nueva forma de vida, creando, entre otras cosas, la Inquisición. Pero en definitiva fueron los cristianos viejos los que impusieron su módulo vital. Al exacerbarse el espíritu de casta, se puso en cuarentena todo lo sospechoso de judaísmo: el comercio, las finanzas, ciertos empleos, la actividad intelectual, etc. El siglo xvi es una época desgarrada, una edad conflictiva, como la ha llamado Castro. La actitud vital de los conversos dista mucho de poder reducirse a un común denominador: ahí están para demostrarlo Sta. Teresa, S. Juan de Avila, Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Bartolomé de las Casas, por no citar sino a algunos de los marraños más conspicuos. Pero lo que más nos interesa es que en la sensibilidad española anidó pronto la convicción de que toda actividad intelectual era sospechosa de judaísmo, lo que tampoco quiere decir ni mucho menos que todos los ingenios del xvi fueran hebreos. No es de extrañar, pues, el desprecio hacia los estudios clásicos que pone de manifiesto López Rueda, agravado si se quiere por la convulsión europea provocada por el protestantismo. Algunos ejemplos significativos aclararán estas ideas.

A principios del siglo xvi, Lorenzo Galíndez de Carvajal investiga los componentes del Consejo Real de Carlos V, interesándose más por el grado de limpieza de los consejeros que por su competencia. De uno de ellos, por ejemplo, escribe: *El Dr. Beltrán tiene "buenas letras y es agudo..." Todos tienen que sería bueno poner otro en su lugar, porque "ni su linaje ni su manera de vivir" son para ser consejero de ningún señor*². La situación se agrava con el paso del tiempo. A fines del 1553, Rodrigo Manrique escribe desesperanzado a Luis Vives: *Nuestra*

2 A. CASTRO *De la edad conflictiva*, Madrid, 1961², 197.

*patria es una tierra de envidia y soberbia; y puedes agregar: de barbarie. En efecto, cada vez resulta más evidente que ya nadie podrá cultivar medianamente las buenas letras en España sin que al punto se descubra en él un cúmulo de herejías, de errores, de taras judaicas*³. A principios del XVII escribe Quevedo: *Para ser caballero o hidalgo, "aunque seas judío y moro", haz mala letra, habla despacio y recio, anda a caballo, debe mucho y vete donde no te conozcan, y lo serás*⁴.

Por otra parte, luteranismo (mejor diríamos iluminismo en muchos casos) y judaísmo se hallan íntimamente vinculados. Como señala Bataillon, sin el iluminismo de los conversos no se explicarían las corrientes erasmistas de nuestro Siglo de Oro. En 1558 tiene lugar en Valladolid una quema de herejes, entre los que destaca Agustín de Cazalla, predicador antaño de gran boga en la corte de Carlos V. Al historiar este suceso Sepúlveda se estremece: él ha conocido a Cazalla y no puede por menos de pararse a pensar qué ceguera le ha impulsado a la herejía. Su explicación es la siguiente: *Quizá Cazalla pretendía con nefandas artes librarse a sí mismo, a sus parientes y a todos los demás hombres "de su condición" de todo peligro y temor y esperaba, no sólo de una manera impía, sino hasta muy ligera y necia, conseguir de ellos grandes favores y alabanzas. Y antes había añadido que Cazalla evitaba con gran cuidado que se le escapase en sus sermones alguna palabra que pudiera dar pie a una denuncia por parte de sus émulos y envidiosos, a los que temía en gran modo; temor que afecta sobre todo a los que sufren sospecha de pertenecer a "esa raza", sospecha por la que aquél —especifica Sepúlveda— non leuiter premebatur*⁵.

De los humanistas de aquella época son conversos Vives, Arias Montano, los hermanos Coronel, el hebraísta Grajal, que se declara a favor de Ramus; al procesar a Martínez de Canta-

3 M. BATAILLON *Erasmus y España*, México, 1966², 490.

4 B.A.E. XXIII 481.

5 J. GINÉS DE SEPÚLVEDA *De rebus gestis Philippi II*, en *Opera omnia*, III, Madrid, 1790, 55-56.

lapiedra uno de los testigos declara que *Sebastián Martínez y sus hermanos... venían de conversos, según eran "de agudos"*⁶. ¿Y los helenistas? Entre ellos son de reconocida ascendencia judía los hermanos Vergara; de Nebrija y Alvar Gómez sospecha Castro que fueran *ex illis*, de Juan del Castillo Bataillon. Pedro Juan Núñez tiene amigos hebreos, como Jerónimo Conqués, y luteranizantes, como Gaspar Centellas. Los dos diplomáticos que cita López Rueda como caso excepcional entre los de su tiempo, Hurtado de Mendoza y Gonzalo Pérez, tienen en sus venas sangre judía. Y también parece ahora apuntar la sospecha de que fuera converso el Brocense.

Bajo este enfoque pueden cobrar nuevas perspectivas algunos puntos del libro. Ahora comprendemos por qué Hernán Núñez, al oponerse a la candidatura del maestro Hernando de la Torre, alega que es "*cristiano nuevo*" de padre y madre y que sus padres son nuevamente convertidos (pág. 62). Es probable que no deba interpretarse como una mera alusión a su fortuna personal, como hace López Rueda (pág. 67), lo que Hernán Núñez dice a Zurita en 1543: *Que aunque soy gramático, "sólo en la profesión"*. ¿Por qué ese interés en señalar que sólo es gramático en la profesión? Porque otros muchos lo son también en linaje.

A mi juicio, un espíritu segregacionista alienta la intención de algunos claustrales salmantinos por relegar a las afueras el Colegio Trilingüe. Convendría revisar toda la réplica de León de Castro para confirmar mis sospechas, motivadas por las palabras del mismo citadas por López Rueda (pág. 75): *Los que paren* (a estudiar Humanidades en el futuro Colegio, de continuar así las cosas) *serán "baxos e de poca manera" e hombres que ni tengan lustre para esto ni para otra cosa*. ¿No late en este alegato el esfuerzo por librarse de una posible mácula de judaísmo? Y es este mismo León de Castro, antihebraísta furibundo, enemigo mortal de Arias Montano (pág. 351 ss.), que no escribe obras de griego (hecho muy significativo), sino vo-

luminosos comentarios a los profetas, quien en 1569 apostrofa a Luis de León que, antes que arder sus libros, *prendería* (el fuego) *en sus orejas y "linaje"* (pág. 82). Nada extraña que en 1572 León, Martínez de Cantalapiedra y Grajal, los tres cristianos nuevos, dieran con sus huesos en las cárceles de la Inquisición. El propio López Rueda (pág. 89) hace alusión al hecho de que para entrar en el Colegio Trilingüe fueran necesarias pruebas de sangre; pero en 1576 el Regente de Griego del Trilingüe, Juan Escribano, ingresa también en las mazmorra inquisitoriales; y estimo muy significativo que, al salir de la prisión, Escribano declare que no quiere incorporarse al Trilingüe, *el qual tiene por fatal para él y donde tanto mal le vino* (pág. 99).

Sobre la caótica situación en que se encuentra el griego a finales del siglo XVI es interesante el hecho de que sea precisamente la Compañía de Jesús quien tome a su cargo la enseñanza de esta lengua. En efecto, la Compañía de Jesús no tiene en aquella época el espíritu oscurantista de que se la ha acusado tantas veces; antes bien, está libre de complejo de castas, siendo por tanto mucho más permeable á las corrientes innovadoras. No es un azar que el segundo general de los Jesuitas, Diego Laínez, haya sido un converso, condiscípulo en Alcalá de Cazalla; tampoco lo es, en consecuencia, que en *la ratio studiorum* se incluya el griego.

Quizá nada sea más revelador sobre la situación de nuestros estudios clásicos en el s. XVI que algunos párrafos de la *España defendida* de Quevedo. Todas las naciones, dice el soberbio escritor, *nos tratan de bárbaros porque no gastamos el cuidado en gramática y humanidad, las cuales cosas por inferiores no las ignoran, sino que las "desprecian" los españoles* (pág. 178). ¿No nos sentimos ya a un paso de la Castilla que, *envuelta en sus harapos, desprecia cuanto ignora?* Y ¿qué hacen los españoles? La respuesta es tajante: *Más se precian en hacer cosas dignas de ser escritas que no de escribir sueños o lo que otros hicieron* (pág. 167). Acción y no intelecto: la mentalidad del cristiano viejo. En las universidades extran-

jas, se burla Quevedo, el *principal cuidado... está en la pronunciación y ortografía en cuestiones de nombre. Y cuando más glorioso, llega a ser un Duza, y un Scaligero es para mirar si Plauto dijo "oro" por "precor", mudar una letra, alterar una voz, despedazar a Lucilio, Petronio, Plauto y Catulo: el uno y el otro hacen que se desconozcan a sí mismos Tibulo, Propertio, Manilio, Ausonio, Sexto Pompeyo, Varrón y los opúsculos de Virgilio, Ausonio y otros, que, si ahora resucitaran, según estos críticos los despedazan, apuntan, declaran, notan y alteran, no se conocieran a sí mismos ni se bastaran a averiguar con sus obras. Y ésta es toda vuestra loa, ciencia y doctrina, y con esto queréis llamar infelices los estudios de España, donde sólo se atiende a la Filosofía, Teología y Medicina, Cánones y Leyes y noticia de lenguas, aviendo en cada esquina hombres doctísimos en ellas, sin que les parece cosa "digna de desprecio" vuestro modo de escribir, en no entendiendo el lugar, "erigo litterulam, desunt, corrupta sunt incuria librariorum, sic in meo manuscripto" (pág. 165).*

Ignoro los nombres (y sospecho que también Quevedo) de aquellos hombres *doctísimos* que se encontraban en España en cada esquina. Y no deja de ser una ironía del destino que uno de los pocos títulos de gloria que pueda reclamar el humanismo español sea precisamente la doctrina ortográfica de Nebrija. Porque hay que confesarlo de una vez: salvando algunos nombres gloriosos (Nebrija, el Pinciano, Antonio Agustín, el Brocense), que tampoco se pueden comparar ni por asomo a un Escalígero, un Lipsius o un Casaubon, nuestro Humanismo del s. XVI es ramplón y de pocos vuelos. Las figuras que aparecen en el libro de López Rueda, que no en vano se abstiene de juicios valorativos, tienen de entrada todas nuestras simpatías por haber intentado luchar contra la corriente en una España en que la actividad intelectual era sospechosa, pero no son, desgraciadamente para nosotros, astros de primera magnitud. Y esta misma actitud de la sociedad es la que condenará a dormir en las bibliotecas, siglos después, el catálogo de Pérez Bayer y los legajos de Burriel. Aunque para consolarnos, y

también para nuestra estupefacción, el XVI vio el milagro de la *Poliglota*, el XVII el Virgilio de la Cerda y el XVIII el catálogo de Iriarte.

Tras estas observaciones de conjunto, paso a comentar algunos puntos concretos. Pág. 23: no consta que Hernán Núñez fuera Colegial de S. Clemente de Bolonia. 151: debe leerse en n. 15 *si quis scire cupit*. 362: el alumno que escribe anotaciones en la *Odisea* salmantina es Francisco Mendoza de Bobadilla, que, según Schott, sustituía a los dieciséis años al Pinciano en sus ausencias, como sabemos por Pomar, *Hisp. Sacr.* XVIII 1965, 36-37. 404: en el epigrama del médico Pedro Jaime Esteve se lee en final de hexámetro un *ἐπερτυνῶν* que no da sentido; López Rueda propone leer *ἐπαρύττων*, que se aparta demasiado del texto impreso; creo que se puede leer mejor *ἐπερευνῶν* (ἀπ. λεγ.): el médico escudriña en las fuentes y en los prados de las Musas para expulsar el mal infinito de la ignorancia. Que, por lo demás, la composición en verso griego no era el fuerte de nuestros humanistas lo demuestra a las claras el principio del poema *De Christi passione* de Ledesma (pág. 405): en efecto, aparece *μελενάων κ' ἔρμ' ὀδυνάων* (sin duda por *μελαυνάων*), donde *μελενάων* forma el tiempo débil del tercer pie: ¡una mala pasada de la pronunciación al uso como el *ἔστε* por *ἔσται* del diálogo del gitano (pág. 406)! A mi juicio, estos datos podrían haberse utilizado en el capítulo sobre la pronunciación del griego en España. Parecen ser erratas el incomprensible *ἦνι* (pág. 405) de Palmireno (quizá *ἦ νῦν*) y el no menos inteligible *δ' ἔστι μοι τὰ χρήματα* del gitano (pág. 406), que parece encubrir *δὸς δῆ* o *δὸς δέ*.

Pocas, muy pocas son, como se ve, las observaciones de detalle que puedo hacer a este libro, del que tanto he aprendido. Su lectura resultaba aleccionadora, sobre todo en el momento que atraviesa la enseñanza actual del griego en España; confie-mos en que una bruta y cruel ignorancia no eche a perder ahora, como ocurrió en el siglo XVI, la recién plantada semilla.

Martínez Gázquez¹ inicia su estudio con una breve y objetiva biografía de Catón, situando su personalidad política y humana en el ambiente del momento que vivía la República, lo que ayuda a comprender muchos aspectos del objeto central del trabajo, la campaña en Hispania.

Tras una valoración precisa y minuciosa de los principales historiadores españoles que trataron del tema, aborda el estudio de las fuentes escritas sobre la campaña, al que dedica el capítulo III, el más extenso de la obra. La recopilación de textos puede considerarse exhaustiva; en ella se completan las lagunas y fragmentaciones de los recogidos en la colección *Fon-tes Hispaniae Antiquae*, y se acude en todos los casos a las ediciones más actualizadas para cada autor. El cotejo de los diversos escritores y fragmentos, mediante un análisis minucioso, lleva al autor a reconocer textos originales y derivaciones, con una precisión fruto del estricto método filológico empleado. Particularmente importante es la fijación de los fragmentos conservados de las obras del propio Catón y la determinación de dependencia de los otros autores respecto de los escritos del cónsul. Apoyándose en los trabajos de Jordan, Fraccaro y Malcovati, analiza a fondo el contenido, sentido y circunstancias de los discursos, estudiándolos según el orden cronológico en el que lógicamente se pronunciaron —*Oratio quam dixit Numantiae apud equites, De triumpho ad populum* y *Dierum dictarum de consulatu suo*— y pasando después al estudio de la campaña en las *Origines*. El estudio de los textos de otros autores, su cotejo con los fragmentos catonianos y entre ellos mismos, permite una estructurada reconstrucción de la campaña con el análisis de los puntos más importantes o problemáticos.

De acuerdo con la orientación actual que revaloriza la obra de Livio, también en este caso se muestra su autoridad como fuente histórica, pues, para el relato de la campaña de Catón

1 J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ *La campaña de Catón en Hispania*. Departamento de Filología Latina de la Universidad. Barcelona, Ariel, 1974. 206 págs + 12 láms.

en Hispania, se sirvió no sólo de las *Origines*, sino también de alguno de los discursos catonianos. Nos parece muy acertada la explicación que da el autor al pasaje (XXXIV 10) sobre la vuelta de Marco Helvio al campamento de Catón, su enfrentamiento con los Celtiberos y la negación del triunfo por parte del Senado; se ve claramente que no existe contradicción en el texto de Livio, sino que, por el contrario, resulta totalmente coherente. También queda bien reivindicado el testimonio de Livio en el problema de la sucesión de Helvio, que, aunque pretor de la Ulterior, por muerte de Sempronio Tuditano tuvo que asumir el mando de ambas provincias hasta la llegada de los nuevos magistrados, a los que entregó el *imperium*: a Q. Minucio el de la Citerior y a Q. Fabio Buteón el de la Ulterior.

En el relato de las campañas contra los Bergistanos, en el que una lectura superficial de Livio hizo ver *un gran desorden y una tradición de las fuentes sumamente alterada y confusa*, el análisis del autor muestra, por el contrario, coherencia y seguramente una fuente de primera mano, el propio Catón.

Otra precisión interesante es la de los Lacetanos. Parece ya fuera de toda duda que no se puede aceptar una corrupción de *Lacetani* por *Iacetani*, teniendo en cuenta el texto griego de Plutarco, en el que por razones de tipo paleográfico es imposible la confusión. La existencia de este pueblo y su localización también quedan comprobadas por el mismo desarrollo de la campaña militar.

El problema del itinerario de Catón en su marcha hacia la Turdetania es más difícil de resolver a partir de los textos, pero parece muy probable la hipótesis de un camino de ida por la costa y la vuelta por Celtiberia hasta las proximidades de Numancia, lugar de uno de los discursos, según testimonio conservado exclusivamente en Aulo Gelio. Es interesante el argumento de la posible marcha por la costa hasta la región minera de Cartagena, que Catón quería conocer personalmente teniendo en cuenta su posterior reorganización administrativa de la provincia, basada en la recaudación de impuestos sobre

las minas. De todas formas no se nos oculta la dificultad que ofrece el silencio de las fuentes, particularmente Livio, que es tan preciso en los detalles de la campaña.

El problema del territorio al que pudo aplicar Catón su estrategia de destruir las murallas de los poblados indígenas es también difícil. Plutarco, que, según su propio testimonio, tiene como fuente a Polibio y Catón, hace llegar la medida hasta el río Betis. Tras un análisis filológico minucioso, en el que la falta de la parte de la obra de Polibio correspondiente a las campañas de Catón se suple con el estudio de los *Regum et Imperatorum apophthegmata*, se deduce una confusión geográfica al invertir el orden de dos pasajes, el referido a los tratos con los Celtíberos, que como mercenarios de los Turdetanos podían estar cerca del Betis, y el que relata la estratagema de las murallas. De todas formas, aunque el problema no está del todo resuelto, es evidente que se ha desorbitado por parte de los historiadores modernos la importancia de este episodio, muy popular en la antigüedad como estratagema política, que sin duda tuvo un alcance muy limitado en la realidad histórica de nuestro país, a juzgar por los acontecimientos que siguieron a la marcha de Catón de España.

En el capítulo IV se recogen todos los textos referentes a las campañas de Catón en Hispania con su correspondiente traducción y siguiendo un orden cronológico establecido por el autor a base del cotejo minucioso del texto de Livio.

El estudio de las fuentes arqueológicas referidas al momento y ambiente de la campaña, se profundiza al máximo dentro de las reducidas posibilidades del estado actual de la investigación arqueológica. Como muy bien señala el autor, falta un buen catálogo de poblados y necrópolis que pudiera darnos una adecuada información sobre la población indígena: su distribución y densidad, desarrollo económico y cultural. Lo mismo podríamos decir de la comprobación arqueológica del desmantelamiento de las murallas de los poblados, que, por ahora, la arqueología no ha demostrado de forma objetiva, ya que los simples estratos de incendio, destrucción o abandono observados en algunos casos, no se pueden atribuir tan alegre-

mente como venía haciéndose a la actuación del cónsul. En cuanto a las precisiones topográficas en torno a Ampurias, tan bien descrita por Livio con motivo de las campañas de Catón, dejan todavía mucho que desear. Y no digamos nada de la localización del campamento romano y del escenario de la única gran batalla de esta campaña, que debería ser uno de los objetivos importantes de nuestra arqueología, nunca abordado con suficiente rigor científico. Realmente este capítulo conduce a serias reflexiones sobre la orientación de la labor arqueológica dirigida seriamente al estudio de problemas históricos concretos, que cuando, como en este caso, la labor filológica ha sido agotada al máximo de sus posibilidades, es absolutamente necesaria y debe de ser conducida por caminos distintos a los que normalmente se utilizan.

Las conclusiones finales a las que llega el autor, al valorar los resultados de la campaña de Catón, son muy positivas y creemos que totalmente válidas. Es evidente que este pasaje de nuestra historia nos es mucho mejor conocido que otros, más que por su importancia y consecuencias reales, por la personalidad de su ejecutor: Catón, *prototipo del Romano antiguo y defensor acérrimo de las instituciones republicanas*, motivo por el que los autores antiguos conservaron memoria de sus escritos. Por ello, *la campaña catoniana fue más conocida e invocada que otras actuaciones militares tan importantes como las de Catón e incluso más decisivas para la conquista y dominio de Hispania por parte de los Romanos, pero que no fueron acompañadas de estas circunstancias personales y literarias de sus protagonistas, y por ello nos son hoy casi absolutamente desconocidas.*

Es cierto, como bien señala el autor, que, cuando Catón vino a España, la actitud de los indígenas respecto de los Romanos no era la misma que en los primeros días de la conquista, cuando en cierto modo se presentaban como liberadores de los Cartagineses. El cónsul empleó todos los medios que su evidente capacidad de político y militar le ofrecían. La diplomacia y la negociación más o menos sincera según los ca-

sos. El castigo y la guerra en otras ocasiones. Sus efectivos militares, con ser considerables —él autor los valora en unos cincuenta mil hombres—, se revelaron insuficientes ante la situación del país, y sólo se enfrentó a los Hispanos en una gran batalla, la de las cercanías de Ampurias. No resolvió el levantamiento de la Ulterior ni se atrevió a combatir a los Celtiberos. Sus victorias sobre Lacetanos y Bergistanos no pasaron de simples escaramuzas en que pesó mucho la astucia.

La campaña de Catón revela ya los graves problemas que se plantean a Roma en adelante. El fuerte descontento indígena ante las presiones fiscales y militares, que llevaron a Catón a la reorganización de los recursos mineros. La necesidad de mantener fuertes contingentes militares y la brevedad del plazo de duración del mando, que impedía una gestión suficientemente eficaz y continuada, serán otra constante en la conquista romana de Hispania. Como ha señalado muy bien Tovar, el aprendizaje colonial que realizó Roma en Hispania *no pudo orientarse sino después de una serie de tanteos, de errores, de correcciones y mejoras que se realizaron a costa de los colonizados*. Evidentemente la campaña de Catón es un buen ejemplo de ello.

Concluiremos diciendo que el trabajo creemos que es fundamental para el conocimiento de este pasaje de nuestra historia y puede marcar la pauta a futuras investigaciones sobre otros muchos temas de nuestra historia romana, todavía mal conocidos.

La obra del profesor Blázquez¹ constituye un libro de consulta excelente para todos los aspectos relacionados con las religiones prerromanas de la Península Ibérica. Comienza con una introducción sobre los diversos pueblos que habitaban el solar hispano, distinguiendo entre los Turdetanos del Sur, los Iberos del Levante y los de las áreas indoeuropeizadas, que muestran en su religiosidad, como en tantos otros aspectos, caracteres propios de los pueblos indoeuropeos; son los Lusitanos y los pueblos del Norte y Este de la Península. El estudio, con base en las noticias de las fuentes clásicas y en los testimonios arqueológicos aparecidos, proporciona una muy útil visión de conjunto sobre los pueblos de cuya religiosidad se va a tratar en los artículos siguientes.

La forma de diccionario en que está compuesto el libro hace que éste sea una obra de consulta más que de lectura. No obstante, algunos artículos podrían constituir excelentes capítulos de libros entendidos a la manera tradicional. El autor no se limita a recoger y comentar los nombres de las divinidades indígenas atestiguadas en las fuentes e inscripciones, sino que hace un profundo estudio de sus distintas manifestaciones iconográficas, significado en el mundo religioso contemporáneo, distintas advocaciones y formas de culto, orígenes de éste y posibles influencias exteriores que determinaron su aparición en España. Junto a estos artículos hay otros de síntesis, dedicados a temas generales o muy amplios, como el del culto al sol o los dedicados a los santuarios, mitos, vida de ultratumba, etc. En ocasiones, el autor hace incursiones por el campo de la Sociología y Etnografía comparadas, con referencias a leyendas y tradiciones que aún hoy se mantienen vivas y muy posiblemente se remontan a nuestra más lejana Antigüedad. Es de destacar en este aspecto el estudio que se hace del culto al toro. También se incluyen consideraciones en torno a la organización social y familiar de los diversos pueblos ibéricos.

1 J. M^a. BLÁZQUEZ *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid, Ediciones Istmo, Serie Colegio Universitario, número 6, 1975. 191 págs. + 22 láms. + 5 mapas.

El texto se acompaña con numerosos grabados a línea con las piezas más representativas a que se alude en los distintos artículos. Ello, junto a la mayor amenidad que confiere a la lectura, es en muchos casos suficiente para apreciar la evolución en la forma de representar a las divinidades, sus objetos de culto o los exvotos a ellas ofrendados. Se incluyen también varios mapas que clarifican en gran medida el contenido de algunos artículos. Muy interesante es asimismo la pequeña bibliografía que se incluye al final de cada uno de éstos, en la que se recogen las principales y más recientes obras sobre el tema.

Algunas erratas se han deslizado en el texto que pueden alterar su sentido; así, por ejemplo, hay que leer *paredro* en el artículo *Despotes Hippon y fuego en Laberinto*. También hay que indicar que los pies de las figuras de las páginas 65 y 185 están cambiados.

En resumen, un libro sumamente útil al que habrán de acudir como primera fuente todos aquellos que se interesan por algún aspecto de la religiosidad de los pueblos primitivos prerromanos.

LORENZO ABAD CASAL

Recoge esta bien presentada edición¹ todos los trabajos publicados por el profesor Blázquez Martínez sobre temas religiosos.

Este tipo de publicaciones tiene dos grandes ventajas: en primer lugar pone en manos del lector estudios diseminados en revistas especializadas, a veces difíciles de encontrar, permitiendo ver de una manera conjunta la evolución de la interpretación

¹ J. M^a. BLÁZQUEZ *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1977. 529 págs. + 167 figs.

histórica del autor; y en segundo permiten hacer una puesta al día de sus investigaciones y una revisión de sus propias concepciones, hecho claramente manifiesto en esta obra.

El trabajo ha sido dividido en dos grandes apartados siguiendo un criterio geográfico. En la primera parte se recogen las investigaciones relativas al área mediterránea, excluida la península Ibérica, mientras que en la segunda se agrupan las referidas a ésta. Entrelaza estos dos apartados el hecho de haber estudiado, en la parte relativa a Hispania, todos los temas conocidos en la Península y relacionables con el mundo mediterráneo.

En cuanto a éste, un tema se presenta como eje principal de las investigaciones: el estudio del simbolismo del caballo y sus relaciones con ultratumba, poniéndose de manifiesto que, mientras en el mundo griego clásico las representaciones de prótomos equinos hacen referencia al difunto heroizado y a veces sustituyen a la misma representación del difunto, en el etrusco, y en la Grecia preclásica, el caballo es sólo un animal psicopompo cuya misión es conducir a los difuntos hasta el Hades.

Otros dos temas destacan en este apartado. El estudio sobre la representación de puertas en la pintura arcaica etrusca (páginas 159-179), donde se demuestra que para los antiguos Etruscos la tumba es la morada del difunto y por tanto en ella se debe reproducir, lo más exactamente posible, la morada terrenal de éste, por lo que la representación de puertas sólo indica el acceso a otras habitaciones que poseía la casa del difunto en esta vida, y el dedicado a la tumba de El Cardenal (páginas 180-210), en que se demuestra, tras un minucioso análisis de las pinturas, la no influencia de ideas órficas en ella como habían pretendido algunos investigadores.

En la segunda parte, formada por dieciséis artículos, se estudian, de manera exhaustiva, todos los datos arqueológicos, epigráficos y literarios disponibles para el estudio de las religiones en la península desde época protohistórica hasta el Cristianismo.

nismo.

En dos grandes grupos pueden dividirse estos trabajos, aquellos en los que se estudia algún elemento en particular partiendo de datos muy concretos, como el referido al *Cernunnus* de Numancia (páginas 361-364), y otros en que se pretende una síntesis global a partir de datos más amplios, como el referido a la investigación del culto a las aguas en la península (páginas 307-331).

Igualmente se pone de manifiesto el origen de estas ideas religiosas y se separan netamente las de procedencia indoeuropea, llegadas por un camino continental, de las procedentes del mundo mediterráneo. Cierra la presente obra el documentado y razonado estudio dedicado al posible origen africano del Cristianismo español (páginas 467-494).

Completan la edición unas notas a las ilustraciones y bien elaborados índices, que la hacen fácilmente manejable.

Queremos por último llamar la atención del lector hacia la breve, pero profunda reflexión, que el propio autor hace en su presentación, tan concisa como excelente.

JOSE REMESAL RODRIGUEZ

UN NUEVO LIBRO SOBRE ENSEÑANZA DE LAS LENGUAS CLASICAS

La investigación didáctica de Janine Debut¹, de la que es fruto el libro objeto de estas líneas, se ha orientado a un tema concreto, muy debatido y conflictivo desde hace años: la enseñanza del vocabulario. En la base de su investigación está una amplia encuesta dirigida a profesores de su país y de fuera, así como una experiencia en el laboratorio de fonética de la Universidad de París-Nanterre, dirigida principalmente a la enseñanza del griego a principiantes adultos; para estos alumnos la autora ha compuesto un método de griego titulado Δ Ι Δ Α Σ Κ Ω (París, Les Belles Lettres, 1973).

Como aclaración previa señalemos que, en principio, el libro estaba dedicado a la enseñanza del griego y se reestructuró de forma que sirviese también a la del latín.

Dejando aparte a los principiantes adultos, es necesario tener en cuenta la diferencia de los planes de estudio de Bachillerato en Francia y en España; desde la implantación del plan Haby en Francia, son cinco los años dedicados al estudio del latín y del griego, todos ellos optativos.

El hecho de dedicar una tercera parte del libro a la enseñanza del vocabulario demuestra claramente hacia dónde se dirigen sus principales aportaciones, y será, por tanto, en ellas

1 JANINE DEBUT *La enseñanza de las lenguas clásicas*. Traducción de Isabel Esteban. Barcelona, Editorial Planeta, 1976. 227 págs.

donde nos detendremos especialmente.

Para la autora, la enseñanza del vocabulario es la piedra de toque en el aprendizaje de las lenguas clásicas; lo revolucionario de esta afirmación se desprende del hecho de que, según ella misma afirma (pág. 29), son escasos los docentes que comprenden la necesidad de enseñar el vocabulario. Para sustentar su tesis cuenta Debut no sólo con los resultados de su encuesta y de su experiencia, sino también con argumentos de autoridad muy valiosos: *Como escribía recientemente un profesor de la Universidad de Ginebra, "Nosotros contamos con una ventaja sobre Francia: nuestros estudiantes, privados de diccionario durante la enseñanza secundaria, disponen, generalmente, de un vocabulario bastante rico; en cambio, mi experiencia en los Institutos franceses me ha convencido de que su vocabulario es sorprendentemente pobre; y ocurre que, quien no dispone de un vocabulario suficiente, se mueve dando palos de ciego a través de un texto latino o griego..."* (pág. 84). Asimismo (pág. 87), el Decano de la Inspección de Letras, M. Morisset, señala: *A partir del momento en que los alumnos tienen un manual de léxico en las manos, usan y abusan de él para simplificar su trabajo y ahorrarse un esfuerzo. Por otra parte, recurrir constantemente al diccionario frena la imaginación y hace olvidar los sanos métodos del análisis. "Sería preciso habituar a los alumnos a prescindir de él"*.

Recordamos muy especialmente a Duchemin: *"El remedio es bien simple: que se prohíba la utilización del diccionario durante el Bachillerato, para el latín y el griego... Descubrirán entonces que el tiempo dedicado a aprender el vocabulario ha sido el mejor empleado; ¡qué economía de tiempo y esfuerzo se disfruta a continuación! En el examen se les facilitaría una nota sobre las palabras nuevas para ellos"* (págs. 95-96). Saint-Denis, profesor de la Facultad de Dijon, formuló años después una proposición análoga: *"La mayor parte de los candidatos al título de Bachiller no han hecho ningún progreso de tercero a primero. ¿Por qué? Porque están seguros de que cuando llegue el momento podrán hacer la traducción a golpes de diccio-*

nario y que es inútil conocer un vocabulario para realizar dicho trabajo. De donde se deduce que debemos suprimir el léxico del Bachillerato" (pág. 96).

Después de leer estos testimonios no parece tan revolucionaria la proposición de la autora de suprimir temporalmente el uso del diccionario: *Es preciso repetir que no se trata de suprimir el diccionario, de "matarlo", recogiendo la expresión de Morisset, sino de no autorizar más que una utilización progresiva y limitada, al término de los estudios, en tanto que esté permitido su empleo en el Bachillerato y, en cualquier caso, en la enseñanza superior* (pág. 97). Y más concretamente en la pág. 191 afirma: *Para que sea efectiva y durable (la adquisición del vocabulario) conviene "suprimir el léxico" en las clases de cuarto y tercero y el "diccionario" en segundo y al menos durante parte del primero. Preferiríamos retrasar su utilización hasta el último curso, que es lo que preconizamos en las siguientes páginas... La experiencia demuestra, en efecto, que "a partir del momento en que se hallan en posesión de un diccionario, los alumnos se aprestan a olvidar, inevitablemente, todo el vocabulario" que hayan podido adquirir con anterioridad.*

Para la enseñanza del vocabulario propone la autora dos clases de métodos: estáticos y dinámicos. *Los "métodos estáticos" son aquellos que aíslan la palabra y la inmovilizan para fotografiarla con su o sus significados principales y, eventualmente, los secundarios. Estos convierten a la palabra en objeto de memorización y de estudio por sí misma* (pág. 30). Dentro de los métodos estáticos hace una distinción entre el estudio de la palabra en sí y el de la palabra en su contexto; en el primer apartado incluye la clasificación gramatical (listas de palabras, listas de verbos irregulares, etc.), la basada en la etimología y fundada en el sentido (estructuras conceptuales). En el segundo apartado cita el estudio intrínseco del vocabulario de los textos y el del vocabulario inserto en su contexto.

Los métodos dinámicos *son aquellos que sirven para "adquirir el vocabulario mediante la expresión misma del pensamien-*

to, en el desarrollo de la frase, en plena realidad de movimiento de la lengua”, es decir, toman la palabra en el momento mismo de su utilización (pág. 54). Entre estos métodos están los siguientes:

- 1) Ejercicios puramente orales sin soporte de texto: juegos, conversación corriente.
- 2) La lectura de textos: la lectura cursiva, explicación improvisada.
- 3) Ejercicios sobre los textos: memorización (lectura rápida, seguida de oído por los alumnos; retroversión; lecciones de textos, o sea, memorizar textos; juegos escénicos), diálogo en griego y latín sobre los textos, repaso de los textos, tema de imitación.
- 4) El ensayo griego o latino.

El número de páginas dedicado al vocabulario contrasta con las escasísimas dedicadas al estudio de la gramática. Sus principales ideas son:

1) *Poner en contacto a los niños, inmediatamente, con los textos auténticos y seguidos, los cuales sirvan de base a una iniciación sintética de la lengua, en su doble aspecto gramatical y semántico, y a la civilización (pág. 192).*

2) *Por lo que respecta a la formación gramatical, entendemos que debe ser científica, en la medida de lo posible, y que conviene “explicar la estructura de la lengua según los principios generales y elementales de la lingüística”, que debe ser sólida y mantenerse hasta el final de la escolaridad” (pág. 192).*

3) *También hay que evitar “grabarles en la memoria” unos conocimientos “muy emperifollados” y hacerles, en cambio, participar en su elaboración y provocar su actividad (págs. 193).*

4) *Realización de todos los ejercicios en clase (pág. 203).*

La apreciación global del libro es positiva, ya que de su lectura cada docente puede extraer detalles concretos para mejo-

rar sus clases, aparte de las ideas generales expuestas; sin embargo, y también globalmente, caben dos objeciones en cuanto a posibles ambigüedades: que el libro haya sido concebido exclusivamente para griego y después se haya añadido lo referente al latín sin una fusión perfecta; y que esté dedicado, al mismo tiempo, a la enseñanza de principiantes adultos y de estudiantes de Bachillerato.

Me parece bien justificada la tesis fundamental (la supresión casi total del léxico en los años de Bachillerato), pero hay un aspecto fundamental del vocabulario que deja de estudiar: la frecuencia.

En cuanto a la Gramática, la autora hace afirmaciones que apenas razona, como la de que hay que empezar la enseñanza por textos auténticos y seguidos, y esto después de que G. Pire dedicó en su libro *Le Latin en question* 26 profundas páginas al problema.

Respecto a la disposición de la materia, hay algunas faltas de lógica; en la pág. 46 hay un apartado *a*) al que no corresponde *b*) por lo menos.

Hubiera sido muy conveniente la reunión, al final del libro, de toda la bibliografía citada.

Hay que lamentar la poca calidad de la traducción.

FRANCISCO CALERO

PUBLIO OVIDIO NASÓN

COSMÉTICOS PARA EL
ROSTRO FEMENINO

INTRODUCCIÓN, REVISIÓN DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS

DE

ANDRÉS POCIÑA

Y

AURORA LÓPEZ

PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

M A D R I D

1977

Es posible que el deseo de ofrecer una edición bilingüe de una obra tan extraña como los *Medicamina* de Ovidio precise en cierto modo de una justificación. Pensamos que acaso más de un lector se pregunte por qué nos hemos dedicado a revisar y verter al español una obra tan fea, tan poco atractiva, habiendo tanto por hacer en este campo en nuestro país. Y en efecto, lo reconocemos desde ahora: el fragmento conservado de este curioso escrito ovidiano resulta, en especial a partir del verso 51, de una insulsez enorme.

Indudablemente, desde el punto de vista del atractivo, los *Medicamina* no merecen una edición, y menos quizás una traducción. No obstante, basándose en criterio tan fútil llegaría uno a preguntarse qué parte de la producción de Ovidio merece realmente ser editada. ¿Acaso las *Heroides*? He aquí un juicio bien adverso a ellas, el de M. Dolç¹: *Cada carta por separado constituye sin duda un motivo de lectura agradable; el conjunto resulta irremisiblemente fastidioso. ¿Justificarían los Tristia y Ex Ponto la publicación de algo más que una selección? No parece afirmarlo la estimación cruel, pero no demasiado exagerada, de Paratore: . . . ma nel complesso i nove libri sono una continua, stucchevole, ininterrotta querimonia, contaminata dalle adulazioni più smaccate per i propri persecutori . . . il tono agghindato e retorico guasta tutto*². Y, si recordamos otras calificaciones aplicadas a Ovidio en la mayoría de las historias literarias, como las de Bayet (*à lire ses poèmes de suite, on les trouve monotones*³) o Paladini y Castorina (*Ovidio, in definitiva, appare un gran verseggiatore e un mediocre poeta, ove si eccettuino alcune elegie degli "Amores" e dei "Tristia", più qualche parte delle "Metamorfosi"*⁴), llegaremos a dos cuestiones obvias: ¿no debería relegarse al olvido a tan precario poeta, y, sobre todo, no son los *Medicamina* la obra esperable de su corto ingenio?

No es preciso ser tan duros a la hora de enjuiciar la poesía de Ovidio; por ese mismo camino de las opiniones basadas en los gustos de nuestro siglo, ¡cuánto autor greco-latino resulta irremediabilmente fastidioso!

1 M. DOLÇ, ed. de *Tristia I*, Barcelona, 1967, 28.

2 E. PARATORE *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea*, Florencia, 1969, 489, 497.

3 J. BAYET *Littérature latine*, París, 1965, 277.

4 V. PALADINI - E. CASTORINA *Storia della letteratura latina*, Bologna, 1969, 306.

Los *Medicamina* no son obra atractiva (aunque, eso sí, lo son mucho más que *Ibis* y *Halieutica*, escritos a los que la crítica ha dedicado mucha mayor atención), pero tampoco resultan tan terriblemente antiliterarios como para haber sido relegados por completo en la investigación, hasta el extremo de que las historias de la literatura y otros trabajos se refieren a esta obra con imprecisiones pasmosas e incluso títulos estafalarios. Estimamos que esta sola consideración es de sobra suficiente para justificar una edición; más adelante veremos otras.

Los "Medicamina" en el contexto de la obra de Ovidio

Es tradicional, y está plenamente justificada, la división de las obras de Ovidio en tres grupos caracterizados por la semejanza temática y la coincidencia cronológica:

a) poesía amorosa, de los comienzos de su producción al año 2 d. J. C.;

b) poesía épica (con mayor precisión la llamaríamos narrativa para incluir en ella los *Fasti*), del año 2 al 8.

c) poesía del destierro, del año 9 a la muerte del poeta en el exilio.

Los *Medicamina* forman parte del primer grupo, en el que se incluyen *Heroides*, *Amores*, *Ars amatoria* y *Remedia amoris*, para recordar sólo las obras conservadas. Es precisamente con las dos últimas con las que presenta una estrecha unión tanto temática como formal: las tres obras están concebidas como poema didáctico, con una forma métrica (dícticos) extraña a la tradicional del género (hexámetros) y con un tema único, original también en cierto modo frente a la seriedad habitual en este tipo de escritos: enseñanzas amorosas.

Además de ello, entre las tres obras suele encontrarse un lazo de interdependencia más estrecho: tal ocurre en la sugestiva tesis de Pohlenz⁵, según el cual los *Medicamina* fueron publicados entre los libros I-II y el III del *Ars* para acallar las probables quejas del público femenino, molesto por la aparición, en 1 a. J. C., de dicha obra en que los referidos libros están dedicados por completo al elemento masculino. Pero un posible fracaso de *Medicamina*, debido a la aspereza de su contenido, habría llevado a Ovidio a publicar después el libro III, centrado ahora en torno a los intereses de la mujer, y, como colofón de las dos obras, publicaría luego los *Remedia amoris*, en este caso como justificación global ante la crítica del conjunto didáctico-amatorio: especie de palinodia sólo en su concepción, ya que a la larga no corrige en modo alguno los puntos de vista de *Ars* y *Medicamina*.

5 M. POHLENZ *De Ovidi carminibus amatoriis*, Gotinga, 1913, 25.

De la obra sólo nos ha llegado un fragmento de cien versos, dos de ellos irremediabilmente corruptos o posiblemente interpolados⁶, que presentan esta estructura:

1-2: exhortación a las muchachas a cuidar su belleza: marcan claramente la concepción didáctica del poema y su finalidad.

3-10: comienza un *excursus* introductorio que durará hasta el verso 34. En él se trata de fundamentar, con razonamientos varios, un punto de vista que justifica la obra: *culta placent*.

11-26: oposición entre la mujer de los viejos tiempos, despreocupada de su aspecto, y la actual, que con plena razón atiende a su belleza en un siglo en que hasta los hombres se cuidan de ella.

27-28: corruptos o interpolados.

29-34: después de una laguna se vuelve a tomar el hilo de los versos 11-26.

35-50: primer consejo, un poco extraño al título: cuidado del carácter (*certus amor morum est*); el paso del tiempo arruinará un amor basado sólo en la belleza.

51-52: ponen fin a todo el desarrollo introductorio en similitud (según nuestro texto, cf. *infra*) respecto a los versos 1-2, cuyo esquema repiten.

53-68: primera receta cosmética, con pormenorizada enumeración de los ingredientes que hay que utilizar y el complicado proceso que debe ser seguido en la elaboración de una crema para ser aplicada por las mañanas. Los vv. 67-68, exhortación a su empleo y encomio de sus propiedades, cierran el conjunto.

69-76: nueva receta de propiedades no especificadas.

77-82: receta para suprimir las manchas del cutis a base de *alcyoneum* y miel.

83-98: complicada receta, a base de incienso y otros raros ingredientes, apta para evitar ante todo las rojeces del rostro. Estructura idéntica a la de los vv. 53-68, con dos versos conclusorios.

99-100: comienza una receta a base de amapolas, que queda truncada por la pérdida del resto de la obra.

Los *Medicamina* no debieron de resultar, a la larga, obra muy del gusto de su autor, quien sólo la recordará en una ocasión⁷, en el libro III del *Ars*, probablemente su escrito inmediato, según hemos indicado:

*Est mihi, quo dixi uestrae medicamina formae,
paruus, sed cura grande, libellus, opus:
hinc quoque praesidium laesae petitote figurae.
Non est pro uestris ars mea rebus iners.*

6 Cf. *infra*.

7 *Ars* III 205-208.

Y es precisamente en ese libro III donde encontramos un estrechísimo paralelo con la obra que nos ocupa. Prueba de ello son los vv. 101-132, con una contraposición entre la falta de preocupación por la belleza de la mujer de los tiempos antiguos y el comportamiento de la actual, idéntico al de la de *Medicamina* 11-26. Las semejanzas llegan incluso al pequeño pormenor:

Med. 11-12:

*Forsitan antiquae Tatio sub rege Sabinae
maluerint quam se rura paterna coli.*

Ars III 117-118:

*Curia consilio nunc est dignissima tanto;
de stipula Tatio regna tenente fuit.*

Ciertamente faltan en el libro III del *Ars* los pesados desarrollos parciales del recetario, pero los cincuenta versos introductorios de *Medicamina* no tienen nada que envidiar a la mayoría de los de la producción ovidiana del primer grupo.

Título de la obra

Hemos advertido que la superficialidad del estudio de *Medicamina* por parte de la investigación moderna hace que incluso puedan encontrarse en las historias de la Literatura discrepancias en cuanto al título.

Por ejemplo, la reciente obra de Paladini y Castorina⁸ se refiere al poema de este modo: *è un trattatello di cinquanta distici sull'uso dei cosmetici e il modo di rendere e mantenere la carnagione fresca e affascinante ("Medicamina faciei", o "De medicamine faciei" [o "formae"] "femineae")*. No tenemos nada que objetar en cuanto a lo sucinto del tratamiento, pero estamos en perfecto desacuerdo con que los autores ofrezcan dos títulos dispares, sin indicación orientativa alguna, y para colmo el segundo de ellos con una nueva disyuntiva; sobre todo porque creemos que es posible llegar a una solución bastante fundamentada o, cuando menos, eliminar con toda seguridad alguna de las posibilidades ofrecidas.

Del mismo año que la anterior es la obra de Paratore⁹, en la que leemos: *Con un altro omaggio alle donne, il "Medicamen faciei" (carne in distici sui cosmetici, di cui ci rimane un frammento di cento versi) termina il primo ciclo della poesia ovidiana*. Aparte de la gran incongruencia que resulta el afirmar que *Medicamina* es posterior al libro III de *Ars amatoria*, donde la hemos visto citada, he ahí un nuevo título diferente

8 V. PALADINI - E. CASTORINA o.c. 300.

9 E. PARATORE o.c. 492 s.

de los tres posibles que dan a la obra sus dos compatriotas Paladini y Castorina.

Veamos dos ejemplos: la traducción española de la *Römische Literaturgeschichte* de Büchner¹⁰ presenta lo siguiente: *Este proceso* (la iniciación de Ovidio en la poesía didáctica) *comienza antes del "Ars" con una obra titulada "De medicamine faciei"*. Se observará que hasta ahora no hemos encontrado este título, que hace el número cinco. Eso sí, idéntica forma encontramos en otro tratado alemán traducido al español, el de Bieler¹¹.

Por último, un latinista tan conspicuo como Bayet nos sorprende¹² con esta frase: *Pour le même public était écrit le livre des "Fards", dont il ne reste qu'un fragment*. Titular *Fards* una obra de Ovidio desconocida sin duda para buen número de lectores nos parece tan inconveniente como si a algún estudioso de Julio César se le ocurriera escribir *Propagande* para que el lector entendiese *De bello ciuili*.

¿Cuál es, pues, el título auténtico? La tradición manuscrita ofrece uno al comienzo del cod. M (*Marcianus Florentinus* 223, s. XI), con la siguiente forma:

EXPLICIT LIBER NVCIS OVIDII NASONIS: EIVSDEM INCIPT
LIBELLVS DH MHDICAMINH FACIHY ΦHMYNH.

Pese a la sorprendente grafía greco-italica, el título dado a la obra resulta claro: *De medicamine faciei femineae*.

Otros códices importantes, B C G y R (*Berolinensis* 210, ss. XIV-XV; *Storingtonensis*, olim *Cheltemhamianus* 6912, s. XIII; *Gothanus* 120, s. XIII; *Ricardianus* 489, s. XIII), indican al comienzo

Incipit ouidius de medicamine faciei

y al final

explicit ouidius (C) de medicamine faciei.

Tenemos, pues, dos títulos idénticos, si bien uno de ellos precisado con un adjetivo, *De medicamine faciei femineae*. La tradición no ofrece más variantes. Pese a ello, basándose en la referencia de Ovidio a su propia obra,

*est mihi, quo dixi uestrae medicamina formae*¹³,

10 K. BUECHNER *Historia de la Literatura latina*, tr. esp. Barcelona, 1968, 315.

11 L. BIELER *Historia de la Literatura romana*, tr. esp. Madrid, 1968, 146.

12 J. BAYET o.c. 247.

13 *Ars* III 205.

se llegó a aventurar un tercer título, *Medicamina formae*¹⁴. Sustitución cuya falta de peso es obvia: con la misma razón, a partir de un verso de *Tristia*,

*sunt quoque mutatae, ter quinque uolumina, formae*¹⁵,

se podría defender el absurdo título *Mutatarum formarum libri XV* para las *Metamorfosis*.

Y he aquí un nuevo título: dos de las tres ediciones primordiales de nuestra obra¹⁶, las de Kenney y Ehwald, ofrecen el que hemos adoptado también nosotros,

Medicamina faciei femineae.

Las razones que lo apoyan son varias. Según Ehwald¹⁷

a) recuerda la forma dada por Ovidio en *Tristia* (razón que, de por sí, es claro que no tendría peso suficiente, pues llevó también a ese otro título que acabamos de recordar);

b) concuerda con los títulos de las dos obras más parecidas, *Ars amatoria* y *Remedia amoris*, sobre todo con este último;

c) por otra parte, también para el *Ars* diversos códices ofrecen el título *De arte amandi* sin que por ello se pueda defender como auténtico.

A todo ello añade Kenney¹⁸ una nueva precisión a favor del mismo título: *De titulo tantum moneo me solitam formam, id est "De Medicine F. F.", ideo repudiauisse quod "medicamen" sensu uerbalii a scriptoribus Latinis usurpari non inuenio.*

En resumen, la variación queda reducida a dos únicas posibilidades:

De medicamine faciei femineae
Medicamina faciei femineae.

Entre ellos es indudable que el segundo es el más convincente, pues discrepa tan sólo de la tradición manuscrita por una forma basada en una conjetura con apoyo firme y múltiple.

Fecha de la obra

En los párrafos anteriores se puede observar que tampoco hay acuerdo sobre la situación cronológica de *Medicamina*. Pese a las diferentes

14 Cf. el aparato de la ed. de Kenney, pág. 103.

15 *Trist.* I 1, 117.

16 Cf. *infra*.

17 Pág. XXXI de su ed.

18 Pág. XI de su ed.

opiniones emitidas, el problema no resulta excesivamente complicado ni, desde luego, de grandes alcances: como quiera que sea, el poema ha sido compuesto y publicado por el propio Ovidio entre los años 2 a. J. C. y 2 d. J. C. ¡Ojalá tuviésemos una cronología tan aproximada para muchas obras antiguas de mayor relieve y para cuya comprensión la fecha puede tener un valor decisivo!

Además de ello es seguro, según hemos visto, que su publicación es anterior a la de *Ars amatoria*, al menos a la del libro III. Por lo tanto, los *Medicamina* fueron la primera producción elegíaco-didáctica de Ovidio; o bien, si se acepta la atractiva tesis de Pohlenz¹⁹, intermedia entre la composición y publicación de *Ars amatoria* I-II y III, esto es, probablemente del año 1 a. J. C. En cualquier caso, ni es posterior a la totalidad del *Ars* ni, por lo tanto, a *Remedia amoris*. Considerarla inauguradora de la nueva tendencia didáctica podría explicar en parte su inferioridad con respecto al *Arte de amar*; y, por el contrario, afirmar que cerró precisamente el ciclo de los poemas amorios es sencillamente una afirmación sin base de ningún tipo.

Valor literario

Ya hemos reconocido que *Medicamina*, en su conjunto; nos parece obra seca, fría, carente de todo interés que no sea el de una mera curiosidad (aunque, desde luego, merece la pena leerla para enterarse de a qué extremos de refinamiento llegaba la cosmética de su tiempo); difícilmente se le puede aplicar en nuestros días el calificativo de poesía.

Ahora bien, no parece tan criticable el poema en sí cuanto la falta de perspectiva poética por parte de Ovidio al ponerse a versificar un recetario de semejante tipo. En el tema escogido reside en su totalidad la innegable fealdad de la obra.

Nuestra mentalidad se resiste a conciliar la idea de poesía con la de enseñanza práctica, y nos sorprende (sólo en parte, es cierto) la marcada tendencia de tantos poetas latinos hacia la poesía didáctica. No obstante, los resultados de esa tendencia son la prueba más precisa de la enorme dificultad que presenta el aunar poética y didáctica. Sólo dos espíritus privilegiados lograron conseguirlo, Virgilio en las *Geórgicas* y Lucrecio en el *De rerum natura* (aunque no en opinión de todos: alguien ha dicho que de toda su extensión solamente unos cien versos son auténtica poesía). Pero notemos que se trata de dos de los más grandes poetas de la Antigüedad, lo cual no es el caso de Ovidio, y de dos temas apasionantes y atractivos, no comparables en modo alguno a un recetario de cosmética.

Si olvidamos por un momento a los dos "grandes", la mayoría de los poemas pertenecientes al mismo género que *Medicamina* no son mucho más afortunados. Fácil es comprobarlo leyendo, por ejemplo, el fragmen-

19 Cf. nota 5.

No es poesía

Suporta la unión didáctica y poesía

to que Apuleyo²⁰ nos ha conservado de los *Hedyphagetica* de otro poeta brillante, Enio:

*Omnibus ut Clipea praestat mustela marina.
Mures sunt Aeni asperaque ostrea plurima Abydi.
Mitylenae est pecten caradrumque apud Ambraciae finis.
Brundisii sargus bonus est, hunc magnus si erit sume.
Apriculum pisces scito primum esse Tarenti.
Surrenti elopem fac emas, glaucumque apud Cumas.
Quid scarum praeterii cerebrum Iouis paene supremi:
Nestoris ad patriam hic capitur magnusque bonusque:
melanurum turdum merulamque umbramque marinam.
Polypus Corcyrae, caluaria pinguis acarnae,
purpura, muriculi, mures, dulces quoque echini²¹.*

A decir verdad, estos versos, con un tema no más pobre que *Medicina*, resultan mucho más áridos que los de Ovidio. Ciertamente es que nos encontramos ante la obra de un autor arcaico . . . Pero he aquí un fragmento²² de los *Aratea* de Cicerón, con un tema algo más rico, pero tratado por un poeta muy semejante a Ovidio en su carencia de auténtico sentido poético:

*E quibus hunc subter possis cognoscere fultum;
nam caeli mediam partem terit, ut prius illae
Chelae, tum pectus quod cernitur Orionis.
Et prope conspicies paruum sub pectore clarae
Andromedae signum, Deltoton dicere Grai
quod soliti, simili quia forma littera claret:
huic spatio ductum simili latus extat utrumque;
at non tertia pars lateris: namque est minor illis,
sed stellis longe densis praeclara relucet.*

Por su parte el *Aetna* de la *Appendix Vergiliana*, a pesar de su inspiración lucreciana y del atractivo mucho mayor del tema que trata, no deja de ser, en palabras²³ de un crítico tan mesurado como Rostagni, *opera fredda, ragionativa, scarsa di immaginazione e di risonanze sentimentali*. Veamos un pequeño ejemplo:

*Quaecumque immensus se terrae porrigit orbis
extremique maris curvis incingitur undis,
non totum est solidum, denso namque omnis hiatus*

20 Apol. 39.

21 Citamos por I. VAHLEN *Ennianae poesis reliquiae*, Leipzig, 1928², 218-220.

22 Cic. *Arat.* 230-238, ed. Soubiran.

23 A. ROSTAGNI *Storia della letteratura latina II*, Turín, 1964, 45

*secta est intus humus penitusque cauata latebris
exiles suspensa uias agit: utque animanti
per tota errantes percurrunt corpora uenae
ad uitam sanguis omnis qua com meat, idem
terra foraminibus conceptas digerit auras*²⁴.

La última muestra de "poesía" didáctica nos llevará de nuevo a Ovidio. Quien consiga leer los 130 versos conservados de su *Halieuticon liber*, muy interesantes sin duda para las investigaciones sobre fauna marina, pero carentes por completo de valor poético, reconocerá que *Medicamina* no es ni la peor ni la más fea obra de Ovidio. Sirvan de testimonio unos pocos versos:

*Nam gaudent pelago quales scombrigue bouesque,
hippuri celeres et nigro tergore milui
et pretiosus elops, nostris incognitus undis,
ac durus xiphias, ictu non mitior ensis,
et pauidi magno fugientes agmine thynni,
parua echenais (at est, mirum, mora puppibus ingens)
tuque, comes rarium tractique per aequora sulci,
qui semper spumas sequeris, pompile, nitentes,
cercyrosque ferox, scopulorum fine moratus . . .*²⁵

Lo dicho hasta aquí deja claro que, por lo que se refiere al contenido, la obra de Ovidio carece absolutamente de poesía, tal como ocurre en la gran mayoría de las obras del mismo género; y no se puede olvidar, además, que *Medicamina* se centra en el tema menos susceptible de atraerse un valor poético de todos los tratados en obras semejantes.

Carencia de espíritu, de sentimiento interno, de alma poética, de autenticidad: todo ello define a los *Medicamina* más o menos en la misma medida que a gran parte de la obra de Ovidio. Por el contrario, no puede decirse lo mismo de su forma, brillante en su adjetivación, como en los vv. 5-6, donde puede notarse la marcada aliteración del verso último, frecuente en toda la obra; o en 17-19, con un rebuscado juego entre *inaurata* y *odoratos*, puesto de relieve por la epanalepsis del *uultis* que precede; epanalepsis que llega a hacerse excesiva en el *nec* de cuatro versos seguidos (37-40), si bien consigue el fin intensivo e insistente que se le encomienda.

Otro tipo completamente distinto de repetición es la expresiva de los vv. 29-30, con una lograda *uariatio* en la adjetivación: *arduus / altus*; preocupación por la variedad, con búsqueda de una elegancia de poesía culta, que se manifiesta plenamente en una curiosa *uariatio* sintáctica del v. 32.

Ovidio domina la lengua que utiliza, es innegable. De este modo,

24 *Aetna* 94-101, ed. Goodyear.

25 *Hal.* 94-102, ed. Owen.

con ese espíritu burlesco que está latente en *Medicamina* y en tantos otros lugares de su producción, construye el magistral verso 13, plástico en extremo, mordaz sobremanera, sin por ello caer en lo insultante.

Otra cualidad que nadie se atreverá a negar a Ovidio es su profundo conocimiento de la psicología femenina, inspirador de los bellos versos 31-34, con la introducción de un símil a base del engrdeído comportamiento del pavo real.

Pero todavía en otro aspecto resulta encomiable la poesía de Ovidio: su maestría en la narración. A propósito de las *Metamorfosis* afirma²⁶ con plena razón Gudeman: *Con este colorista ciclo de poemitas, Ovidio se pone en primera fila de los grandes virtuosos de la narración, muy raros en la Literatura universal*. Pero esa buena cualidad, cuyo máximo exponente será el largo poema épico posterior, brilla ya en *Medicamina*: el análisis de su estructura hecho más arriba da cuenta de la magistral trabazón entre cada una de las partes de que consta el fragmento, con lo que el desarrollo total fluye con gran cohesión.

Y, por último, otro aspecto llamativo de la totalidad de la producción ovidiana: su perfección métrica. Los 49 dísticos que contiene nuestro texto son de una regularidad pasmosa, con total respeto de todos los cánones del esquema óptimo. Así:

a) Constantemente se intenta cumplir con el precepto de que un dístico debe encerrar un sentido completo, sin encabalgamientos. La puntuación de nuestro texto es reveladora en este sentido.

b) Empleo de cesura normativa. En los 49 hexámetros encontramos:

45 con indudable pentemímeros, la cesura más frecuente a partir de Virgilio.

Tres casos de triple a (*infandum // regina // iubes // memorare dolorem*, *Aen.* II 3) en los vv. 29, 35, 55. Como es bien sabido, la frecuencia de este esquema es de un 10% en Virgilio y va en aumento posteriormente, hasta un 20% en Lucano y un 22% en Valerio Flaco²⁷. En *Medicamina* aparece, según nuestro cálculo, sólo en un 6%.

Un caso de trihemímeros con heptemímeros en el v. 47 (a menos que se prefiera ver en él también una pentemímeros con monosílabo antes de la cesura, cosa muy rara: sería el único caso en que se daría, según vamos a ver).

c) Riguroso mantenimiento de las normas referentes al número silábico: se evita siempre el monosílabo antes de la cesura (sólo en 47 si se pretende ver en él una pentemímeros). Después de la cesura se evita igual-

²⁶ A. GUDEMAN *Historia de la Literatura latina*, tr. esp. Barcelona, 1942³, 178.

²⁷ Datos tomados de L. NOUGARET *Traité de Métrique latine classique*, París, 1963.

mente colocar palabras monosilábicas (sólo seis casos); cuando aparecen, nunca forman parte integrante del sentido del primer miembro (encontramos *nec* en 37, 73; relativos *quos* y *quo* en 15, 79; *sit* iniciando oración en 24; *bis sex* en 63, casi interpretable como palabra métrica).

d) Finales de verso:

tipo *condere gentem*, 24 casos,

“ *conde sepulcro*, 21 casos,

“ *conde tot annos*, cuatro casos (siempre con el segundo

elemento compuesto de preposición y régimen: vv. 49, 55, 57, 79). Es decir, no encontramos un solo fin excepcional, ni tampoco versos espondaicos.

Idéntica es la perfección del segundo elemento del dístico, el tradicionalmente llamado pentámetro. Consideramos, en suma, que nuestro breve análisis refleja hasta qué extremo es cuidada la métrica de *Medicamina*; cuidado sin duda excesivo, preciosista sobremanera, pero también monótono, falto de variedad. Quizás a la larga no haya favorecido precisamente a la poesía de Ovidio aquella enorme facilidad versificadora que él mismo confiesa haber tenido desde joven:

*Sponte sua carmen numeros ueniebat ad aptos,
et quod temptabam dicere uersus erat*²⁸.

No olvidemos que versificador no es lo mismo que poeta: Ovidio fue siempre lo primero, con no mucha frecuencia lo segundo.

Nuestra edición

Todos los editores de los *Medicamina* en nuestro siglo reconocen su deuda profunda para con la cuidadísima y detallada edición de Kunz, presentada en Viena como tesis doctoral en el año 1881²⁹. En sus págs. 4 ss. se puede encontrar una elaborada colación de los manuscritos que, en opinión unánime de los editores que después de él han trabajado sobre este texto, hace prácticamente innecesaria una revisión.

Dicho esto, se explicará fácilmente nuestra osadía de ofrecer una edición sin haber recurrido a la tradición textual. Nuestro trabajo en este sentido se ha limitado a una revisión cuidadosa de las tres ediciones que consideramos fundamentales y que enumeramos a continuación. En ellas sólo hemos encontrado, exceptuando algunas variantes en los usos gráficos, una docena más o menos de pequeñas variantes: demostración palmaria de que, tras el trabajo de Kunz, disponemos de un texto bastante seguro de esta obra.

28 *Trist.* IV 10, 25-26.

29 A. KUNZ *Libellus de medicamine faciei*, Viena, 1881.

Reseñaremos, pues, esas tres ediciones, sus características esenciales y los criterios que hemos seguido en nuestro texto en los pocos casos de discrepancia:

R. EHWALD P. *Ovidius Naso ex Rudolphi Merkelii recognitione edit. Tom. I. Amores. Epistulae. Medic. fac. fem. Ars amat. Remedia amoris.* Leipzig, 1961 (Bibl. Teubneriana).

H. BORNECQUE *Les remèdes à l'amour. Les produits de beauté pour le visage des femmes.* París, 1961² (Coll. Univ. France).

E. J. KENNEY P. *Ovidi Nasonis Amores Medicamina faciei femineae Ars amatoria Remedia amoris.* Oxford, 1961 (reed. con correcciones en 1965 y 1968; Bibl. Oxoniensis).

De modo general podemos decir que no hay un criterio básico para decidirse a favor de cualquiera de ellas; nos encontramos ante tres ediciones buenas, las tres deudoras de Kunz y que han seguido en general caminos divergentes en esos contados casos de discrepancia de la tradición manuscrita que hemos apuntado.

Un rasgo caracteriza sobre todo a la edición de Ehwald, su tendencia constante a la grafía arcaizante y a la etimológica, como muestran las lecturas *inposito* (v. 8), *adsiduo* (v. 14), *suast* (v. 32), *morumst* (v. 45), *inlita* (v. 97), *inlineretque* (v. 100). Unánimemente se manifiestan en el sentido opuesto Bornecque y Kenney (*imposito*, *adsiduo*, *morum est*, *illita*, *illineretque*), con la sola excepción del v. 32, en que Bornecque mantiene *suast*, sin que podamos explicarnos la razón que le mueve, ya que en el 45 escribe *morum est*. Nosotros hemos adoptado en todos los casos la postura de estos dos editores por parecernos más congruente con los usos de Ovidio y su época.

Discrepancias:

V. 2. La lectura de los codd., *cura*, es difícilmente sostenible por referencia al v. 1; tampoco convence demasiado la conjetura *causa* de Ehwald, sin apoyo alguno en la tradición. Mantenemos, pues, al igual que Bornecque y Kenney, la lectura *forma*, muy lógica desde todos los puntos de vista y apoyada en la tradición de los *Itali*.

V. 24. Varios códices ofrecen *nostra*, aceptado por Ehwald; pero el más válido de ellos, *Florentinus Marcianus* 223, del siglo XI, presenta *uestra*, que acogen Bornecque y Kenney y tiene un indudable apoyo estilístico en la aliteración, muy de acuerdo con una tendencia de Ovidio³⁰.

V. 25. No vemos razón alguna de peso para alterar la lectura *potiuntur* de los códices, que dan Ehwald y Bornecque; y disentimos de Kenney, que acoge la conjetura *poliuntur* de Heinsius.

30 Cf. E. CAPECCHI *L'allitterazione nelle Heroides ovidiane*, en *St. It. Filol. Cl.* XXXIX 1967, 67-111 y XLI 1969, 95-127.

V. 35. La conjetura *consurget* de Kunz, adoptada por Bornecque, es sin duda la que da un sentido más razonable al texto; en consecuencia la hemos adoptado, notando sin embargo que no pasa de ser una conjetura. En este sentido, quizá la postura más elogiabile sea la de Kenney, que, tras colocar *inter cruces* el texto *uos urget* de los códices, lo que no hace Ehwald, señala en su aparato: *mihi sensus "nascetur" uel sim. poscere uidetur*. Pero la necesidad de ofrecer una traducción creemos que justifica una decisión por uno de tales *similia*. Heinsius sugiere *nos uret*.

V. 51. Aquí *dic age* es la lectura del *Florentinus Marcianus* adoptada por nuestros tres editores; frente a ellos, el otro códice más importante, el *Berolinensis* 210, presenta *discite*, seguido por nosotros; esta única innovación total de nuestra edición exige una mayor explicación. En efecto, la lectura *discite* viene avalada por el *quo possint . . . modo* del verso siguiente, perteneciente al mismo dístico, y tiene un paralelo completo en los vv. 1-2 de la obra. A continuación de éstos, los 3-50 son una especie de *excursus* introductorio, lo cual exige que en el 51 vuelva el poeta a tomar el hilo de la idea ofreciendo una cláusula en todo semejante a la inicial. Por otra parte, *dic age* implicaría la aparición de un interlocutor (exactamente, interlocutora) que apostrofa al poeta, sin que aparezca luego una fórmula de transición a la contestación.

V. 60. La lectura de los códices, *solidā*, es inadmisibile desde el punto de vista métrico: un ablativo no tendría explicación sintáctica. La conjetura *solidi* de Heinsius, que aceptan Ehwald y Bornecque (Kenney da el texto entre cruces), encaja perfectamente en este sentido y es también convincente en cuanto al significado (cf. nuestra traducción).

V. 65. La solución adoptada por Kenney, *cummi*, ante los códices, que dan casi todos *gummi* (*bulli* en M), aceptado por Ehwald y Bornecque, nos parece muy plausible. Tanto aquí como en el v. 87 aparece una notable aliteración *cummi cum*, *cortice cummi* (en lugar muy favorable a este recurso estilístico en el último caso) que difícilmente hubiera desatendido Ovidio.

V. 70. La lectura adoptada por Kenney, siguiendo a Heinsius, conviene poco: hay que suponer en ella un *inflantes . . . fabas*, en aposición a *corpora*, que resulta muy forzado. Preferimos el texto de Ehwald y Bornecque, quienes, siguiendo a Kunz, dan *inflantis . . . fabae*, que creemos puede tener una explicación bastante consecuente: *cuerpos de haba hinchante*, con precisión enorme en una expresión sumamente concentrada. *Inflantis* es la lógica consecuencia de la acción expresada por *frige*, mientras que *corpora* indica la parte concreta de la haba que se ha de manipular³¹.

V. 72. La conjetura *pigris* de Heinsius, aceptada por Kenney, aunque arriesgada por ir en contra de la tradición unánime, es realmente seducto-

31 Nos sorprende en que Bornecque traduzca como si se encontrase ante la lectura del texto de Kenney: . . . *et en même temps faites cuire des fèves, ces graines gonflées*.

ra: ofrece una rica precisión sobre cómo ha de hacerse lo preceptuado, congruente con el modo de expresión de todo el poema. Por lo demás, *nigris molis* (lección de los códices aceptada por Ehwald y Bornecque) parece difícilmente explicable: la aclaración del último, *elles étaient en pierre ponce*, creemos que no aclara la cuestión.

V. 86. Heinsius corrige en *utrimque*; Kenney le sigue. Estimamos innecesaria la corrección de la tradición, con la que van Ehwald y Bornecque.

V. 97. La lectura *sit* de Bornecque, según la mayoría de los códices (Ehwald escribe *sis*, Kenney *sint*), plantea una difícil explicación lingüística: ¿quién puede ser el sujeto lógico de *illita sit*? Preferimos, sin lugar a dudas, la adoptada por Kenney, que cuenta además con el apoyo del cod. *Neapolitanus*, así como el de uno de los codd. *deperditi*, el *Gothanus Membr. II 120*, que todavía pudo utilizar Kunz en su edición.

El lector de la edición de Bornecque deberá corregir, en el v. 16, la evidente falta ortográfica *iurgas* por *uirgas*; y en el v. 94, poner mayúscula en *Ammoniaco*.

Hemos prescindido en nuestro texto de los vv. 27-28, extraños e incomprensibles dentro de su contexto y secluidos ya con plena razón por Kunz. No obstante, acaso pueda resultar útil reproducirlos aquí con las lecturas adoptadas por los diferentes editores, de los que Kenney los incluye entre cruces y Bornecque entre corchetes:

Ehwald	<i>quo se cuique parent et quo uenentur amores,</i> <i>refert: munditia crimina nulla merent</i>
Kenney	<i>pro se quaeque parent et quos uenerentur amores</i> <i>refert. Munditia crimina nulla meret</i>
Bornecque	<i>pro se quaeque parent et quos uenerentur amores,</i> <i>refert; munditia crimina nulla merent</i>

Hemos de hacer constar, por último, que, no satisfechos con la puntuación, muy divergente en las tres ediciones utilizadas como base de la nuestra, la hemos rehecho a nuestro gusto con unos criterios personales que el lector puede descubrir con facilidad. Y para las grafías nos adaptamos a las normas de la Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos.

Por lo que hace a la traducción, que sepamos no existe ninguna moderna en lengua castellana, cosa que no sorprende en absoluto. Repasando los dos preciosos volúmenes³² publicados por nuestra Sociedad, las páginas correspondientes a ediciones y traducciones de obras de Ovidio

³² *Bibliografía de los estudios clásicos en España (1939-1955)*, Madrid, 1956; (1956-1965), Madrid, 1968.

llaman la atención por su mermado número, por el carácter elemental de su mayoría, y por demostrar que, en pleno siglo XX, se sigue reeditando una y otra vez la muy vieja versión de las *Heroides* de Pedro de Mexía: pensamos que pocas ganas de volver a aproximarse a Ovidio le quedarán al lector profano en cuyas manos caiga dicha traducción, divulgada por la Colección Austral y por la editorial Aguilar.

Si esto ocurre con la casi totalidad de la producción ovidiana, y si no disponemos de versiones buenas de obras de mayor alcance, como *Fasti*, *Tristia*, *Ex Ponto*, ¿cómo íbamos a esperar que los *Medicamina* hubieran tenido mejor suerte?

No obstante, Menéndez Pelayo³³ registra, anotando que la edición es realmente de Madrid, la existencia de una traducción de M. A. Rodríguez, *Arte de Amar, de P. Ovidio Nasón. Añadido con los remedios de amor y los secretos para la hermosura*, París, 1837. De la misma traducción hubo una edición de Barcelona, 1841.

No hemos podido consultar esta versión, de modo que la presente no se benefició de la ayuda de ninguna precedente en nuestra lengua. Sí nos ha servido en cambio, con bastante frecuencia, la francesa de la edición bilingüe de Henry Bornecque. En general nos hemos tomado el mínimo de libertades frente al texto latino, tratando de reproducir su estilo, pero sin esclavizar la lengua de la traducción a la del original.

Los dos autores somos responsables por un igual de la totalidad de este trabajo, que dedicamos con amor a nuestros padres.

33 M. MENÉNDEZ PELAYO *Bibliografía hispano-latina clásica* VII, Santander, 1951, 228.

*Discite quae faciem commendet cura, puellae,
et quo sit uobis forma tuenda modo.*

*Cultus humum sterilem Cerealia pendere iussit
munera, mordaces interiere rubi;*

5 *cultus et in pomis sucos emendat acerbos,
fissaque adoptiuas accipit arbor opes.*

*Culta placent: auro sublimia tecta linuntur;
nigra sub imposito marmore terra latet.*

10 *Vellera saepe eadem Tyrrio medicantur aeno;
sectile deliciis India praebet ebur.*

*Forsitan antiquae Tatio sub rege Sabinae
maluerint quam se rura paterna coli,
cum matrona, premens altum rubicunda sedile,
assiduo durum pollice nebat opus,*

15 *ipsaque claudebat, quos filia pauerat, agnos,
ipsa dabat uirgas caesaque ligna foco;*

• *at uestrae matres teneras peperere puellas:
uultis inaurata corpora ueste tegi,*

20 *uultis odoratos positu uariare capillos,
conspicuum gemmis uultis habere manum;*

*induitis collo lapides Oriente petitos
et quantos onus est aure tulisse duos.*

*Nec tamen indignum: sit uobis cura placendi,
cum comptos habeant saecula uestra uiros:*

Aprended, muchachas, los cuidados que hermosean el rostro y el modo de proteger vuestra belleza. El cultivo obligó al suelo estéril a producir los frutos de Ceres; con él perecieron las zarzas espinosas. El cultivo dulcifica también los jugos amargos en las frutas, y el árbol injertado recibe recursos adoptivos. Todo lo cuidado gusta; los altos techos se revisten con dorados; la negra tierra queda oculta bajo el mármol que la cubre. Con frecuencia las mismas lanas son teñidas en los calderos de Tiro ¹; la India ² proporciona a nuestro refinamiento su marfil en trozos.

Quizá las antiguas Sabinas, en tiempos del rey Tacio ³, prefiriesen cuidar de los campos paternos antes que de sí mismas, cuando rubicundas matronas, oprimiendo con su peso una silla alta, hilaban con un pulgar sin reposo su dura tarea y ellas mismas encerraban en el establo los corderos, que habían estado pastoreando sus hijas; ellas también alimentaban el fuego, echándole ramaje y madera cortada. En cambio vuestras madres parieron muchachas delicadas: vosotras queréis cubrir el cuerpo con vestidos recamados en oro, deseáis cambiar el peinado de vuestros cabellos perfumados, queréis tener manos que llamen la atención por sus gemas, os ponéis al cuello piedras preciosas traídas de Oriente ⁴ y tan grandes, que es duro para una oreja soportar el peso de dos. Y no es cosa indigna, sin embargo: cuidaos de agradar, ya que vuestro tiempo tiene hombres preocupados de su atuendo; vues-

1 Se refiere a la importante ciudad fenicia, famosa en toda la Antigüedad por su comercio y especialmente por su industria de la púrpura.

2 De la India importaba Roma, sobre todo a partir de la época de Augusto, además del marfil que indica nuestro texto, perfumes, especias, piedras preciosas y seda procedente de China.

3 Legendario rey sabino que se apoderó del Capitolio, después del rapto de las Sabinas por los Romanos, gracias a la traición de Tarpeya.

4 Cf. n. 2.

25 *feminea uestri-potiuntur lege mariti*
et uix ad cultus nupta quod addat habet . . .

corrupti versus duo omissi sunt

30 *. . . rure latent funguntque comas; licet arduus illas*
celet Athos, cultas altus habebit Athos.
Est etiam placuisse sibi quaecumque uoluptas:
uirginibus cordi grataque forma sua est.
Laudatas homini uolucris Iunonia pennas
explicat, et forma muta superbit auis.
35 *Sic potius consurget amor quam fortibus herbis,*
quas maga terribili subsecat arte manus;
nec uos graminibus nec mixto credite suco,
nec temptate nocens uirus amantis equae.
Nec mediae Marsis finduntur cantibus angues,
40 *nec redit in fontes unda supina suos;*
et, quamuis aliquis Temesaea remouerit aera,
numquam Luna suis excutietur equis.
Prima sit in uobis morum tutela, puellae:
ingenio facies conciliante placet.

tros maridos se apoderan de los hábitos femeninos, y a duras 25
penas puede la casada añadir algo al lujo de ellos . . .

* * *

. . . viven ocultas en el campo y, sin embargo, cuidan la forma de sus cabellos; ya puede ocultarlas el escarpado Atos⁵: 30
el Atos las tendrá adornadas en sus alturas. Hay incluso un cierto placer en gustarse a sí mismas; a las muchachas les preocupa y les resulta agradable su propia belleza. El ave de Juno⁶ despliega sus plumas cuando las alaba el hombre y, callada, se enorgullece de su belleza.

De un modo surgirá el amor antes que por medio de po- 35
derosas hierbas, que cortan las hechiceras con el temible arte de su mano; y no os fiéis de las gramas⁷ ni de los jugos compuestos, ni hagáis pruebas con la nociva secreción de una yegua en celo. Ni las serpientes se escinden a la mitad por obra de los cantos mágicos de los Marsos⁸, ni el agua última 40
de una corriente retorna a sus fuentes; y aunque alguien hiciera desaparecer los broncees de Témesa⁹, la luna nunca sería echada abajo de sus caballos. Vuestro primer cuidado, muchachas, debe ser el del carácter. Un rostro gusta cuando se le asocian buenas cualidades anímicas. Es seguro el amor

5 Promontorio de la península Calcídica perfectamente definido por Ovidio como *arduus* y *altus* (1.935 m.).

6 El pavo real.

7 Puede tratarse en este texto del *Cynodon dactylon* P., planta gramínea medicinal, o bien del *Anthoxanthum odoratum* L., planta olorosa de la misma especie.

8 Pobladores de la zona montañosa de Italia central cercana al lago Fucino. Los magos marsos eran famosos por sus milagrosas curaciones de mordeduras de serpiente.

9 Una antigua superstición, todavía viva en algunas regiones, movía a creer que la luna podía ser cautivada con encantamientos, siendo prueba de ello los eclipses. Para librarla, se hacía ruido con instrumentos de bronce; ésta es la razón por la que se cita la ciudad de *Τεμέση, Ταμασός* ο *Ταμασός*, del centro de Chipre, famosa por sus minas de cobre y ya mencionada por Homero (*Od.* I 184).

- 45 *Certus amor morum est; formam populabitur aetas,
et placitus rugis uultus aratus erit;
tempus erit, quo uos speculum uidisse pigebit,
et ueniet rugis altera causa dolor.*
- Sufficit et longum probitas perdurat in aeuum,
perque suos annos hinc bene pendet amor.*
- 50 *Discite, cum teneros somnus dimiserit artus,
candida quo possint ora nitere modo.
Hordea, quae Libyci ratibus misere coloni,
exue de palea tegminibusque suis;*
- 55 *par erui mensura decem madefiat ab ouis,
sed cumulent libras hordea nuda duas.
Haec, ubi uentosas fuerint siccata per auras,
lenta iube scabra frangat asella mola;
et quae prima cadent uiuaci cornua ceruo*
- 60 *contere; in haec solidi sexta fac assis eat.
Iamque, ubi puluereae fuerint confusa farinae,
protinus innumeris omnia cerne cauis;
adice narcissi bis sex sine cortice bulbos,
strenua quos puro marmore dextra terat,*
- 65 *sextantemque trahat cummi cum semine Tusco;
huc nouies tanto plus tibi mellis eat.
Quaecumque afficiet tali medicamine uultum,
fulgebit speculo leuior illa suo.*
- Nec tu pallentes dubita torrere lupinos,
et simul infantis corpora frige fabae:*
- 70 *utraque sex habeant aequo discrimine libras,
utraque da pigris comminuenda molis;*

basado en el buen carácter; en cambio, el paso del tiempo 45 arruinará la belleza, y el rostro que antes gustaba será surcado por las arrugas. Llegará un momento en que os contrariará veros en el espejo, y esa aflicción acudirá como causa de nuevas arrugas. Las cualidades morales son suficientes de por sí, duran toda la vida, por larga que sea, y de ellas pende 50 felizmente el amor a lo largo de los años.

Aprended de qué manera podrá resplandecer una tez pálida después que el sueño haya relajado vuestros delicados miembros. Coge cebada de la que han enviado en naves los agricultores de Libia y despójala de paja y cáscara; toma una cantidad igual de yero ¹⁰ macerado en diez huevos, de 55 modo que los granos de cebada, mondados, pesen dos libras ¹¹. Cuando todo ello se haya secado por el soplo del viento, manda que una pollina lenta lo triture con una muela áspera; muele también cuernos de ciervo vivaz, de los primeros en caer, y añade a la mezcla la sexta parte de un as ¹² 60 completo. Y después de mezclarlo con harina fina, cribalo todo a punto seguido por un tamiz de incontables mallas; agrégale doce bulbos de narciso sin cáscara, triturados con diestra vigorosa en un mortero de mármol limpio, y un sextante ¹³ de goma con harina de trigo toscano; y a ello écha- 65 le nueve veces otro tanto de miel. Toda mujer que impregne su rostro con este cosmético, resplandecerá más lisa que su mismo espejo.

Tampoco vaciles en tostar pálidos altramuces, y al tiempo cuece hinchantes habas sin piel: de unos y otras pon seis 70 libras ¹⁴ en proporción igual, y da todo a moler en lentas

10 Es el *Ervum Ervilia* L., leguminosa, de la familia de la lenteja y el guisante.

11 Esto es, 654 gramos (1 libra o as = 327 grs.).

12 Es decir, 54'5 gramos.

13 Es decir, también 54'5 gramos (la sexta parte de una libra = dos onzas).

14 Es decir, 3'924 kilogramos.

*nec cerussa tibi nec nitri spuma rubentis
desit et Illyrica quae uenit iris humo;
75 da ualidis iuuenum pariter subigenda lacertis;
sed iustum tritis uncia pondus erit.
Addita de querulo uolucrum medicamina nido
ore fugant maculas (alcyonea uocant).
Pondere si quaeris quo sim contentus in illis,
80 quod trahit in partes uncia secta duas.
Vt coeant apteque lini per corpora possint,
adice de flauis Attica mella fauis.
Quamuis tura deos irataque numina placent,
non tamen accensis omnia danda focis.
85 Tus ubi miscueris rodenti corpora nitro,
ponderibus iustis fac sit utrumque triens;
parte minus quarta dereptum cortice cummi
et modicum e murris pinguibus adde cubum.
Haec, ubi contrieris, per densa foramina cerne;
90 puluis ab infuso melle premendus erit.
Profuit et marathos bene olentibus addere murris
(quinque parent marathi scripula, murra nouem),
arentisque rosae quantum manus unaprehendat
cumque Ammoniaco mascula tura sale;*

muelas; que no te falte en la mezcla albayalde, ni espuma de nitro rojo, ni iris procedente de tierras de Iliria¹⁵. Haz 75 que la mezcla sea trabajada por los fuertes brazos de un joven y que su peso, una vez triturada, sea exactamente de una onza¹⁶.

Aplicados los cosméticos que se sacan del nido de las aves quejumbrosas, lo que llaman *alcyoneum*, ponen en fuga las manchas de la cara. Si me preguntas qué peso me parece suficiente, el que resulta de una onza dividida en dos partes¹⁷; para que ligue y se pueda aplicar adecuadamente por el cuerpo, añade miel dorada procedente de las colmenas del Ática. 80

Aunque el incienso aplaca a los dioses y a su divinidad enfurecida, no hay, sin embargo, que echarlo todo en sus altares ardientes. Mezcla incienso con el nitro que alisa el cuerpo, cuidando que el peso justo de cada uno sea un tercio de libra¹⁸; añádele un poco menos de un cuarto¹⁹ de goma, sacada de la corteza de los árboles, y una pizca²⁰ de mirra grasa. Después de machacarlo todo, cribalo por un tamiz fino; el polvo tiene que desleírse en miel. Es eficaz también 90 añadir hinojo a la mirra bien oliente (cinco escrípulos²¹ de hinojo, nueve de mirra), y de rosa seca lo que te quepa en una mano, e incienso macho con sal de Amón²²; mezcla

15 En la Antigüedad, el iris más reputado procedía de Iliria. En el momento en que Ovidio escribe *Medicamina*, el Ilírico se ha convertido, desde algunos años atrás, en provincia romana: senatorial en 27 a. J. C., imperial probablemente a partir de 11 a. J. C.

16 Es decir, 27'25 gramos.

17 Esto es, una *semuncia* = 13'625 gramos.

18 Un *triens* = 109 gramos.

19 Entiéndase un cuarto de libra, es decir, un *quadrans* ■ 81'75 gramos.

20 *Cubum* indica una cantidad pequeña, no precisada con la exactitud de las medidas que encontramos para la mayoría de los ingredientes.

21 Un *scripulum* o *scriptulum* equivale a 1'135 gramos (esto es, 1/24 de *uncia*).

22 Según unos, cuerpo parecido al alumbre que se encuentra en las arenas de Libia; según otros, goma resinosa que produce un árbol del oasis de Amón.

- 95 *hordea quem faciunt, illis affunde cremorem;*
aequent expensas cum sale tura rosas.
Tempore sint paruo molli licet illita uultu,
haerebit toto nullus in ore color.
- 100 *Vidi, quae gelida madefacta papauera lymphæ*
contereret teneris illineretque genis . . .

con ello el jugo que produce la cebada, y que el incienso con la sal iguale el peso de las rosas. Aplicado en un rostro delicado, aunque sea por poco tiempo, ninguna rojez quedará en toda la cara. 95

Vi a una mujer que, sumergiendo amapolas en agua fría, las machacaba y frotaba con ellas sus mejillas delicadas . . . 100

ESTUDIOS CLÁSICOS

ÓRGANO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE ESTUDIOS CLÁSICOS



TOMO XXI
(NUMEROS 79 y 80)
MADRID, 1977

DIRECTOR:

MANUEL FERNÁNDEZ-GALIANO.

COMITÉ DE REDACCIÓN:

**JOSÉ ALSINA, MIGUEL DOLÇ, ANTONIO FONTÁN, JUAN GIL,
SEBASTIÁN MARINER, ISIDORO MUÑOZ VALLE, FRANCISCO RO-
DRÍGUEZ ADRADOS y JOSÉ S. LASSO DE LA VEGA.**

PRECIOS DE VENTA Y SUSCRIPCIÓN:

ESPAÑA:

Suscripción anual	400 ptas.
Número suelto	225 »

EXTRANJERO:

Suscripción anual	600 »
Número suelto	325 »

REDACCIÓN: DUQUE DE MEDINACELI, 4 MADRID (14)

DISTRIBUCIÓN: LIBRERÍA CIENTÍFICA MEDINACELI

DUQUE DE MEDINACELI, 4. - MADRID (14)

Depósito legal: M. 567 - 1958

INDICE GENERAL DEL TOMO XXI

Págs.

BALMASEDA, L. J. - OLMOS, R., <i>Un proyecto internacional de colaboración científica</i>	335
CALERO, F., <i>Sobre didáctica de las lenguas clásicas</i>	339
CALERO, F., <i>Un nuevo libro sobre enseñanza de las lenguas clásicas</i> .	373
DOERING, K. - PREISSHOFEN, F., <i>En memoria del profesor Hermann Gundert</i>	285
DOVER, Sir K. J., <i>Sobre el escribir para un lector general</i>	289
F. G., M., † <i>Marcel Durry</i>	331
F. G., M., <i>La "Biblioteca Clásica Gredos"</i>	345
FERNÁNDEZ MARCOS, N., <i>El Nuevo Testamento Trilingüe</i>	351
GIL, J., MUÑOZ AMILIBIA, A. M ^a , ABAD CASAL, L., REMESAL RODRÍGUEZ, J., <i>Sobre varios libros de tema hispánico</i>	355
† GUNDEBT, H., <i>Los primeros vestigios de la doctrina de las ideas</i> .	221
JOUANNA, J., <i>La colección hipocrática y Platón</i>	233
MACÍA, L. M., <i>Sobre la autenticidad de la Olímpica quinta</i>	141
MOUTSOPOULOS, E. A., <i>El carácter dialéctico de la idea del alma del mundo en Platón</i>	249
PEJENAUTE, F., <i>Dos nuevas adaptaciones, en castellano, del hexámetro clásico</i>	171
POCIÑA, A., <i>Sobre la transcripción de los nombres propios latinos</i> .	307
ROMILLY, J. DE, <i>La tragedia griega y la crisis de la ciudad</i>	1
S. LASSO DE LA VEGA, J., <i>La séptima Nemea y la unidad de la oda pindárica</i>	5
S. LASSO DE LA VEGA, J., <i>Platón en su XXIV centenario</i>	209
SEGURA, B., <i>Por la senda del ritmo y de la métrica latina</i>	153

SPRAGUE, R. K., <i>Reflexiones sobre la teoría de las formas: dedicado a la memoria de A. L. Peck</i>	261
WILLER, E. A., <i>La quintaesencia del Platonismo: Henología (con 4 figuras)</i>	273
<i>Los coloquios didácticos de Santander.</i>	189

Además, la revista ha publicado separadamente, como suplemento de la tercera serie de textos: OVIDIO, *Cosméticos para el rostro femenino*, introducción, revisión del texto, traducción y notas de ANDRÉS POCIÑA y AURORA LÓPEZ (n^o 1, con el 80 de la revista).