ESTUDIOS CLÁSICOS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Número 139

Madrid

2011

Estudios Clásicos
Revista de la Sociedad Española de Estudios Clásicos

Director Jaime Siles Ruiz, Presidente de la SEEC
Secretaria Patricia Cañizares Ferriz, Vicesecretaria de la SEEC

Consejo de Redacción

Mª Ángeles Almela Lumbreras, Secretaria de la SEEC
Antonio Alvar Ezquerra, Catedrático de Filología Latina de la Universidad de Alcalá de Henares
Francesc Casadesús Bordoy, miembro de la Junta Directiva de la SEEC
Dulce Estefanía Álvarez, Catedrática emérita de Filología Latina de la Universidad de Santiago de Compostela
Manuel García Teijeiro, Catedrático de Filología Griega de la Universidad de Valladolid
José Francisco González Castro, Tesorero de la SEEC
Julián González Fernández, miembro de la Junta Directiva de la SEEC
Gregorio Hinojo Andrés, Vicepresidente de la SEEC
Rosa María Iglesias Montiel, Catedrática de Filología Latina de la Universidad de Murcia
Ramón Martínez Fernández, miembro de la Junta Directiva de la SEEC
Antonio Melero Bellido, miembro de la Junta Directiva de la SEEC
Enrique Montero Cartelle, Catedrático de Filología Latina de la Universidad de Valladolid
Ana Moure Casas, Catedrática de Filología Latina de la Universidad Complutense de Madrid
Jesús de la Villa Polo, Vicepresidente de la SEEC

Consejo Asesor

Michael von Albrecht (Universidad de Heidelberg)
Paolo Fedeli (Università degli Studi di Bari)
Luis Gil (Universidad Complutense de Madrid)
Ana María González de Tobia (Universidad Nacional de La Plata)
David Konstan (Brown University)
José Martínez Gázquez (Universidad Autónoma de Barcelona)
José Luis Melena (Universidad del País Vasco)
Francisco Rodríguez Adrados (Reales Academias de la Lengua y de la Historia)
José Luis Vidal Pérez (Universidad de Barcelona)

ÍNDICE

pp.

INVESTIGADOR INVITADO

ALDO SETAIOLI, *Séneca y lo divino: tradición estoica y evoluciones personales* 7-60

CULTURA CLÁSICA

DULCE ESTEFANÍA, *Sobre ediciones críticas de Virgilio* 63-84

RICARDO HERNÁNEZ PÉREZ, *La Fortuna Primigenia de Preneste según las inscripciones* 85-100

ÓSCAR PRIETO DOMÍNGUEZ, *Consideraciones sobre la traducción de los epistolarios griegos medievales: revisión crítica y desafíos* 101-110

PAU GILABERT, *Veneno sin antídoto para el Sócrates histórico y la tragedia barroca en* El verí del teatre (El veneno del teatro) *de Rodolf Sirera. (Una dosis extrema de sadismo para atajar los excesos de la ficción teatral)* 111-136

RESEÑAS DE LIBROS

GALENO, *Sobre la diferencia de los pulsos,* Estudio introductorio, traducción, notas e índices de Luís Miguel Pino Campos (Manuel Cerezo Magán), pp. 139-141. *PHILÓGELOS, (El chistoso).* Edición del texto griego, introducción, traducción y notas de Manuel González Suárez (José Miguel García Ruiz), pp. 141-142. LUCIEN JERPHAGNON, *Juliano el Apóstata,* traducción de Ana Herrera y prólogo de Paul Veyne (Alfonso López Pulido), pp. 142-144. DOROTA M. DUTSCH, *Femenine Discourse in Roman Comedy. On Echoes and Voices* (Mª Teresa Quintillà Zanuy), pp. 144-149. I. DE ORNELLAS E CASTRO – V. ANASTÁCIO (coord.), *Géneros literários. Continuidades e rupturas da Antiguidade aos nossos dias* (Ramiro González Delgado), pp. 149-150. J. C. MCKEOWN, *A Cabinet of Roman Curiosities. Strange Tales and Surprising Facts from the World's Greatest Empire* (Antonio López Fonseca), pp. 150-151. CICERÓN, *Tusculanas*, Introducción, traducción y notas de Antonio López Fonseca (Esteban Bérchez Castaño), pp. 151-153. J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Cristianismo y mitos clásicos en el arte moderno* (L. A. Ruiz Cabrero), pp. 154-155. JESÚS LUQUE MORENO, *GAVDEAMVS IGITVR. Historia y circunstancia* (Esperanza Torrego), pp. 155-157. MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS, *Pasiones irracionales en la época de la razón: El Tratado de las pasiones de Manuel Martí, deán de Alicante (1663-1737)* (Gonzalo Fontana Elboj), pp. 157-159. IRENE VALLEJO MOREU, *El pasado que te espera* (Vicente M. Ramón Palerm), pp. 159-160.

ACTIVIDADES DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

ACTIVIDADES DE LA NACIONAL (pp. 163-177).

ACTIVIDADES DE LAS SECCIONES (pp. 178-190).

 ISSN 0014-1453

CONTENTS

pp.

GUEST RESEARCHER

ALDO SETAIOLI, *Seneca and the Divine: stoic tradition and personal developments* 7-60

CLASSICAL CULTURE

DULCE ESTEFANÍA, *On critical editions of Virgil* 63-84

RICARDO HERNÁNEZ PÉREZ, Fortuna Primigenia *through Praeneste's inscriptions* 85-100

ÓSCAR PRIETO DOMÍNGUEZ, *Considerations on the translation of medieval greek epistle collections: critical review and challenges* 101-110

PAU GILABERT, *Poison without antidote for the historical Socrates and the baroque tragedy in* El verí del teatre (The Poison of the Theatre) *by Rodolf Sirera (an extreme dose of sadism in order to stop the excesses of the theatrical fiction)* 111-136

BOOKS REVIEW

GALENO, *Sobre la diferencia de los pulsos,* Estudio introductorio, traducción, notas e índices de Luís Miguel Pino Campos (Manuel Cerezo Magán), pp. 139-141. *PHILÓGELOS, (El chistoso).* Edición del texto griego, introducción, traducción y notas de Manuel González Suárez (José Miguel García Ruiz), pp. 141-142. LUCIEN JERPHAGNON, *Juliano el Apóstata,* traducción de Ana Herrera y prólogo de Paul Veyne (Alfonso López Pulido), pp. 142-144. DOROTA M. DUTSCH, *Femenine Discourse in Roman Comedy. On Echoes and Voices* (Mª Teresa Quintillà Zanuy), pp. 144-149. I. DE ORNELLAS E CASTRO – V. ANASTÁCIO (coord.), *Géneros literários. Continuidades e rupturas da Antiguidade aos nossos dias* (Ramiro González Delgado), pp. 149-150. J. C. MCKEOWN, *A Cabinet of Roman Curiosities. Strange Tales and Surprising Facts from the World's Greatest Empire* (Antonio López Fonseca), pp. 150-151. CICERÓN, *Tusculanas,* Introducción, traducción y notas de Antonio López Fonseca (Esteban Bérchez Castaño), pp. 151-153. J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Cristianismo y mitos clásicos en el arte moderno* (L. A. Ruiz Cabrero), pp. 154-155. JESÚS LUQUE MORENO, *GAVDEAMVS IGITVR. Historia y circunstancia* (Esperanza Torrego), pp. 155-157. MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS, *Pasiones irracionales en la época de la razón: El Tratado de las pasiones de Manuel Martí, deán de Alicante (1663-1737)* (Gonzalo Fontana Elboj), pp. 157-159. IRENE VALLEJO MOREU, *El pasado que te espera* (Vicente M. Ramón Palerm), pp. 159-160.

ACTIVITIES OF THE SPANISH SOCIETY OF CLASSICAL STUDIES (SEEC)

NATIONAL ACTIVITIES (pp. 163-177).

LOCAL ACTIVITIES (pp. 178-190).

 ISSN 0014-1453

INVESTIGADOR INVITADO

ALDO SETAIOLI es una de las figuras más destacadas hoy en día de la Filología Clásica. Su gran formación lingüística, literaria y filosófica le hace tratar hasta el fondo todas las cuestiones por él abordadas. Cicerón, Virgilio, Horacio, Petronio o Séneca han recibido nuevas luces gracias a sus estudios, que son de obligada cita. Ya jubilado de su Cátedra de la Universidad de Perugia (Italia), sigue impartiendo su saber en incontables trabajos y en su incansable participación en congresos y encuentros científicos.

SÉNECA Y LO DIVINO: TRADICIÓN ESTOICA Y EVOLUCIONES PERSONALES*

Recepción 02/02/2011
Aceptación 05/03/2011

ALDO SETAIOLI
Universidad de Perugia

Resumen:

En este trabajo se explora la relación de Séneca con lo divino, que forma parte importante de su reflexión filosófica y metafísica. El punto central de su pensamiento está, naturalmente, en la tradición estoica. Pero esta tradición se combina con elementos de otros orígenes que la modifican: su sentido romano de la sociedad y la educación, su formación retórica y, sobre todo, elementos importantes de tradición platónica, que conllevan toda una concepción del alma y su relación con dios y el mundo diferente de la propiamente estoica.

Palabras clave: Seneca, Estoicismo, Platonismo.

Seneca and the Divine: stoic tradition and personal developments

Abstract:

This article explores the relationship between Seneca and divinity, a prominent aspect of his philosophical and metaphysical reflections. The core of his philosophy is, of course, the Stoic tradition. But this tradition appears combined with and modified by elements of other origins: the Roman concept of society and education; Seneca's training; in rhetoric and, above all, important aspects of the Platonic tradition, which offer a view of the soul, god, and the world which differs from a strict definition of Stoicism.

Keywords: Seneca, Stoicism, Platonism.

El conocimiento de dios es de capital importancia para Séneca, pero debe estar acompañado por la imitación de dios en la práctica: la contemplación no puede estar separada de la acción. La psicología y el estado de ánimo de Séneca dan cuenta de su fuerte e instintiva sensibilidad religiosa; y su filiación estoica es fundamental en su enfoque intelectual, aunque la idiosincrasia de su estilo expresivo es una parte esencial de su forma de pensar.

---

* Este artículo se publicó originalmente en inglés en *International Journal of the Classical Tradition* 13, 2007, pp. 333-368. La traducción ha sido realizada por Carlos Hernández Garcés y revisada por Jesús de la Villa. Una versión anterior de la primera parte de este trabajo se leyó el 29 de septiembre de 2005 en la Universidad de Pennsylvania (Philadelphia), el 3 de octubre de 2005 en la Universidad de Boston, y el 31 de marzo de 2006 en la Universidad de Columbia (New York City). Se leyeron versiones previas de ambas partes el 6 y el 10 de octubre de 2005 en la Universidad de Wisconsin (Madison). Los editores de *Estudios Clásicos* desean agradecer públicamente al autor y a los editores de *IJCT* la autorización para publicar esta versión del trabajo.

Aunque dios es al macrocosmos lo que el alma es al microcosmos humano, la concepción de Séneca es y continúa siendo básicamente monística, a pesar de que en algunos momentos se pueden detectar indicios de dualismo platónico.

El alma del hombre es una partícula de dios, y puesto que el elemento que dios y el hombre tienen en común es la razón, no se puede alcanzar el conocimiento de dios mediante un salto a lo irracional. En tanto que no existe una realidad metafísica más allá del cosmos visible, la investigación de la naturaleza es una actividad *quasi* sagrada, apenas diferenciable de la contemplación de dios.

La contemplación de la naturaleza y la vida acorde con ella es la única manera apropiada de adoración, del mismo modo que la libertad sólo puede ser la obediencia voluntaria a dios. El hombre se convierte en un igual de dios cuando ha alcanzado la virtud, y mediante la superación de las pruebas de la fortuna restablece la racionalidad del plan de dios. En la medida en la que es un ser ético, el hombre es en realidad superior a dios, que está exento de soportar pruebas de entereza y no tiene que realizar elecciones de tipo ético.

Un corto párrafo que detalla la relación de los posicionamientos de Séneca con el pensamiento previo concluye el estudio.

I. EL DIOS DE SÉNECA

El lector del prefacio de Séneca al primer libro de sus *Naturales Quaestiones* se ve ante un entusiasta encomio de la teología, entendida como una búsqueda personal de la naturaleza y la esencia ontológica de lo divino, más allá de todas las representaciones transmitidas por la tradición cultural y literaria, y de las fomentadas por las convenciones institucionales y políticas. En palabras de Varrón, se podría decir que Séneca apoya aquí la *theologia naturalis* (la teología que describe la esencia real de lo divino) por encima tanto de la *theologia fabulosa* (la teología del mito y la poesía) como de la *theologia civilis* (la fomentada por las instituciones políticas)[1]; o, según la terminología empleada por el propio Séneca en el *De superstitione*, un diálogo perdido del que se conservan algunos fragmentos gracias a San Agustín, se podría decir que lo que es el centro de

[1] Cf. también *SVF* II 1009, p. 300, 8-12 (Aet. *plac.* 1.6).

esta página del *Naturales Quaestiones* es la *res*, ("la cosa misma") –es decir, la naturaleza real y esencia de lo divino– más que el *mos* ("la costumbre" o "la convención"), un término que se refiere a la práctica religiosa comúnmente aceptada[2].

En el prefacio del primer libro de las *Naturales Quaestiones*, la teología –interpretada de este modo– se identifica con la física: el cosmos, es decir, el objeto de la investigación llevada a cabo por Séneca en esta obra, se concibe como una manifestación visible de dios, en completa sintonía con la doctrina estoica –volveremos más adelante a esta ecuación de investigación física con la contemplación de dios, identificado esto último con el único modo real de conocimiento y de veneración de la divinidad. Al mismo tiempo, Séneca concede a la investigación física, en tanto que equiparada con la teología, la primacía sobre las partes de la filosofía que se ocupan de la realidad humana, sobre la lógica y sobre la ética, unidas ambas por el moralista Séneca mediante la asignación de la tarea de, respectivamente, disipar nuestros errores y guiarnos a través de las perplejidades de la vida[3]. Como contraste, la teología no se preocupa por iluminar nuestro camino en este mundo inferior, sino que nos conduce directamente al cielo, es decir, a la fuente de toda la luz.

En realidad, según los estoicos, la filosofía era "la ciencia acerca de todos los asuntos divinos y humanos"[4]: definición aceptada y traducida literalmente por Séneca: *divinorum et humanorum scientiam*[5]; y en otro pasaje: *huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire* ("su única meta es descubrir la verdad de las cosas divinas y humanas")[6]. Pero, como veremos claramente más adelante, Séneca apenas contempla la separación de estos dos componentes. En muchos textos declara que el conocimiento de dios no puede separarse de la imitación de dios en la práctica y que por esta razón la teología no es una ciencia abstracta que posea una meta en sí misma. La contemplación (*contemplatio*), dice[7], no puede separarse de la acción (*actio*). En verdad, sólo aquel que conoce a

[2] Sen. *fr.* 39 Haase = F 72 Vottero.
[3] Sen. *nat.* 1 *praef.* 2.
[4] *SVF* II 36 ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (cf. II 35; 1017).
[5] Sen. *ep.* 89.5.
[6] Sen. *ep.* 90.3.
[7] Sen. *ot.* 5.8.

dios puede honrarle como es debido[8]; pero el mismo texto añade de inmediato que sólo se le puede honrar adecuadamente por medio de la imitación activa[9]; Es la tarea de la filosofía enseñar no sólo cómo conocer a dios sino también cómo seguirle[10]. Este aspecto práctico –siempre extremadamente importante para un escritor moral como Séneca– se tratará en una segunda parte de este estudio. En cualquier caso, para ilustrar ambas caras de la teología de Séneca, la contemplativa tanto como la práctica, lo mejor será cederle la palabra tanto como sea posible. Es verdad que Séneca nunca esbozó un bosquejo sistemático de su pensamiento religioso, pero su obra nos permite reconstruir su postura de una manera bastante orgánica.

Séneca estaba dotado de una fuerte e instintiva sensibilidad religiosa. Los pasajes en los que se puede apreciar el impulso religioso de su alma son numerosos. El espectáculo de la naturaleza, en particular, le produce un estremecimiento religioso impreciso[11]. En esto Séneca discrepa en cierto modo con la tradicional postura estoica. En efecto, los estoicos creían que el hombre toma la idea de dios de la belleza del cosmos[12]; pero más que hacer énfasis en un estremecimiento religioso o estético, están a favor de una deducción racional y se acercan a lo que se podría designar como una prueba "cosmológica" de la existencia de dios: a partir de la perfección del cosmos creado deducen que éste debe ser la obra de un artesano sabio y perfecto[13]. Séneca, por su parte, hace hincapié en una sensación imprecisa que espolea el impulso irracional del alma en pos de lo divino. Aún hay más: haciendo gala de una sensibilidad estética, que algunos estudiosos atribuyen a la influencia de Posidonio, pero que cuando menos va con creces más allá del gusto imperante en su época, da la impresión de conmoverse a la vista de la naturaleza salvaje y sin adulterar, casi anticipándose al espíritu del romanticismo[14]: menciona bosques primitivos, cuevas escabrosas (que opone expresamente a las grutas artificiales que se encontraban en los jardines

[8] Sen. *ep.* 95.47 *deum colit qui novit.*
[9] Sen. *ep.* 95.50.
[10] Sen. *ep.* 90.34.
[11] Sen. *ep.* 41.3 *quaedam religionis suspicio.*
[12] *SVF* II 1009 ἀπὸ τοῦ κάλλους τῶν ἐμφαινομένων.
[13] *SVF* II 1010.
[14] Para la importancia de los límites de esta interpretación véase mi trabajo de próxima publicación "Algunas de las ideas de Séneca sobre la Belleza".

romanos), y el inesperado borbotar de manantiales naturales[15]. Según él estas escenas naturales tienen su paralelo en la perfección moral, que puede transmitir un estremecimiento religioso similar[16], en la medida en que es una manifestación de lo divino en nuestro mundo análoga a la que hay en la magnificencia de la naturaleza.

Pero Séneca es perfectamente consciente del hecho de que esta representación estética a duras penas puede agotar el verdadero sentimiento o sensación de dios, por no hablar de su conocimiento real. Al lado de la manifestación visible de dios subsiste su esencia real y última, la cual, en palabras del propio Séneca, "escapa a la vista y ha de verse mediante el pensamiento"[17].

Volveremos a esta aparente reduplicación de dios como manifestación visible y esencia última; por el momento basta decir que las necesidades personales y la manera de ser de Séneca le predispusieron a aceptar la idea filosófica de dios. También veremos que sus necesidades personales y sus exigencias, que tocan una fibra muy personal y –me atrevería a decir– lo que en términos modernos podría denominarse el inconsciente del subconsciente, no dañan sustancialmente el racionalismo de su filiación filosófica. Sin embargo, su propia psicología personal y su estado de ánimo, antes que a elaboración filosófica alguna, nos obligarán a prestar especial atención a la fisonomía idiosincrásica literaria y estilística de las declaraciones de Séneca acerca de dios y lo divino.

Su formación retórica interactúa con sus inclinaciones personales para producir un estilo característico que, en tanto que es el vehículo adecuado para su pensamiento, lo marca con su inconfundible sello. Pese a que es desde luego cierto que el pensamiento de Séneca se convierte en estilo, como felizmente apuntó un gran estudioso de Séneca, Alfonso Traina, también es muy cierto que el estilo imprime matices característicos a su pensamiento, unos matices que son muy valiosos para entender la actitud real de Séneca en lo que concierne a algunos problemas. En este estudio nos enfrentaremos a varios ejemplos en los que su pensamiento no se puede comprender sin captar y apreciar todas las facetas lingüísticas mediante las cuales se expresa.

---

[15] Sen. *ep.* 41.1-5.
[16] Sen. *ep.* 41.4; 115.4-5.
[17] Sen. *nat.* 7.30.3 *effugit oculos; cogitatione visendus est.*

En un nivel más académico o, si se prefiere, en uno emocionalmente menos subjetivo, Séneca se esfuerza por demostrar la existencia de dios apelando al consenso de todas las naciones:

> [los estoicos] concedemos un gran valor a la presunción (o "idea innata": *praesumptio*) de todos los hombres y entre nosotros consideramos como criterio de verdad el hecho de que todos los hombres están de acuerdo en algo: por ejemplo, extraemos la prueba de la existencia de los dioses, entre otras cosas, del hecho de que la idea de los dioses es innata en todo el mundo y no hay gente tan alejada de la ley y la civilización como para no creer en dioses[18].

Era ésta una discusión tradicional. Se encuentra, por ejemplo, en Cicerón[19] y en Sexto Empírico[20]. Séneca se refiere a la bien conocida doctrina estoica de la κοιναὶ ἔννοιαι, ideas consideradas como comunes a toda la humanidad que, según los estoicos, equivalen a un criterio infalible de verdad[21]. Entre tales ideas se encuentra precisamente la existencia de dios, que es consderada por ellos como la más universal y extendida de todas. Séneca se refiere sin duda a la doctrina estoica, como muestra a las claras el término *praesumptio*, que acuña él por su cuenta, como una correspondencia exacta o calco de πρόληψις, empleado por los estoicos griegos para expresar esta idea, mientras que Cicerón, aunque se refiere en repetidas ocasiones a la misma doctrina, se contenta con circunloquios vagos e imprecisos. Aunque Séneca es poco sistemático en el uso de la terminología, su vocabulario filosófico merecería un estudio más profundo y sistemático que los que ha recibido hasta la fecha[22]. Debemos a Séneca varias palabras que, habiendo sido formadas en origen como traducciones de términos filosóficos griegos, han llegado a ser comunes e indispensables en muchas lenguas occidentales –mencionaré tan solo un ejemplo: *inseparabilis* creada como calco del griego ἀχώριστος.

---

[18] Sen. *ep.* 117.6 *multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat.*

[19] Cic. *nat. deor.* II 5; II 12.

[20] Sext. Emp. *adv. math.* 9.61-71.

[21] *SVF* II 473, pp. 154, 29-30.

[22] El *Vocabulaire philosophique de Sénèque* de A. PITTET, serie Collection d'etudes anciennes, París, Les Belles Lettres, 1937, no pasaba de la letra "c"; más recientemente, el *Lessico morales di Seneca* de ANTONELLA BORGO, Studi latini 33, Nápoles, Loffredo, 1998, se limita al vocabulario ético. Ni siquiera se ocupa del término *praesumptio*.

Séneca conoce y acepta el concepto estoico de πνεῦμα (*spiritus* en latín), el soplo que impregna toda porción, grande o pequeña, del universo. Basta leer un pasaje de las *Naturales Quaestiones*, donde encontramos las siguientes palabras:

> es evidente que la tierra no carece del soplo (*spiritus*). No me refiero únicamente al soplo que la sostiene y une las partículas de las que está compuesta, que se encuentra también en piedras y cadáveres; me refiero también al soplo vital y activo que nutre todas las cosas. Si no tuviera este hálito, ¿cómo podría infundir el soplo en tantos árboles y tantas plantas que no obtenienen su sustento de ningún otro sitio? ¿Y cómo podría albergar las raíces de tantos tipos diferentes que se hunden en sus varias maneras dentro de ella, algunas manteniéndose cerca de la superficie, algunas metiéndose más profundamente, si no poseyera en abundancia este soplo (*anima*) al que todos los tipos de vegetación deben su nacimiento y su desarrollo?[23]

Este soplo (*spiritus, anima*) impregna el mundo entero. Es completamente inmanente y, en realidad, completamente homogéneo con el universo material y, en líneas generales, puede identificarse con el cosmos y con la naturaleza misma. Séneca no ofrece dudas al respecto: "pues él mismo es todo lo que se puede ver, inmanente en todas sus partes"[24]; en otro pasaje dice: "¿qué otra cosa es la naturaleza sino dios y razón divina infundida en todo el universo y en cada una de sus partes?"[25]. La definición que más se acerca a la dada por el estoicismo ortodoxo puede quizá hallarse en un texto en el que Séneca enumera varias concepciones de dios, no todas estoicas en origen: "un soplo divino esparcido por todas las cosas, en las más grandes igual que en las más pequeñas, con igual tensión"[26]. Percibimos aquí el concepto estoico de τόνος, la "tensión" inherente al πνεῦμα, aunque no es cierto que sea igual en todas partes.

---

[23] Sen. *nat.* 6.16.1 *non esse terram sine spiritu palam est, non tantum illo dico quo se tenet ac partes sui iungit, qui inest etiam saxis mortuisque corporibus, sed illo dico vitali et vegeto et alente omnia. Hunc nisi haberet, quomodo tot arbustis spiritum infunderet non aliunde viventibus et tot satis? quemadmodum tam diversas radices aliter atque aliter in se mersas foveret, quasdam summa receptas parte, quasdam altius tractas, nisi multum haberet animae tam multa tam varia generantis et haustu atque alimento sui educantis?*

[24] Sen. *nat.* II 45.3 *ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus.*

[25] Sen. *ben.* IV 7.1 *quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?*

[26] Sen. *Helv.* 8.3 *divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus.*

Es bastante evidente que acepta, en principio, la concepción monística del estoicismo. Su universo es unitario: no hay distinción entre realidades materiales y espirituales en el sentido moderno de los términos. Su "soplo" (*spiritus*) no es un "soplo" opuesto a la materia; él mismo es materia y, en la concepción estoica, no podría actuar sobre la materia si él mismo no fuese material.

Séneca no nos hace dudar en lo concerniente a la absoluta unidad del universo: "este todo en el que estamos contenidos es uno solo y es dios; somos a la vez sus socios y sus miembros"[27]. Es precisamente lo que Zenón y Crisipo habían dicho: "el cosmos es uno"[28]. En otro pasaje dice Séneca: "somos los miembros de un gran cuerpo"[29]. Aquí sigue muy de cerca los pasos del estoicismo más ortodoxo. Crisipo había dicho: "nuestras naturalezas individuales son parte del uno universal"[30].

Por supuesto, hay algunos textos en los que Séneca parece presuponer una distinción entre dios y el mundo. En toda la epístola 65 a Lucilio contrapone a dios, concebido como una causa activa y agente, con una materia completamente pasiva, y varias veces en otros pasajes llama a dios *rector* ("gobernante")[31], bien *artifex* ("hacedor")[32], o bien *conditor* ("fundador")[33] del universo, separándole por tanto en apariencia –el creador– de la creación, que parece ser su obra. En cualquier caso Séneca también llama a dios "la más grande y mejor parte de su obra"[34]. Y, con un atrevimiento expresivo que, aunque en apariencia paradójico, proporciona no obstante una formulación exacta del sentido más profundo de la doctrina estoica, nos dice, en un fragmento de las perdidas *Exhortationes*, que dios ha sido su propio creador:

> dependemos de alguna otra entidad; por consiguiente debemos levantar la vista hacia alguien a quien debemos lo mejor que hay en nosotros...dios fue su propio creador[35].

---

[27] Sen. *ep.* 92.30 *totum hoc quo continemur et unum est et deus; et socii sumus eius et membra.*
[28] *SVF* II 531 εἷς ἔστι [ὁ κόσμος].
[29] Sen. *ep.* 95.52 *membra sumus corporis magni.*
[30] *SVF* III 4 μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου.
[31] Sen. *beat.* 8.4; *ep.* 65.23.
[32] Sen. *nat.* II 45.1.
[33] Sen. *ep.* 119.15.
[34] Sen. *nat.* VII 30.3 *maior . . . pars sui operis et melior.*
[35] Sen. *fr.* 15 Haase = F 87 Vottero *nos aliunde pendemus. Itaque ad aliquem respicimus, cui quod*

Esto significa –como veremos– que mientras en nosotros el alma, es decir, nuestra mejor parte, no es más que una partícula de la razón de dios, dios mismo, que es la fuente de la razón, ha desplegado todo su ser en el cosmos, aunque sin dañar en modo alguno su propia unidad:

> dios, gobernante del universo, ciertamente se despliega a si mismo hacia el exterior, pero sin embargo retorna a si mismo desde todas las direcciones[36].

Como consecuencia, el cosmos visible puede equipararse con el cuerpo en este microcosmos que es el hombre, mientras que la razón divina, la *mens universi*, como la llama Séneca en el prefacio del primer libro de las *Naturales Quaestiones*[37], se corresponde con el alma. Séneca expresa esta idea con toda claridad:

> el lugar de dios en el cosmos es el mismo que el del alma en el hombre; lo que en aquel es materia, en nosotros es el cuerpo[38].

Y en otro pasaje:

> Gobernante y guardián del universo, alma y soplo del mundo, señor y hacedor de esta obra[39].

Deberíamos reparar en la manera en la que Séneca hace hincapié en la naturaleza preeminente del dios estoico como λόγος, cuando le llama "mente del universo" (*mens universi*)[40]; pero por supuesto deberíamos reparar también en que el cosmos mismo, a su vez, es la "fenomenalización" de dios, o su realización visible; estos dos aspectos no están reñidos el uno con el otro. Por ello, se puede decir también, cambiando levemente la perspectiva, que, hablando en un sentido estricto, no hay nada en dios que no sea alma[41]. En todo caso, debe subrayarse que no se puede concebir a dios, no digo tajantemente sin el mundo material, pero sí al menos sin la potencialidad de fenomenalización y realización. Dios es ciertamente λόγος, *ratio*,

---

est optimum in nobis debeamus . . . deus ipse se fecit.

[36] Sen. *beat.* VIII 4 *rectorque universi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen introsum undique in se redit.*

[37] Sen. *nat.* I *praef.* 13.

[38] Sen. *ep.* 65.24 *quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est.*

[39] Sen. *nat.* II 45.1 *rectorem custodemque universi, animum et spiritum mundi, operis huius dominum et artificem.*

[40] Sen. *nat.* I *praef.* 13; *ben.* 4.7.1.

[41] Sen. *nat.* I *praef.* 14 *in illo nulla pars extra animum est.*

pero es una *ratio faciens* (una "razón activa, o creadora"), como dice Séneca en una epístola[42], una razón que imprime su sello sobre el cosmos. Casi se podría decir, como hace Giuseppe Scarpat[43], que todo el universo estoico se asemeja a un σύνολον aristotélico ilimitado, en el que forma y materia no pueden separarse; añadiremos, no obstante, que según los estoicos esto se debe al hecho de que para empezar no existe una diferencia cualitativa entre los dos componentes. Como observa Séneca, sólo en el momento de la ἐκπύρωσις, la conflagración universal que marca el final de cada ciclo cósmico, se toma el poder realizador de dios un descanso durante un momento, dejando la materia bajo el dominio del caos[44]. Volveremos más adelante a este importantísimo pasaje.

De este modo, el universo de Séneca es un cosmos unitario. En tanto que no hay una disparidad entre la sustancia de dios y la materia, tampoco la hay entre la sustancia de dios y del hombre. El mundo es en verdad "un ciudad común a dioses y hombres"[45]. Una vez más Séneca parece seguir de cerca los pasos de su escuela filosófica, que consideraba que el mundo era "un sistema compuesto por dioses y hombres"[46], o, en una formulación aún más próxima a la de Séneca, "una ciudad compuesta por dioses y hombres"[47]. Esta correlación de dioses y hombres y la relación entre los últimos y los primeros será tratada con más detalle en la segunda parte de este estudio, donde también se discutirán los problemas planteados por esta relación en el aspecto práctico de la ética. Deberá bastar por ahora hacer alusión al importante corolario que deriva de esta idea: que el hombre es un ser sagrado para todos los demás hombres y debe ser tratado como tal[48].

Séneca está familiarizado con la distinción estoica entre ποιοῦν y πάσχον, es decir, entre los principios activos y los pasivos. La epístola 65 abunda sobre dios y la materia y anuncia la superioridad del primero sobre

---

[42] Sen. *ep.* 65.12.

[43] G. SCARPAT, *La lettera 65 di Seneca*, Antichità classica e cristiana 1, Brescia, Paideia, 1965², pp. 156-157.

[44] Sen. *ep.* 9.16.

[45] Sen. *Marc.* 18.2 *urbs dis hominibusque communis.*

[46] *SVF* II 527 ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα.

[47] *SVF* II 528 πόλις ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα.

[48] Sen. *ep.* 95.33 *homo, sacra res homini.*

esta última: "el principio activo, dios, es más poderoso y más valioso que la materia, que se entrega pasivamente a sí misma a (la acción de) dios"[49].

Ya hemos señalado que el lenguaje y el estilo desempeñan un importante papel en la formulación y en la misma configuración del pensamiento de Séneca. El molde retórico de la antítesis, que él emplea a menudo, puede parecer a veces que sugiere una concepción dualista del mundo, más que una monística estoica. Vamos a prestar especial atención a las formulaciones lingüísticas de Séneca en aquellos casos en los que la comprensión plena de sus mecanismos expresivos sea de ayuda para comprender tanto la forma como la sustancia de su pensamiento. Además de las antítesis, otro mecanismo estilístico típico de Séneca es su particular y casi revolucionario uso del pronombre reflexivo, que sirve como un fuerte estímulo hacia la reduplicación lingüística, o, más bien, la division del sujeto.

Analicemos brevemente un pasaje al que ya nos hemos referido de pasada y que ahora estudiaremos más de cerca. Veremos cómo en este pasaje la relación "dialéctica" entre los principios activo y pasivo está más acentuada por Séneca haciendo que la expresión gire en torno al pronombre reflexivo mediante un procedimiento lingüístico extremadamente atrevido, que al mismo tiempo simboliza la encarnación estilística de la absoluta unidad de la realidad divina, en la que activa y pasiva, aunque en apariencia opuestas, resultan ser como las dos caras de la misma moneda.

En la carta 9 Séneca describe la condición de Júpiter en el momento de la conflagración universal que pondrá fin al ciclo cósmico. Como hacen a menudo los estoicos, y también Séneca, usa el nombre del dios más importante del panteón tradicional para referirse al dios filosófico. Pues bien, este Júpiter, nos dice Séneca,

> después de la disolución del cosmos y la refundición de los dioses individuales en la unidad, mientras la naturaleza se toma un pequeño respiro, se reposa, entregado a sus propios pensamientos[50].

Según Alfonso Traina[51], *acquiescere* con el pronombre reflexivo en dativo refiriéndose a una persona no tiene paralelo en latín. Sin embargo,

---

[49] Sen. *ep.* 65.23 *potentius autem est ac pretiosius quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei.*

[50] Sen. *ep.* 9.16 *resoluto mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura acquiescit sibi cogitationibus suis traditus.*

hay otro pasaje de Séneca que admite comparación: "mi cansancio encuentra su reposo en sí mismo" [52]. Este paralelismo lingüístico de Séneca y otro paralelismo conceptual en Epicteto nos permiten entender el significado de *acquiescit sibi* en la descripción de Júpiter que hace Séneca; lo que quiere decir es que al final del ciclo cósmico dios encuentra su descanso en sí mismo. El dios de la Biblia, recordémoslo, descansa después de seis días de creación. Epicteto dice: "Zeus mora en sí mismo y descansa sobre sí mismo" [53]. Como apunta Traina, Séneca, para hacer hincapié en la soledad divina de Júpiter, ha sustituido el dativo que expresa finalidad o beneficio por la relación local preferida igualmente por la lógica común y por la sintaxis clásica, tanto en griego como en latín. Podemos estar razonablemente seguros de ello cuando se comparan los pasajes de Séneca y Epicteto. Epicteto dice ἡσυχάζει ἐφ'ἑαυτῷ ("descansa sobre sí mismo"); Cicerón probablemente habría dicho *acquiescit in se*. Pero Séneca dice *acquiescit sibi*. En los pasajes de Séneca podemos ubicar el primer paso hacia un fenómeno lingüístico destinado a extenderse en latín tardío y aún más en las lenguas romances, a saber, la ampliación de la construcción reflexiva a verbos intransitivos que la rechazan en latín clásico. En nuestro pasaje de Séneca, *acquiescit sibi* conserva el significado que la construcción reflexiva tiene en la sintaxis clásica, donde denota una acción ejecutada conscientemente por el sujeto sobre sí mismo, dividiéndolo como consecuencia entre agente y receptor, por así decirlo; pero el nuevo giro sintáctico abre el camino a un uso más amplio de expresiones como *quiescere sibi*, o *sedere sibi*, que se encuentran en escritos latinos tardíos[54], y se utilizan normalmente en las lenguas romances, como "se reposer" o "s'asseoir" en francés y "riposarsi" o "sedersi" en italiano.

---

[51] A. TRAINA, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino 11, Bolonia, Pàtron, 1987[4], pp. 17-18: "Per esprimere questa divina solitudine che non è vuoto ma pienezza interiore, Seneca usa un hapax sintattico: adquiescere col dativo di persona, dove Cicerone avrebbe usato in e l'ablativo. Ossia il rapporto locale si oscura di fronte al valore di fine e di vantaggio del dativo."

[52] Sen. *ep.* 123.4 *lassitudo mea sibi ipsa acquiescit.*

[53] Epict. *diss.* III 13.7 ὁ Ζεὺς αὐτὸς ἑαυτῷ σύνεστιν καὶ ἡσυχάζει ἐφ'ἑαυτῷ.

[54] Se puede encontrar *quiescere sibi* p.ej. en *Vitae patrum* 3.5; *sedere sibi* at *Itiner. Egeriae* 36.5 En el *Itinerarium Egeriae* se encuentran varias construcciones similares, p.ej. *vadere se* (25.7). En otra fuente latina tardía se documenta *vadere sibi*. Cf. E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Arbeten utgifna med understöd af Vilhelm Ekmans universitetsfond Uppsala 9, Uppsala-Leipzig, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1911, pp. 140-143.

Alfonso Traina y Marcel Foucault después han llamado la atención sobre el uso totalmente nuevo y original que Séneca hace del pronombre reflexivo para expresar tanto el papel activo como el pasivo del sujeto humano en su relación consigo mismo[55]. Ahora podemos añadir la igualmente importante observación de que Séneca emplea el mismo recurso expresivo para enfatizar los aspectos activo y pasivo del dios estoico y su doble papel como sujeto y objeto. Lo cierto es que podemos decir que cuando se trata de dios Séneca es incluso más atrevido lingüísticamente que cuando habla del hombre, usando por primera vez una construcción lingüística con un potencial expresivo asombroso.

Hay otro paralelo conceptual, más antiguo y muy próximo a la afirmación de Séneca acerca de dios en la epístola 9. Me refiero a un fragmento de Crisipo:

> en el momento de la conflagración cósmica, Zeus, único dios al que no le puede afectar, vuelve a la fase de providencia, después de lo cual ambos, habiéndose convertido en uno, moran en la misma sustancia etérea[56].

Merece la pena resaltar que en este pasaje de Crisipo es imposible encontrar rastro lingüístico alguno de la reduplicación o la división del sujeto divino, que, al contrario, queda completamente identificado con la providencia. No obstante, está bastante claro que, a pesar del juego dialéctico de activa y pasiva, ese mismo texto de Séneca puede ser considerado una prueba más de la unidad esencial del principio divino del filósofo como un todo, en resumen, de la definitiva fidelidad a la concepción monística de los estoicos.

Se podría pensar que un elemento de "alteridad", por así decirlo, puede haber sido introducido por Séneca en el monismo estoico por medio de sus ideas sobre el más allá. En lo que atañe al más allá y al destino del alma después de la muerte, Séneca puede, de hecho, parecer cualquier cosa menos sistemático, al menos al observador superficial. Encontramos en sus escritos una constante fluctuación entre las dos posibilidades propuestas por la denominada "alternativa socrática" por un famoso pasaje de la *Apología*, en el que Sócrates presenta a la muerte como la total aniqui-

---

[55] Más recientemente, G. LOTITO, Suum esse. *Forme dell'interiorità senecana*, Testi e manuali per l'inse- gnamento universitario del latino 70, Bolonia, Pàtron, 2001.

[56] *SVF* II 1064 ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν, ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.

lación del hombre, o, por el contrario, como el paso a una a una vida nueva y mejor[57]. He estudiado este problema en un ensayo titulado *Seneca e l'aldilà* ("Séneca y el más allá"), ahora incluido en uno de mis libros[58]. No hay ninguna necesidad de que repita la argumentación aquí; basta decir que el anhelo emocional de Séneca por la inmortalidad del alma, como defiende Platón, nunca se convierte del todo en una postura filosófica en ese sentido, que difícilmente habría sido compatible con su estoicismo. Incluso su más detallada descripción de la supervivencia del alma permanece, de hecho, dentro de los límites del estoicismo ortodoxo. Se encuentra ésta en *Ad Marciam de Consolatione*, posiblemente el más antiguo de los escritos conservados de Séneca. En ese texto las mejores almas sobreviven hasta el fin del ciclo cósmico y son entonces reabsorbidas en la conflagración universal. Volveremos más adelante a algunos aspectos de la postura de Séneca sobre el más allá. Por el momento diremos tan sólo que él elige no permitir que su deseo instintivo de eximir al alma de la ley general de la mortalidad influya en su postura filosófica general; en otras palabras, se niega a considerar el alma como cualitativamente diferente del cosmos material, lo que introduciría un principio de "alteridad", o dualismo, en su concepción básica monística heredada del estoicismo ortodoxo. En coherencia con esto, subraya la primacía de la ética y atribuye el máximo valor a la acción moralmente correcta, con total independencia de cualquier sanción o recompensa, ya sea en vida o después de la muerte, o de la permanencia del sujeto en el tiempo, es decir, con independencia de la mortalidad o inmortalidad del hombre. La única diferencia entre el hombre y dios, en lo que a él se refiere, está en relación con la cantidad, no con la calidad: dios sólo es "bueno durante más tiempo"[59] que el hombre, una idea de gran importancia en la concepción de Séneca de la relación entre el hombre y dios, algo que veremos de nuevo en la segunda parte de este estudio.

Precisamente en referencia al alma, que no es sino una chispa de la *ratio* divina inmersa en el cuerpo humano, encontramos un pasaje que nos

[57] Plat. *apol.* 40C-41C.

[58] A. SETAIOLI, Facundus Seneca. *Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino 68, Bolonia, Pàtron, 2000, pp. 275-323. Este ensayo y la bibliografía en él citada y comentada también aluden a algunos aspectos de la actitud religiosa de Séneca en general.

[59] Sen. *ep.* 73.13 *diutius bonus*; cf. *prov.* 1.5.

permite apreciar de qué manera y hasta qué punto se puede hablar –o antes bien, no hablar– de dualismo en Séneca. Leamos el pasaje:

> [el alma], en su mayor parte, habita en el lugar del que descendió. Del mismo modo que los rayos que brillan desde el cielo, aunque descienden hasta tocar la tierra, están allí en el lugar desde el que se los emite, del mismo modo el alma, grande y sagrada, se entretiene con nosotros, pero está todavía vinculada a su origen; cuelga de él, levanta la vista a él y porfía en pos de él; y toma parte en nuestros asuntos como un ser superior[60].

De la misma manera, el hombre sabio de Séneca, aunque vinculado a su cuerpo, envía sus pensamientos hacia realidades más importantes, como señala en repetidas ocasiones el filósofo[61].

En todos estos pasajes el lenguaje de Séneca está ciertamente influido por concepciones platónicas. Encontramos exactamente la misma imagen en un platonista muy posterior, donde se pueden descubrir incluso algunos ecos lingüísticos del pasaje de Séneca que acabamos de leer. En Macrobio leemos:

> al igual que decimos que el sol está en la tierra, aunque sus rayos vienen y van, del mismo modo el alma tiene un origen celestial, aunque está sujeta al exilio aquí en la tierra debido a un ley de hospitalidad temporal[62].

Debe notarse que Macrobio emplea la misma expresión que Séneca: sus *in terris* y *radius* se corresponden con el *radii* y *terram* de Séneca. Es más: se encuentran expresiones muy similares para elucidar la relación entre el alma y el cuerpo en Plotino y especialmente en su discípulo Porfirio, quien a buen seguro influyó a Macrobio. En Porfirio leemos:

> incluso como el sol con su mera presencia convierte el aire en luz haciéndolo similar a la luz, y como la luz está unida al aire mismo tiempo sin mezclarse y mezclándose con él, del mismo modo también el alma, aunque unida al cuerpo, permanece no obstante sin mezclarse en absoluto[63].

---

[60] Sen. *ep.* 41.5 [*animus*] *maiore sui parte illic est unde descendit. Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram sed ibi sunt unde mittuntur, sic animus magnus et sacer . . . conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae; illinc pendet, illuc spectat et nititur, nostris tamquam melior interest.*

[61] Sen. *ep.* 65.18; cf. *ben.* 3.20.1.

[62] Macr. *in somn. Scip.* I 21.34 *sicut solem in terris esse dicimus, cuius radius advenit et recedit, ita animorum origo caelestis est sed lege temporalis hospitalitatis hic exulat.*

[63] Porph. F 261F, p. 288 Smith, Nemes. *de nat. hom.* 3, p. 40 Morani ὡς γὰρ ὁ ἥλιος τῇ παρουσίᾳ

Sin embargo, inmediatamente después Porfirio añade que el sol no se diferencia de la madera que arde o de la mecha de un lámpara en la medida en que es un objeto material sujeto a un lugar físico determinado exactamente igual que éstos –en tanto que al alma es una entidad trascendental cuya esencia es radicalmente diferente de cualquier objeto material. Continúa Profirio:

> la única manera en la que el alma se diferencia del sol radica en el hecho de que este último, al ser un cuerpo y, en consecuencia, estar limitado en el espacio, no está en todos los lugares a los que llega su luz, como le sucede al fuego: el fuego también está limitado en el espacio a la leña o a la mecha; el alma, en cambio, al ser incorpórea y no estar limitada en el espacio, lo impregna todo –tanto su propia luz como el cuerpo– y no hay lugar que alcance su luz en la que no esté presente en su totalidad[64].

Aquí encontramos una adaptación platonizante de la comparación entre el alma y el sol. Sin embargo, en Séneca no hay indicio de que al alma y el sol pertenezcan a dominios completamente incompatibles e inconmensurables, como es claramente el caso en Porfirio. Todo lo contrario: Séneca afirma a menudo que el alma es semejante al cosmos o incluso a su parte más magnificente[65]. Si hay algún dualismo en Séneca, sólo puede haberlo entre entidades contenidas dentro de sistema monístico, unitario por definición, esbozado por su escuela filosófica.

No obstante, puede que haya en Séneca algún elemento que no puede ser completamente reabsorbido dentro del monismo estoico. Cuando digo esto, no quiero ir tan lejos como Max Pohlenz, según el cual el impulso religioso de Séneca necesita concebir un dios que creó a todos los seres y oponerlo a la materia, entendida como la fuente de todo lo que es fugaz e imperfecto, en resumen, hacer añicos el monismo estoico en detrimento de un dualismo platonizante.

τὸν ἀέρα εἰς φῶς μεταβάλλει ποιῶν αὐτὸν φωτοειδῆ, καὶ ἑνοῦται τῷ ἀέρι τὸ φῶς ἀσυγχύτως ἅμα καὶ αὐτῷ κεχυμένον, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ψυχὴ ἑνουμένη τῷ σώματι μένει πάντως ἀσύγχυτος.

[64] Porph. ibid. κατὰ τοῦτο μόνον διαλλάτουσα, ὅτι ὁ μὲν ἥλιος σῶμα ὢν καὶ τόπῳ περιγραφόμενος οὐκ ἔστι πανταχοῦ, ἔνθα καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ, ὡς οὐδὲ τὸ πῦρ· μένει γὰρ καὶ αὐτὸ ἐν τοῖς ξύλοις ἢ ἐν θρυαλλίδι δεδεμένον ὡς ἐν τόπῳ. ἡ δὲ ψυχή, ἀσώματος οὖσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ, ὅλη δι᾽ ὅλου χωρεῖ καὶ τοῦ φωτὸς ἑαυτῆς καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐκ ἔστι μέρος φωτιζόμενον ὑπ᾽ αὐτῆς ἐν ᾧ μὴ ὅλη πάρεστιν.

[65] Sen. *Helv.* 8.4 *pars eius magnificentissima.* Esta es la razón por la que la contemplación del cosmos es una inclinación natural en él (ibid. 8.6).

Sin embargo, es cierto que encontramos en Séneca varias alusiones a la resistencia de la materia a la acción de dios en el universo. Si podemos fiarnos de la recopilación de von Arnim, los estoicos griegos sí que identificaban la materia, la ὕλη, con el principio pasivo (τὸ πάσχον), que está completamente desprovisto de cualidades, o ἄποιον, pero nunca contemplaron una resistencia activa opuesta por ello a la acción de dios, como si la materia fuese un principio independiente de dios y opuesto a él. Séneca se pregunta a sí mismo:

> si acaso dios consigue todo lo que quiere o en muchos casos los objetos a moldear le traicionan y muchos resultan defectuosos a pesar de la grandeza del artesano, no es debido a un fallo de su técnica sino a la desobediencia de la materia con respecto a ella[66].

En varios pasajes, Séneca responde a su propia pregunta aceptando la segunda alternativa. Hace al propio dios decir en *De providentia*: "no estaba en mi poder salvarte de tales infortunios" [67], siendo la razón, como Séneca ha dicho unas líneas antes, que "el artista no puede cambiar la materia[68].

¿De dónde sacó Séneca esta idea, que estaría más en la línea de una postura espiritualista que del materialismo monístico de los estoicos? Dante recogió su idea, probablemente bajo la influencia del propio Séneca[69]. El primer pasaje que hemos leído, en el que Séneca nos dice que la materia se resiste al arte de dios[70], está muy próximo en lo formal a algunas líneas del primer canto del *Paraíso*:

forma non si accorda
molte fiate all'intenzion dell'arte,
perch'a risponder la materia è sorda[71]

---

[66] Sen. *nat.* I *praef.* 16 *deus quicquid vult efficiat an < in > multis rebus illum tractanda destituant et a magno artifice prave multa formentur non quia cessat ars, sed quia id in quo exercetur saepe inobsequens arti est.*

[67] Sen. *prov.* 6.6 *non poteram vos istis subducere.*

[68] Sen. *prov.* 5.9 *non potest artifex mutare materiam.*

[69] Cf. A. TRAINA, *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici* I, Bolonia, Pàtron, 1986², pp. 326-327.

[70] Sen. *nat.* I *praef.* 16. Cf. más arriba, nota 66.

[71] Dante, *Par.* I 127–129 ("la forma no se corresponde muchas veces con la intención del artesano debido a la oposición de la materia").

Pero por supuesto, Dante ha vuelto a meter la idea en el molde aristotélico de forma y materia, con el cual, por cierto, está más en consonancia.

A lo mejor no se debe al puro azar el que Séneca desarrolle este concepto en detalle en dos cartas en las que las doctrinas platónicas, o más bien las del platonismo más cercano al propio tiempo de Séneca, son tratadas y debatidas, a saber, las cartas 58 y 65. Casi todos los estudiosos están de acuerdo en el hecho de que la hibridación doctrinal del estoicismo con el platonismo y la filosofía peripatética que encontramos en estas cartas se basa no en las fuentes originales sino en adaptaciones posteriores de la filosofía de Platón y Aristóteles.

En lo que toca a las doctrinas platónicas halladas en las cartas en cuestión, he defendido en otro trabajo[72] que Séneca las sacó de un comentario al *Timeo* de Platón. Me parece que lo que estamos a punto de encontrarnos ahora también lo confirma.

En la carta 58 leemos:

> admiremos los modelos de todas las cosas que se deslizan por encima de nosotros y dios deambulando en medio de ellas y mirando la manera en la que lo que no pudo crear inmortal debido a la resistencia de la materia pueda sin embargo ser protegido de la muerte y los defectos de cuerpo puedan ser vencidos por la razón. Resulta que todos los objetos son permanentes no porque son eternos sino porque se sostienen mediante el cuidado del gobernador (del cosmos); si fuesen inmortales, no necesitarían un guardián[73].

Si dejamos de lado la idea estoica de la Providencia –dios haciéndose cargo de todas las criaturas–, todo este pasaje se basa claramente en concepciones platónicas. Para empezar, los modelos de todas las cosas que se deslizan por encima de nosotros son claramente las ideas de Platón, que Séneca menciona explícitamente unas líneas antes. Y, más importante, el concepto de la permanencia garantizada no por una inmortalidad innata sino por la asistencia de dios proviene de un famoso pasaje del *Timeo* de Platón en el que el demiurgo dice a los dioses subordinados que acaba de crear:

---

[72] A. SETAIOLI, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino 26, Bolonia, Pàtron, 1988, pp. 126-140.

[73] Sen. *ep.* 58.27-28 *miremur in sublimi volitantes rerum omnium formas deumque inter illas versantem et hoc providentem, quemadmodum quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat a morte ac ratione vitium corporis vincat. Manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur cura regentis: inmortalia tutore non egerent.*

> debido al hecho de que habéis nacido no sois inmortales, ni estáis totalmente exentos de la disolución; sin embargo, no te disolverás ni morirás, porque mi voluntad es para vosotros un aliado más fuerte y un vínculo más sólido que aquellos con los que os vinculásteis al nacer[74].

Este pasaje de Platón puede explicar también lo que quiere decir Séneca cuando dice que "todo" (*cuncta*) se conserva gracias a los cuidados de dios. Nos enteramos por Platón de que lo que no está exento de la muerte fue creado no por el dios más importante sino por dioses menores que fueron creados por él y deben la inmortalidad no a su propia naturaleza sino a la voluntad de aquél. Cuando Séneca dice "todo" (*cuncta*) debe referirse por lo tanto a lo que ha llegado directamente de las manos del dios más importante, puesto que está hablando de lo que está a salvo de la muerte. Ahora bien, sabemos a través de un fragmento de las perdidas *Exhortationes* que Séneca aceptó la idea expresada en el *Timeo* de que el dios más importante ha creado dioses subordinados para que funcionen como ministros de su reino, aunque también aquí mezcla el dualismo platónico con la doctrina monística estoica de un dios inmanente:

> mientras extendía los fundamentos de su maravillo edificio..., aunque había impregnando todo su propio cuerpo, creó no obstante dioses para que fueran ministros de su reino[75].

Recordaremos este pasaje cuando debatamos la relación entre el monoteísmo y los elementos de politeísmo en Séneca.

En el pasaje del *Timeo* es el hecho de ser generado lo que, por sí mismo, descarta la inmortalidad; todo lo que ha sido engendrado está destinado a disolverse y sólo el dios supremo puede evitar que tenga lugar su disolución. Pero Séneca adscribe esta característica a la resistencia de la materia, que no ha permitido a dios crear seres inmortales en sí mismos.

Se podría pensar que este detalle es meramente una variación expresiva antes que una diferencia conceptual. Pero hay un pasaje en otra carta ya mencionada, a saber, la 65, que nos permite llegar más lejos en nuestra interpretación.

---

[74] Plat. *Tim.* 41B ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτε μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλέσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε.

[75] Sen. *fr.* 16 Haase = F 86a Vottero *cum prima fundamenta molis pulcherrimae iaceret . . . quamvis ipse per totum se corpus intenderat, tamen ministros regni sui deos genuit.*

En la carta 65 Séneca cita, como volviendo a Platón, un esbozo de causas filosóficas que no tiene paralelo en el gran filósofo ateniense, sino que recuerda más bien a escritores que pertenecen al platonismo medio, como Albino (o Alcino), o incluso al neoplatonismo, como Porfirio y Proclo. He mostrado en otro trabajo los inesperados paralelismos con Séneca que se pueden descubrir en el comentario de Proclo al *Timeo*[76]. Pero lo que resulta de interés ahora mismo es la manera en la que Séneca traduce el pasaje del *Timeo* que cita:

> esto es lo que dice Platón: ¿por qué motivo creó dios el mundo? Él es bueno; el que es bueno nunca tiene envidia de nada bueno; por lo tanto hizo el mundo tan bueno como pudo[77].

Comparémoslo ahora con el texto original de Platón:

> digamos ahora porqué causa el hacedor creó el devenir y este universo. Era bueno y en el bien no puede encontrarse jamás envidia para nada; estando libre de envidia, quiso que todo fuera lo más parecido a él posible[78].

En efecto, el texto de Platón presenta la idea de la limitación y la imperfección de las cosas creadas que dios hace "lo más parecidas a él posible". Pero, una vez más, en Platón la imperfección está vinculada a todo lo que se crea, como tal, mientras que en Séneca una entidad diferente impide al propio dios desplegar todo su poder y no puede ir más allá de un cierto nivel de perfección en este trabajo de creación. En Platón dios quiere que las criaturas sean todo lo parecidas a él que les sea posible; en Séneca hace las cosas "lo mejor que puede". En Séneca es claramente la materia la que impone límites intraspasables incluso para dios. Ahora bien, la idea de la materia como fuente de imperfección y males es ajena al texto original del *Timeo*, pero no al platonismo de la época de Séneca y, en particular, a la tradición de los comentarios al *Timeo*. Creo que he sido capaz de demostrarlo en mi libro antes mencionado. Aquí me limito a recordar que la muy posterior traducción del *Timeo* a cuenta de Calcidio se ciñe inequívocamente a la idea platónica de la limitación innata de las

---

[76] SETAIOLI, *Seneca e i Greci*, pp. 126-137.

[77] Sen. *ep.* 65.10 *ita certe Plato ait; "quae deo faciendi mundum fuit causa? bonus est; bono nulla cuiusquam boni invidia est; fecit itaque quam optimum potuit"*.

[78] Plat. *Tim.* 29DE λέγωμεν δὲ δι'ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν ὁ συσιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ'ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὑτῷ.

cosas creadas, sin que haya alusión a obstáculo alguno que afecte a dios mismo: "el quería que todo fuese creado como él, de acuerdo con la capacidad de bien de cada objeto"[79]. También es interesante señalar que Cicerón, en su traducción, prefiere ignorar por completo este difícil problema eliminando cualquier alusión a la limitación de las cosas creadas: "engendró todas las cosas similares a él"[80].

Por lo tanto, podemos concluir sugiriendo que Séneca, probablemente bajo la influencia de la tradición platónica de su propio tiempo, sí que introdujo un elemento incongruente en el monismo de su doctrina estoica. Es una idea diferente de la doctrina estoica de διαστροφή, la "perversión" a la que la naturaleza humana está sujeta por las "falsas representaciones" teorizadas por Crisipo[81], una doctrina que Séneca, por cierto, parece conocer bien, como demuestran varios pasajes en sus escritos[82]. Aquí nos topamos con una verdadera limitación "metafísica", si es que este término puede conservar algún significado en un sistema filosófico como el estoicismo, que no reconoce realidad alguna más allá de la "física". Pero, como mostrará la investigación sobre las ideas de Séneca en la relación entre dios y el hombre, esta misma limitación puede ser parte de un plan providencial que encomienda a la acción ética del hombre la tarea de curar la imperfección del mundo, haciéndole de ese modo el colaborador de dios que contribuye a llevar a término y a perfeccionar su obra. Se rebrirá un debate sobre esto en la segunda parte del estudio.

Como he intentado mostrar en un trabajo previo[83], en la carta 65 Séneca toma prestado del platonismo de su tiempo el concepto de que los patrones de creación, esto es, las ideas platónicas, pueden encontrarse no sólo fuera del intelecto de dios sino también dentro de él[84]. Podría decirse que en esto Séneca se adelanta a San Agustín[85]; pero Séneca no es cristiano, aunque siempre hay lectores que se esfuerzan por etiquetarlo como tal o que están dispuestos, si fuera necesario, a reprocharle el no serlo. El

[79] Calcid., p. 22, 19-20 Waszink *cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit.*

[80] Cic. *Tim.* 9 *omnia sui similia generavit.*

[81] Cf. *SVF* III 228-236.

[82] Cf. p.ej. Sen. *ep.* 94.55-56, y véase más abajo la nota 275.

[83] Setaioli, *Seneca e i Greci*, pp. 129-133.

[84] Sen. *ep.* 65.7.

[85] Cf. J.F. ORTEGA MUÑOZ, "La metafísica y el problema de Dios en la filosofía de Séneca", *Analecta Malacitana* 6, 1983, p. 311.

dios de Séneca no es un dios personal, no solamente porque este filósofo no es cristiano, sino porque es estoico y monista. Es capaz de bromear sobre el "dios redondo" de los estoicos, no sólo en la jocosa *Apocolocyntosis*[86], sino incluso en sus cartas doctrinales más serias[87]. Por otra parte, da en repetidas ocasiones a dios el nombre de *parens*, "padre" [88]. Todo el diálogo *De providentia* desarrolla la idea de que dios trata a los buenos como un padre trata a sus hijos, sometiéndolos a terribles experiencias para poner a prueba y fortalecer su virtud. Pero no son más que metáforas, probablemente propiciadas por la especial sensibilidad de los romanos en lo que concernía a la relación padre-hijo. A buen seguro, el dios de Séneca, que pone a prueba la virtud de los seres humanos, nunca adquiere un rostro o una personalidad individual, aunque quizá no es fruto de la casualidad que Séneca cambie el nombre de Zeus (Ζεύς), que había encontrado en el original, por el de *parens* ("padre")[89].

Por otra parte, difícilmente se puede dudar de que Séneca es en esencia un monoteísta, aunque habla a menudo sobre *di* ("dioses") en plural y no debe olvidarse que el monoteísmo estoico es fácilmente compatible con varios rasgos que pueden apuntar al politeísmo. El mismo Séneca lo dice mucho más claramente cuando hace hincapié en que el dios más importante es el dios de todos los dioses individuales: pueden recibir culto éstos por su cuenta pero dependen de él igualmente: "el dios de todos los dioses, del que dependen todas divinidades individuales a las que adoramos y honramos"[90]. Ya hemos analizado un fragmento de las perdidas *Exhortationes*[91] de Séneca en donde los dioses particulares no son más que los ministros supremos de dios, engendrados por él en el momento de la creación. Entre estos ministros se pueden contar los cuerpos celestes, a los que Séneca llama en una ocasión dioses[92]. Pero sabemos también que en el momento de la conflagración cósmica estos dioses subordinados se refun-

---

[86] Sen. *apoc.* 8.1.

[87] Sen. *ep.* 113.22.

[88] Sen. *ep.* 107.11; 110.10; *prov.* 1.5; *ben.* 2.29.4; 4.19.3; 7.31.4. Cf. también G. SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Antichità classica e cristiana 14, Brescia, Paideia, 1977, pp. 31-32.

[89] Sen. ep. 107.11 *Duc, o parens celsique dominator poli, / quocumque placuit.*

[90] Sen. *fr.* 26 Haase = F 61 Vottero *deorum omnium deus, a quo ista numina, quae singula adoramus et colimus, suspensa sunt.*

[91] Sen. *fr.* 16 Haase = F 86a Vottero. Cf. más arriba, nota 75.

[92] Sen. *ben.* 4.23.4.

dirán y serán reabsorbidos en la unidad del único dios verdadero al que, como ya hemos señalado, Séneca se refiere por medio del nombre tradicional de Júpiter[93]. Es importante fijarse en que esta misma doctrina ya había sido postulada por Cleantes y Crisipo[94]. Por consiguiente, no deberíamos sorprendernos al encontrar un pasaje en el que Séneca hace alternar singular y plural sin diferencia apreciable:

> ¿te sorprende que el *hombre* se dirija hacia los *dioses*? *Dios* va hacia los *hombres*, o antes bien –lo que es mucho más apropiado– se introduce en los hombres[95].

Observemos que en este pasaje Séneca ha elegido que unos recursos literarios y retóricos enfaticen un punto importante de su doctrina. Ha entrelazado la figura de la antimetábola, que invierte en el segundo miembro el orden de los términos encontrado en el primero, con el paralelismo del singular y el plural (*hominem... deos/deus... homines*). Exactamente igual que *homines* es una mera variación expresiva de *hominem*, lo mismo puede decirse de *deus* y *deos*: la *variatio* retórica únicamente enfatiza la equivalencia conceptual del singular y el plural. Este pasaje también es muy importante para el análisis de la relación entre dios y el hombre en la concepción de Séneca, sobre lo cual trataremos en la segunda parte de este estudio.

Séneca está familiarizado con la doctrina estoica de πολλυωνυμία ("multiplicidad de nombres"), que explicaba la multiplicidad de los dioses tradicionales por las múltiples funciones del dios único designadas por medio de los correspondientes múltiples nombres. Como dice Servio en su comentario a Virgilio:

> tenemos que saber que los estoicos dicen que sólo hay un dios, cuyos nombres varían de acuerdo con sus actos y funciones[96].

Para dios, dice Séneca, "todo nombre es adecuado"[97]. Enumera en repetidas ocasiones las funciones de dios y los nombres que le son apropia-

---

[93] Sen. *ep.* 9.16. Cf. más arriba, nota 50.

[94] *SVF* I 536; II 1047-1049.

[95] Sen. *ep.* 73.16 *miraris hominem ad deos ire? deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit.* Cf. más abajo.

[96] Serv. *ad Aen.* 4.638 = *SVF* II 1070 *sciendum Stoicos dicere esse unum deum, cui nomina variantur pro actibus et officiis.*

[97] Sen. *nat.* II 45.1 *nomen omne convenit.*

dos: *fatum, providentia, natura, mundos,* etc.[98]; y a menudo le llama Júpiter, como hace en su descripción del retorno de los dioses individuales a la unidad de la divinidad suprema en la conflagración cósmica[99] y en algunas otras ocasiones[100], siguiendo en ello las pautas de los estoicos griegos y, presumiblemente, dándole un giro romano cuando cambia el nombre de Zeus por el solemne vocativo *parens* ("padre") en su traducción de la plegaria en verso de Cleantes[101].

Algunas veces, Séneca explica incluso los apelativos religiosos romanos de Zeus (como *Optimus Maximus, Tonans* y *Stator*) por medio de alegorías estoicas[102], o le identifica con otras deidades tradicionales sobre la base de las varias características y funciones de Zeus[103]. Sin embargo, por lo general Séneca no acepta la interpretación alegórica de los dioses míticos; se puede ver claramente en el comienzo de su *De beneficiis*[104], donde polemiza atacando las alegorías del mito propuestas por Crisipo y Hecatón y aún aceptadas en vida de Séneca por otro miembro de su clan de los *Annaei*, a saber, Aneo Cornuto; ni tampoco acepta Séneca la interpretación alegórica de los poetas, como deducimos de lo que opina al respecto en una de sus cartas[105].

Casi no hace falta añadir que Séneca desprecia el burdo politeísmo que se encuentra en mito y poesía no como simplemente falso sino como inmoral y sacrílego. En repetidas ocasiones observa que ambos atribuyen a los dioses los rasgos más vergonzosos de la humanidad[106], a veces incluso una apariencia monstruosa[107]. En general, podemos decir que Séneca ataca

---

[98] P.ej. Sen. *nat.* II 45; *ben.* 4.7-8.

[99] Sen. *ep.* 9.16. Cf. más arriba, nota 50.

[100] P.ej. Sen. *ep.* 73.12-14; *nat.* II 45; *ben.* IV 7.1.

[101] Sen. *ep.* 107.11. Cf. más arriba, nota 89.

[102] Sen. *ben.* IV 7.1.

[103] Sen. *ben.* 4.8.1.

[104] Sen. *ben.* I 3.2-4.6.

[105] Sen. *ep.* 88.5. Sobre la postura de Séneca y Cornuto respecto a la interpretación alegórica del mito y la poesía véase A. SETAIOLI, "Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo)", I, *International Journal of the Classical Tradition* 10, 2003-2004, pp. 341-367, junto con la literatura citada y comentada allí. Aquí añado yo: RAMELLI-G. LUCCHETTA, *Allegoria.* Volume I. *L'età classica.* Introduzione a cura di R. Radice, Temi metafisici e problemi del pensiero antico 98, Milán, Vita e Pensiero, 2004.

[106] Sen. *beat.* 26.6; *brev.* 16.5; *ep.* 115.12-14; etc.

[107] Sen. *fr.* 31 Haase = F 65 Vottero.

la *teología fabulosa* de Varrón en su conjunto, como algunos otros autores habían hecho antes que él.

El dios de Séneca es radicalmente diferente de los dioses del mito y la poesía. Para empezar, es bueno. Por su propia naturaleza no sólo no quiere causar daño: no puede[108]. Beneficia a todo el mundo, incluyendo a los ingratos y a los malvados[109]. Como un verdadero estoico, Séneca cree en la providencia, aunque el diálogo que le dedicó, *De providentia*, resulta algo decepcionante para el lector que espera una argumentación sobre la causa y el origen del mal en un mundo creado por una deidad buena, más que un ensayo sobre la función del mal como prueba para medir la virtud del hombre bueno –que es esencialmente en lo que consiste el libro de Séneca. Ahora bien, dice Séneca, si hay una providencia divina y dios es bueno, es una tontería temer a dios. Semejante miedo es el distintivo de la superstición, que "teme a aquellos a quienes debería amarse y deshonra a aquellos a quienes venera"[110], o, como dice Séneca en otro pasaje con una de sus epigramáticas *sententiae*: la diferencia entre le verdadera religión y la superstición se encuentra en el hecho de que "la religión venera a los dioses, la superstición los deshonra"[111].

No obstante, esto toca de pasada la relación entre el hombre y dios. La primera parte de este estudio debe quedarse satisfecha de haber seguido a Séneca en su optimista esfuerzo "por medir a dios", como él mismo lo expresa[112]. Ésta es otra imagen que recoge Dante en el último canto de su *Paraíso*:

qual è 'l geomètra, che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige,
tal era io a quella vista nova . . .[113]

---

[108] Sen. *ep.* 75.17; 95.49; *ira* 2.27.1 ss.

[109] Sen. *ben.* 1.1.9; 4.28.1; 7.31.2-4.

[110] Sen. *ep.* 123.16 *amandos timet, quos colit violat.* Sobre lo absurdo de temer a un dios que es bueno cf. *ben.* IV 19.1 *deos nemo sanus timet; furor est enim metuere salutaria.*

[111] Sen. *clem.* II 5.1 *religio deos colit, superstitio violat.*

[112] Sen. *nat.* I *praef.* 17 *mensus deum.*

[113] Dante, *Par.* XXXIII 133-136 ("como el geómetra, todo concentrado midiendo el círculo, no puede descubrir, por mucho que piense, el principio que necesita, así estaba yo, delante de esta nueva visión [de dios]").

Sin duda, el poeta cristiano se rinde al inconmensurable misterio de la esencia de Dios, pero no sin haber antes agotado todos los recursos de la razón. La percepción humanística de este último es la inestimable herencia que Dante, y nosotros con él, todavía debemos a Séneca.

II. EL HOMBRE Y DIOS

Ahora intentaremos perfilar el otro panel del díptico que completa y concluye el cuadro dibujado en la primera parte. Dirigiremos nuestro análisis desde el punto de vista de la actitud del hombre hacia dios y de su relación con él, aunque en Séneca la relación se presenta a menudo desde la perspectiva contraria, a saber, desde el punto de vista de dios.

Según Séneca, el alma humana es en sí misma celestial en origen. Así lo afirma en repetidas ocasiones desde el momento de la época de su exilio en Córcega, en la *Consolatio* dirigida a su madre[114], y en una forma más desarrollada en sus trabajos de madurez, especialmente en las *Epistulae Morales* dirigidas a Lucilio y las *Naturales Quaestiones*[115]. Podemos decir que el alma ocupa en el microcosmos humano el lugar de dios en el macrocosmos: *quem in hoc mundo locum deus tenet, hunc in homine animus*[116]. Pero hay más: el alma del hombre no es sino una partícula de dios oculta dentro del cuerpo, una *dei pars*, como dice Séneca expresamente en varios pasajes[117]. Antes de que sigamos adelante, debemos recordar que esta partícula de dios que es nuestra alma es completamente material, exactamente igual que el propio dios estoico; su sustancia es un soplo cálido, el πνεῦμα o *spiritus*, que impregna el universo: "¿qué es el alma sino un soplo en un estado definido?"[118]. Y Séneca confirma claramente que el alma es tan material como el cuerpo; *nam et hoc corpus est*: así lo dice en una carta[119], a pesar de que la materia está compuesta por lo más fino y delgado que existe[120].

---

[114] Sen. *Helv.* 6.7-8; 8.4.
[115] Sen. *ep.* 41.5; 79.12; 86.1; 92.39; *nat.* I *praef.* 12.
[116] Sen. *ep.* 65.25; cf. *nat.* I *praef.* 15; 2.45.1.
[117] Sen. *ep.* 66.12; 92.30; 120.14; cf. *ot.* 5.5; *ep.* 71.6.
[118] Sen. *ep.* 50.6 *quid enim est aliud animus quam quodam modo habens se spiritus?* Cf. *ep.* 66.12; *Helv.* 6.7.
[119] Sen. *ep.* 106.4.
[120] Sen. *ep.* 57.5 *ex tenuissimo constat.*

Una vez aclarado este punto estamos en disposición de apreciar la adaptación que hace Séneca del viejo motivo pitagórico del alma como partícula de dios, una idea que Cicerón atribuye al propio Pitágoras: "Pitágoras nunca dudó de que nuestras almas son partículas desprendidas de la mente cósmica de dios" [121].

Pero si nuestra alma es una partícula de dios, también es posible recuperar otra idea antigua, a saber, que el hombre, o su alma, es en sí mismo, o en sí misma, un dios. Esto también era pitagórico en un principio, y disfrutó de enorme aceptación a lo largo de los siglos hasta el cristianismo[122]. En el estoicismo ha dejado trazas ya en Zenón, el fundador, según el cual no se deberían construir templos sino proteger a dios dentro del intelecto de cada cual o, más bien, considerar al propio intelecto como un dios[123]. No obstante, el filósofo estoico que más desarrolló esta idea fue seguramente Posidonio.

Posidonio habla claramente de un dios dentro de nosotros al que debemos seguir; y este dios, o δαίμων en griego, está relacionado con el dios que gobierna todo el cosmos[124]. Remitimos a Theiler[125] en cuanto a la importancia de esta idea en Posidonio. En lo que se refiere a Séneca, él adopta la idea con entusiasmo.

En la primera parte de este estudio ya nos hemos encontrado con un pasaje en el que la especial relación entre el hombre y dios se recalca mediante la interacción de singulares y plurales equivalentes conceptualmente: "¿te sorprende que el *hombre* se dirija hacia los *dioses*? *Dios* va hacia los *hombres*, o antes bien, lo que es mucho más apropiado, se introduce en los hombres"[126]. En otros pasajes Séneca dice que una partícula del intelecto de dios –o dios mismo– ha descendido y penetrado en nues-

---

[121] Cic. *sen.* 78 *Pythagoram . . . numquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus*. Cf. *nat. deor.* 1.27.

[122] La historia de esta idea se puede encontrar en J. HAUSSLEITER, "Deus internus", *Reallexikon für Antike und Christentum* III, 1955, pp. 794-842.

[123] *SVF* I 146.

[124] Posid. F 417 Theiler.

[125] W. THEILER, *Poseidonios. Die Fragmente.* II. *Erläuterungen*, Texte und Kommentare 10.2, Berlín- Nueva York, Walter De Gruyter, 1982, pp. 276; 279; 303-304; 319; etc.

[126] Sen.*ep.*73.16 *miraris hominem ad deos ire? deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit*. Cf. más arriba, nota 95.

tro mortal pecho[127]. Por esta razón podemos decir que el alma es un dios que habita como un huésped en el cuerpo humano[128].

El texto en el que la idea está más desarrollada es el comienzo de la carta 41: "dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti... un espíritu sagrado está posado dentro de nosotros... etc."[129]. Es muy posible que la vieja noción del δαίμων personal haya tenido influencia, primero en Posidonio y después en Séneca, imponiéndose a sí misma sobre la concepción estoica, al menos en lo que se refiere a la formulación. A buen seguro Zenón emplea el término θεός ("dios") en el fragmento al que nos hemos referido[130], mientras que Posidonio y un escritor estoico posterior a Séneca usan el término δαίμων. Este último, el emperador Marco Aurelio, alude precisamente al "dios –el δαίμων– que hay dentro de nosotros"[131]. Veremos más adelante que Séneca cree en δαίμονες personales; pero no hay ninguna diferencia real entre el dios dentro de nosotros y el dios que impregna todo el universo. Por este motivo, el templo apropiado para él es o bien nuestro pecho, o todo el universo, mucho más que cualquier edificio sagrado[132]. Una vez más, esta idea de Séneca está cercana a los principios de los viejos maestros del estoicismo[133].

Veremos más adelante cuál es la diferencia entre el hombre y dios. De todas formas, podemos estar seguros de que para Séneca ambos están estrechamente relacionados entre sí. Varias consecuencias importantes surgen de este punto tan importante. Lo primero de todo, afecta al modo en el podemos alcanzar el conocimiento de dios. El poeta estoico Manilio ya había planteado lo mismo de una manera muy efectiva no mucho antes que Séneca:

---

[127] Sen. *ep.* 120.14 *mens dei, ex quo pars et in hoc mortale pectus defluxit*. Cf. 66.12.

[128] Sen. *ep.* 31.11 *deum in corpore humano hospitantem.* Cf. 110.1, y véase SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca*, 38-39, para la idea del elemento divino como la mejor parte del hombre.

[129] Sen. *ep.*41.1-2 *prope a te est deus, tecum est,Indus est...sacer intra nos spiritus sedet* eqs. Cf. THEILER, *Poseidonios*, II, pp. 249; 277; 304; 319; Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca*, 34.

[130] *SVF* I 146.

[131] Marc. Aurel. 2.13.1 τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι.

[132] Sen. *fr.* 123 Haase = F 88 Vottero *non templa illi congestis in altitudinem saxis extruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore*; *ben.* 7.7.3 *totum mundum deorum esse immortalium templum, solum quidem amplitudine illorum ac magnificentia dignum*. Cf. *nat.* 7.30.1.

[133] *SVF* I 146; 264 (Zenón).

¿quien podría conocer el cielo si no a través de un regalo del cielo, y descubrir a dios sin ser parte él mismo de los dioses?[134]

Debemos comentar que en este texto de Manilio nos encontramos una vez más la alternancia y la equivalencia del singular y el plural (*deum/deorum*) que hemos comentado en Séneca.

En la primera parte de este estudio hemos señalado que Séneca, como un verdadero estoico, hace hincapié en la cualidad de dios como λόγος: es razón divina infundida al cosmos y sus partes[135], o, más exactamente, un principio racional activo[136]. Pero también hemos visto que nuestra alma es una partícula de esta razón. Por lo tanto, es mediante la razón como podemos alcanzar el conocimiento de esta realidad divina, una realidad a la que se nos ha hecho similar precisamente gracias a la razón: "la razón es común tanto a dios como a los hombres", dice Séneca[137] en un pasaje al que volveremos. Únicamente la razón, no los sentidos, puede contemplar a dios. "[dios] escapa a la vista y ha de verse mediante el pensamiento"[138], dice Séneca en las *Naturales Quaestiones*; pero ya en la *Consolatio* dirigida a su madre había señalado que sólo el alma puede tratar de alcanzar el conocimiento de las cosas relacionados con ella[139].

Esto sin duda significa que, a pesar de la inclinación algo mística de su sensibilidad religiosa que tocamos de pasada al principio del estudio, Séneca no considera ningún salto a lo irracional como el medio apropiado de captar la realidad de dios. Veremos a continuación que la contemplación (*contemplatio*) es una de las metas más significativas de la filosofía de Séneca; pero, como ya vimos, se puede alcanzar un conocimiento real de dios sólo en la forma de un geómetra o de un agrimensor, es decir, midiéndole en relación con otras realidades: "comprenderé la pequeñez de todo lo demás, cuando haya medido a dios"[140].

Al final de la primera parte de este estudio hemos comparado este pasaje con las líneas finales de la *Divina Comedia* de Dante. Pero también

---

[134] Manil. 2.115-116 *quis caelum posset nisi caeli munere nosse / et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?*

[135] Sen. *ben.* IV 7.1 *divina ratio toti mundo partibusque eius inserta*. Cf. *nat.* I *praef.* 14; 2.46.

[136] Sen. *ep.* 65.12 *ratio faciens*.

[137] Sen. *ep.* 92.27 *ratio . . . dis hominibusque communis est.*

[138] Sen. *nat.* VII 30.3 *effugit oculos; cogitatione visendus est*. Cf. I *praef.* 1.

[139] Sen. *Helv.* 8.6 *animum ad cognatarum rerum conspectum tendentem*.

[140] Sen. *nat.* I *praef.* 17 *sciam omnia angusta esse mensus deum*.

hemos visto que tanto dios como el cosmos (dos conceptos que a veces pueden entenderse como casi equivalentes) son realidades completamente racionales. Por eso es por lo que debemos perseguir la verdad en todos los campos sin perder nunca la esperanza de encontrarla; es una forma de parecerse a dios, que ya la conoce:

> los dioses saben qué es la verdad, ellos que poseen el conocimiento de la verdad. Nosotros sólo podemos investigar estos fenómenos y penetrar en la oscuridad mediante hipótesis, sin ninguna garantía pero no sin esperanza de descubrir la verdad[141].

Mi amigo Giancarlo Mazzoli[142] ve en este pasaje una grieta en el racionalismo de Séneca. Aquí, según él, Séneca renuncia a la seguridad de descubrir algo y se contenta con la mera esperanza. A Mazzoli le parece que esto está lejos de un enfoque secular y racionalista. Claro está, Séneca por supuesto que resalta en varios pasajes la dificultad, o incluso la imposibilidad, de alcanzar la verdad[143]; y en la misma página de las *Naturales Quaestiones* que hemos citado antes, donde dice que no se puede captar a dios por la vista sino por el pensamiento, concluye: "no somos capaces de saber qué es este principio sin el cual nada puede existir"[144]. Sin embargo, se puede replicar que en algunos de estos pasajes Séneca está investigando el comportamiento ético práctico basándose en los *officia*, o καθήκοντα, no en la verdad absoluta, que, como dice[145], existe de todos modos; y que en la página de las *Naturales Quaestiones* que acabamos de mencionar trata por todos los medios de resaltar con la mayor claridad posible que de nuestra ignorancia presente no se sigue necesariamente la absoluta imposibilidad de alcanzar el conocimiento. Muchos secretos del cosmos (y, como sabemos, dios no difiere intrínsecamente de éste) se descubrirán en el futuro. Vendrá un tiempo en el que nuestros descendientes se asombrarán de nuestra ignorancia[146]. También es posible que algo siempre se nos escape, puesto que dios no lo ha creado todo para los humanos –

---

[141] Sen. *nat.* VII 29.3 *quae an vera sint, dii sciunt, quibus est scientia veri. Nobis rimari illa et coniectura ire in occulta tantum licet, nec cum fiducia inveniendi nec sine spe.*

[142] G. MAZZOLI, "Il problema religioso in Seneca", *Rivista storica italiana* 96, 1984, p. 976.

[143] Sen. *ben.* IV 33.2; 7.1.5; *ep.* 65.10.

[144] Sen. *nat.* VII 30.4 *quid sit hoc, sine quo nihil est, scire non possumus.*

[145] Sen. *ben.* IV 33.2.

[146] Sen. *nat.* VII 25.6 *veniet tempus, quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur.* Cf. VII 30.5-6.

observemos en este momento, y ya volveremos a ello más adelante, que Séneca no comparte la convicción algo antropocéntrica de muchos estoicos de que todo fue creado especialmente para nosotros. Sin embargo, esto no significa que esas caras de la realidad a las que el hombre no tiene acceso no obedezcan al divino λόγος. Tanto las cosas que conocemos como aquellas que no conocemos o no entendemos están sujetas no obstante al divino λόγος y son, por tanto, racionales. Nosotros somos los culpables de nuestra conducta irracional, si basamos nuestro comportamiento hacia dios en nuestro desconocimiento de su esencia, una ignorancia que somos capaces de vencer utilizando la razón: al final de la primera parte de este estudio hemos visto que la superstición proviene precisamente de la falsa opinion de que deberíamos temer a dios antes que amarle. Por decirlo de otro modo, la superstición se debe a una falta de conocimiento racional. Séneca aboga en contra de la superstición y la ignorancia de la que proviene, especialmente en las *Naturales Quaestiones*, en un tono cercano a lo que podríamos denominar la "Iluminación" epicúrea de Lucrecio, como acertadamente ha señalado Italo Lana[147]. Sin embargo, el panorama general es muy diferente del epicureismo: según Séneca, la razón demostrará que el cosmos está gobernado por dios y una providencia bondadosa que no debemos temer; sólo en el rechazo del miedo está de acuerdo con Lucrecio.

Hemos visto en la primera parte que para los estoicos la filosofía era la ciencia de las cosas humanas y divinas. La investigación de la naturaleza de dios es, por lo tanto, una de las tareas más prestigiosas de la ciencia[148]. Esta θεωρία, o *contemplatio*, había recibido por parte de Posidonio una orientación casi espiritualista, incluso en lo que concernía a la naturaleza en general, no a dios en concreto[149]. Esta actitud se puede detectar algunas veces también en Séneca: "la contemplación de la naturaleza", dice en el prefacio al tercer libro de las *Naturales Quaestiones*, "nos ayudará. Prime-

[147] I. LANA, *Lucio Anneo Seneca*, ser. Biblioteca di filologia classica, Turín, Loescher, 1955.

[148] Sen. *nat.* I *praef.; ep.* 65.19-20; 90.2; etc. B. INWOOD trata este tema, "God and Human Knowledge in Seneca's *Natural Questions*", en B. INWOOD, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome,* Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 156-200. Véase mi análisis del libro de Innwood de próxima publicación en *Gnomon*. Se mencionan más ensayos sobre Séneca y la divinidad en A. Balbo y otros, *Bibliografia senecana del XX secolo*. Ideata e diretta da I. Lana, a cura di E. Malaspina, Pubblicazioni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica (Univ. di Torino) 23, Bolonia, Pàtron, 2005.

[149] Cf. THEILER, *Poseidonios*, II, pp. 303-305.

ro nos apartará de lo que es vil; después separará nuestra alma del cuerpo"[150].

En un ensayo sobre Séneca y el más allá[151] he mostrado que Séneca hace hincapié en repetidas ocasiones en que la contemplación del hombre sabio del divino λόγος que impregna la naturaleza es sólo el anticipo de lo que su alma hará después de la muerte ya sin los obstáculos del cuerpo[152]. En las *Consolationes* dirigidas a Marcia y Polibio presenta incluso a los Bienaventurados entregándose a esta contemplación después de la muerte. Mientras que en la *Consolatio ad Polibium* sólo se alude a este tema[153], en la parte final de la *Consolatio ad Marciam* se desarrolla en detallle. Sin embargo, está claro en ambos casos que el objeto de la contemplación de los Bienaventurados no son realidades trascendentales como las ideas platónicas o entidades relacionadas. Tanto los Bienaventurados en su celestial morada como el hombre sabio durante su vida en la tierra contemplan los misterios y las maravillas del universo, considerado divino por el monismo estoico pero que permanence, sin embargo, tangible y material, sin ninguna realidad más o metafísica más allá de sí mismo. Es el mismo universo que investigamos durante la vida, aunque únicamente después de nuestra muerte seremos capaces de desentrañar todos sus secretos.

En la gran descripción escatológica al cierre de la *Consolatio ad Marciam* uno de los temas desarrollados en mayor detalle tiene que ver con la luz que ilumina la morada de los Bienaventurados, que Séneca contrapone al viejo tópico de la oscuridad que simboliza la vida en el cuerpo[154]. El mismo motivo aparece repetidamente en otros escritos de Séneca[155] y en el poema épico de su sobrino Lucano cuando describe el ascenso del alma de Pompeyo al cielo[156]. En uno de estos textos de Séneca se puede reconocer la influencia de Posidonio. Me estoy refiriendo a la carta 102, en la que Séneca menciona el "hermoso sueño" de la inmortalidad, como él

---

[150] Sen. *nat.* III *praef.* 18 *ad hoc proderit nos inspicere rerum naturam. Primo discedemus a sordidis. Deinde animum ipsum . . . seducemus a corpore.*

[151] Cf. más arriba, nota 58.

[152] P.ej. Sen. *ep.* 79.12; *Marc.* 11.6; e implícitamente, *ep.* 65.10; 102.2; 102.21-22; *Helv.* 8.6; 20.2; *nat.* I *praef.* 18.

[153] Sen. *Pol.* 9.3.

[154] Sen. *Marc.* 25.2; 26.3; cf. 24.5.

[155] Sen. *ep.* 79.12; 102.28; etc.

[156] Lucan. 9.11-14.

mismo lo llama[157]. En esta carta dice a Lucilio que, después de la muerte, cuando esté rodeado por luz pura que será capaz de percibir con todo su cuerpo, no únicamente a través de la estrecha rendija de los ojos, creerá que, cuando estaba vivo en la tierra, vivía en la oscuridad. Éste es un tema posidoniano, como deducimos de un paralelismo en Cicerón[158]. Pero lo que nos interesa ahora es que Séneca no deja el más mínimo margen de duda en cuanto a la naturaleza de esta luz divina. No es una luz noética, que podría en cualquier caso ser considerada trascendente; todo lo contrario, no es más que la suma total de toda la luz emitida por los cuerpos celestes entre los cuales los Bienaventurados habitan. Dice lo siguiente tanto en la *Consolatio ad Marciam*[159] como en la carta 102: "imagínate lo brillante que debe ser el resplandor cuando tantas estrellas mezclan toda su luz"[160]. Recordemos que Cicerón había dicho algo muy similar en su *Sueño de Escipión*[161].

Hay un aspecto más sobre el cual me gustaría llamar la atención: Séneca equipara la contemplación celestial de los Bienaventurados con nuestra investigación de la naturaleza. La contemplación de los Bienaventurados es en sí misma "investigación científica", como la llevada a cabo por el hombre sabio durante su vida: como la contemplación de los Bienaventurados, su investigación de la naturaleza es una actividad *quasi* sagrada; estudiar el cosmos equivale a ponerse en contacto con dios, que lo impregna por completo. Este no es ni el momento ni el lugar para repetir la argumentación que realicé en mi ensayo sobre Séneca y el más allá; pero la lectura del prefacio del primer libro de las *Naturales Quaestiones* basta para darse cuenta de que Séneca no sólo equipara la investigación natural a lo largo de esta vida con la contemplación de los Bienaventurados en su morada celestial, sino que muchas veces hace sin decirlo abiertamente que la investigación científica en la tierra ocupe el lugar de la contemplación en el más allá. Esto se debe al hecho de que Séneca no es sistemático en lo que se refiere al problema de la vida después de la muerte; a veces da la impresión de aceptar sin reservas la inmortalidad del alma; otras veces, como

---

[157] Sen. *ep.* 102.2 *tam bellum somnium.*

[158] Cic. *Tusc.* 1.46-47 = Posid. F 400d Theiler.

[159] Sen. *Marc.* 25.2.

[160] Sen. *ep.* 102.28 *imaginare tecum quantus ille sit fulgor tot sideribus inter se lumen miscentibus.*

161. Cic. *somn. Scip.* 16.

[161] Cic. *somn. Scip.* 16.

hemos visto, la denomina simplemente como "un sueño precioso". En realidad, como vimos en la primera parte, nunca resuelve la denominada "alternativa socrática": la muerte es o el fin de todo o el paso a una vida nueva y mejor, como dice Sócrates en un famoso pasaje de la *Apología* de Platón[162]. No debe sorprendernos: como un verdadero estoico, Séneca considera que el hecho moralmente irreprochable es valioso en sí mismo, con independencia de sanción o recompensa más allá de esta vida; por lo tanto, cualquier recompensa celestial puede ser sólo algo ἀδιάφορον, es decir, una circunstancia irrelevante que no puede influir y que de hecho no influye en la acción del hombre sabio en modo alguno. Séneca hace que el propio hombre sabio diga lo siguiente en su carta 93:

> "no dejo la vida más seguro", dice el hombre sabio, "por tener la convicción de que para mi el camino de retorno a los dioses está abierto. Es verdad que he merecido que me reciban, y ya estaba entre ellos, y les mostré mi alma, igual que ellos me habían mostrado la suya. Pero imagínate que sea aniquilado por completo y que no queda nada del hombre después de la muerte. Tengo igualmente grandes principios, incluso si no voy a ningún lugar cuando deje la vida" [163].

La conciencia de haber vivido bien es la única recompensa que el hombre sabio pide o necesita.

Por lo tanto, no nos sorprenderá si Séneca describe a menudo la contemplación y la investigación del hombre sabio durante esta vida en el mismo tono que la contemplación de los Bienaventurados en el más allá; normalmente lo hace por medio de metáforas, pero en ciertos momentos dice claramente que esta investigación es el único medio que tenemos para trascender nuestra condición mortal:

> ¿acaso no equivale esta investigación, este estudio, a la superación de la propia condición de mortal...?[164]

---

[162] Plat. *apol.* 40C-41C.

[163] Sen. *ep.* 93.10 *"nec hac spe" inquit sapiens ille "fortius exeo, quod patere mihi ad deos meos iter iudico. Merui quidem admitti et iam inter illos fui animumque illo meum misi et ad me illi suum miserant. Sed tolli me de medio puta et post mortem nihil ex homine restare: aeque magnum animum habeo, etiam si nusquam transiturus excedo".*

[164] Sen. *nat.* I *praef.* 17 *haec inspicere, haec discere, his incubare, nonne transigire est mortalitatem suam...?*

Pero debemos subrayar una vez más el hecho de que el objeto de la contemplación es el mismo tanto en esta vida como en la siguiente: dios desplegándose en el universo material –para los estoicos no hay otra realidad y, también en la línea del estoicismo más ortodoxo, la contemplación no puede separarse de la acción[165].

La contemplación de la naturaleza –o, en término estoicos, de dios– es el único culto real y adecuado: "Dios es adorado por aquellos que han aprendido a conocerle", dice Séneca[166]. Hemos visto que sólo el universo al completo, o el pecho del hombre, pueden ser el templo apropiado de dios[167]; y también sabemos que para Séneca el espectáculo de la naturaleza es en sí mismo capaz de producirnos un estremecimiento religiosos indefinido[168]. Algunas veces incluso mira al cosmos con el mismo sobrecogimiento con el que contemplaría una nueva y apabullante escena[169].

De hecho, el único culto que Séneca reconoce es la actitud interior del hombre hacia dios. Lo primero de todo, se debe tener fe[170]; después, pureza de mente[171], o, como dice en otro pasaje, "una voluntad piadosa y recta"[172]. El hombre sabio abrirá su conciencia a dios[173]. Por otra parte, es imposible esconder nada a dios, porque estamos abiertos a él[174], y nada está cerrado para él[175]. Pero todo esto no es suficiente: debemos imitar a dios, seguir su ejemplo[176]. Lo que significa que debemos ser buenos: "¿deseas ganarte la benevolencia de los dioses? Sé bueno. Quienquiera que imite a los dioses los ha adorado lo suficiente"[177]. Sólo un alma buena y honesta puede ofrecer a dios el culto adecuado: "un alma por completo buena es también el mejor devoto de dios" [178].

---

[165] Sen. *ot.* 5.8 *ne contemplatio quidem sine actione est.*
[166] Sen. *ep.* 95.47 *deum colit qui novit.*
[167] Sen. *fr.* 123 Haase = F 88 Vottero; *ben.* VII 7.3; cf. *nat.* VII 30.1. Cf. más arriba, nota 132.
[168] Sen. *ep.* 41. 3 *quaedam religionis suspicio.*
[169] Sen. *ep.* 64.6 *mundum, quem saepe tamquam spectator novus video.*
[170] Sen. *ep.* 90.50 *primus est deorum cultus deos credere.*
[171] Sen. *fr.* 123 Haase = F 88 Vottero *mente pura, bono honestoque proposito.*
[172] Sen. *ep.* 115.5 *pia et recta voluntate; ben.* 1.6.3 *recta ac pia voluntate.*
[173] Sen. *ben.* VII 1.7 *conscientiam suam dis aperuit.*
[174] Sen. *fr.* 24 Haase= F 89 Vottero *patemus deo.*
[175] Sen. *ep.* 83.1 *nihil deo clusum est.*
[176] Sen. *ben.* 4.25.1 *deorum exemplum sequi.*
[177] Sen. *ep.* 95.50 *vis deos propitiare? bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est.* Cf. *ben.* III 15.4; VII 31.5.
[178] [Sen.] *de moribus* 28 *optimus ergo animus et pulcherrimus dei cultor est.*

Hemos visto que la contemplación no puede separarse de la acción y no nos sorprenderemos si para un estoico la religión y la moral están inextricablemente entrelazadas. La filosofía misma, que nos enseña cómo vivir, dice Séneca, es un regalo de los dioses y no puede separarse de la *religio* y *pietas*[179]. Añade que debemos adorar a la virtud tanto como a los dioses[180]; pero la virtud, a su vez, obedece al viejo precepto de Pitágoras: "sigue a dios"[181]. De esta manera la virtud nos enseña a ser una imagen viva de dios en la medida de nuestras posibilidades[182]. E incluso al igual que nuestra razón, como hemos visto, no es más que una partícula del πνεῦμα, o soplo divino, encerrado en nuestro cuerpo, del mismo modo todo lo que en el mundo es bueno es divino, puesto que la bondad, la razón y dios no pueden separarse:

> [nuestra] razón no es sino una partícula del soplo divino encerrada en un cuerpo humano; si la razón es divina y, por el otro lado, nada bueno carece de razón, todo lo que es bueno es divino[183].

La razón humana, a su vez, debe necesariamente ajustarse a la razón divina, el λόγος que se despliega a sí mismo en la naturaleza[184]; podríamos decir, por tanto, que nuestra razón imita a la naturaleza; y, como añade Séneca inmediatamente, el mayor bien del hombre equivale a ajustarse a la voluntad de la naturaleza[185]. Este no es más que el ideal estoico expresado en griego mediante la fórmula ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ("vivir coherentemente con la naturaleza"), o simplemente ὁμολογουμένως ζῆν ("vivir coherentemente"), para recalcar la correspondencia y la identidad real de φύσις ("naturaleza") y λόγος ("razón").

Séneca expresa este ideal varias veces: "el mayor bien es vivir de acuerdo con la naturaleza"[186]; "vivir felizmente y de acuerdo con la naturaleza es lo mismo"[187]; "la verdadera meta de toda la gente buena es vivir

---

[179] Sen. *ep.* 90.1-3.
[180] Sen. *beat.* 26.7.
[181] Sen. *beat.* 15.5 *deum sequere.* Esta es la traducción de Séneca de la fórmula antigua ἕπου θεῷ.
[182] Sen. *beat.* 16.1 *ut qua fas est deum effingas.*
[183] Sen. *ep.* 66.12 *ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa; si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est.*
[184] Sen. *ep.* 66.39 *quid est ratio? naturae imitatio.*
[185] Sen. ibid. *quod est summum hominis bonum? ex naturae voluntate se gerere.*
[186] Sen. *ot.* 5.1 *summum bonum est secundum naturam vivere.*
[187] Sen. *beat.* 8.2 *idem est . . . beate vivere et secundum naturam.*

coherentemente con la naturaleza"[188]. Y enfatiza expresamente que vivir de acuerdo con la naturaleza es exactamente lo mismo que seguir a los dioses: "nuestra meta es vivir de acuerdo con la naturaleza y seguir el ejemplo de los dioses"[189].

Éste es el culto adecuado que se debe rendir a los dioses. Ni que decir tiene que no sólo los templos son innecesarios, como ya hemos señalado, tal como Zenón, el fundador del estoicismo, creía, sino que también lo son las imágenes de los dioses, los sacerdotes, las ofrendas y los sacrificios. Ni el oro ni la plata podrán jamás reproducir algo similar a la esencia real de dios, que es con mucho más valiosa[190]. En lo que atañe a los ministros del culto, es dios quien es en sí mismo el ministro de la humanidad[191]; y todos los tesoros y las víctimas que se pueden ofrecer no equivalen a la pureza de mente y de intención[192]. Se sigue que las ceremonias religiosas no tienen valor, no simplemente las de las religiones extranjeras, como las de los egipcios y los judíos[193], sino también las de la religión nacional, ya que se limitan a meros procedimientos desprovistos de contenido ideal alguno[194].

Sin duda la postura de Séneca frente a la religion nacional, es decir, lo que Varrón llamó la *theologia civilis* ("teología política") tiene matices y es bastante compleja. Al fin y al cabo era ministro de Nerón y, por lo tanto, un alto oficial de un estado basado en la religion nacional. Sabemos a través de San Agustín que Séneca había criticado la *theologia civilis* en sus escritos, especialmente en su diálogo perdido *De superstitione*, pero el santo le acusó de no haberse comportado consecuentemente con sus principios en la vida pública[195]. En dos de los fragmentos citados por San Agustín, Séneca hace una distinción entre la conveniencia civil y política

---

[188] Sen. *ep.* 66.41 *bonorum unum propositum est consentire naturae.*

[189] Sen. *ben.* 4.25.1 *propositum est nobis secundum naturam vivere et deorum exemplum sequi.*

[190] Sen. *ep.* 31.11; cf. *fr.* 120 Haase = F 94 Vottero.

[191] Sen. *ep.* 95.47.

[192] Cf. véase más arriba, notas 171-172.

[193] Sen. *ep.* 95.47; *beat.* 26.8; *frr.* 34 Haase = F 68 Vottero; 42-43 Haase = F 73-74 Vottero. Cf. R. TURCAN, *Sénèque et les religions orientales*, Collection Latomus XCI, Bruselas, Latomus, 1967; SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca*, pp. 86-88.

[194] P.ej. Sen. *ep.* 95.47; *frr.* 36-37 Haase = F 69-70 Vottero. Cf. p.ej. H. W. ATTRIDGE, "The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (*ANRW*) II 16, 2, ed. W. Haase, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1978, pp. 67-69, para más referencias.

[195] Cf. Sen. *frr.* 31; 38; 40 Haase; cf. 65; 71 Vottero.

por un lado, y la verdad, por otro: "este culto tiene más que ver con la tradición que con la verdad"[196]; "el hombre sabio cumplirá todas estas <prescripciones del culto> en la medida en la que están establecidas por la ley, pero no porque crea que agradan a los dioses" [197]. Séneca está familiarizado con el empleo de la religión como un *instrumentum regni*, un instrumento de poder, como explicó en una página memorable el historiador griego Polibio, en referencia precisamente a la religión romana[198]. Podemos ceder la palabra al propio Séneca: "aquellos hombres llenos de sabiduría consideraban indispensable emplear el miedo para dominar las mentes de los ignorantes; querían que temiéramos algo por encima de nosotros"[199]. Estamos lejos del ideal predicado por Séneca en otro pasaje, cuando defiende una religión basada en el conocimiento y el amor como contrarios de la superstición producida por la ignorancia y el miedo. No podríamos pedir una prueba más clara del abismo que separa *mos* de *res*, es decir, la convención social y la conveniencia de verdad. Debemos recordar que desde su juventud Séneca creía que el hombre sabio no debía ser ni excéntrico ni subversivo –un estoico, no un cínico–, y debería adaptar su comportamiento a las leyes vigentes en su ciudad; pero también debemos recordar que reconocía en la simplicidad de la práctica religiosa de antiguo una actitud de pureza e inocencia que era en sí misma muy valiosa[200].

Hemos visto que apremia a sus lectores a que honren a los dioses no mediante la ofrenda de tesoros sino mediante la pureza de mente. De vez en cuando incluso rescata algunas creencias de la vieja religion nacional con el objeto de trasplantar algunos principios inequívocamente estoicos en la práctica religiosa y la conducta romanas. En una carta[201] recuerda a sus lectores que los ancestros romanos, mucho antes de que aceptasen la filosofía estoica, habían asignado a todo el mundo una divinidad protectora; un *genius* personal para cada hombre y una *iuno* personal para cada mujer, a los que Séneca llama "dioses de segunda clase" (*inferiores no-*

---

[196] Sen. *fr.* 39 Haase = F 72 Vottero *cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere.*

[197] Sen. *fr.* 38 Haase = F 71 Vottero *quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata.*

[198] Polyb. 6.56.6-15.

[199] Sen. *nat.* II 42.3 *ad coercednos imperitorum animos sapientissimi viri iudicaverunt inevitabilem metum, ut aliquid supra nos timeremus.*

[200] Sen. *ep.* 31.11; 95.72; *Helv.* 10.7.

[201] Sen. *ep.* 110.1.

tae); en otro pasaje incluye entre las tareas de la filosofía la definición de cada entidad divina:

> [la filosofía] clarifica la esencia y las atribuciones de los dioses, qué es el mundo inferior, qué son los *lares* y los *genii*, qué son las almas que han sido elevadas al rango de divinidades de segundo orden[202].

En este último pasaje Séneca considera tres tipos de divinidades: en griego θεοί, δαίμονες, ἥρωες. A los dioses (θεοί) se les llama expresamente (*di*). Los δαίμονες se corresponden con los *lares et genii*: los dos términos latinos se refieren al doble significado del término griego δαίμων: entidades intermediarias entre los dioses y los hombres de una parte, espíritus protectores personales de la otra; *lares* se refiere al primer significado, *genii* al segundo. Los *genii* como espíritus protectores personales aparecen también en la carta de Séneca que hemos citado antes[203], en la que habla del *genius* que protege a cada hombre y de la *iuno* que protege a cada mujer. Por último, las almas humanas (*animae*, dice Séneca) que han alcanzado un estatus divino de segundo orden después de la muerte se corresponden con el griego ἥρωες. Todo esto está en perfecto acuerdo con las doctrinas aceptadas por el estoicismo[204] y no plantea ningún problema. Nosotros vemos una triple división en este pasaje de Séneca y sostenemos que Mazzoli[205], que piensa que en realidad sólo quiere dar a enteder dos clases, a saber, dioses y δαίμονες, se equivoca. Cree que a los últimos se refiere no sólo por medio de los términos *lares et genii*, sino también por el de *animae*. Pero la propia estructura sintáctica de la frase de Séneca lo refuta: se repite *quid* anafóricamente varias veces y obviamente alude a entidades diferentes en cada ocasión; *quid...dei /... quid lares et genii / quid animae*.

Ahora debemos abordar una cuestión que también está relacionada con el culto adecuado que se debe rendir a dios, pero introduciremos además otro problema, uno de los más difíciles en lo que se refiere a la teología de Séneca, a saber, el de las plegarias[206]. Hablando en un sentido estricto, la

---

[202] Sen. *ep.* 90.28 *quid sint di qualesque declarat, quid inferi, quid lares et genii, quid in secundam numinum formam animae perpetitae.*

[203] Sen. *ep.* 110.1.

[204] Cf. *SVF* II 1101-1102.

[205] MAZZOLI, "Il problema religioso in Seneca" (véase más arriba, n. 142), 960.

[206] Cf. también SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca* (véase más arriba, n. 88) 41-56.

plegaria, en tanto que práctica puramente externa, no desempeña ninguna función en la actitud de los estoicos para con dios y el cosmos. La plegaria no filosófica puede ser no sólo inútil, sino ridícula o incluso vergonzosa. Mucha gente dirige a dios plegarias que les harían sonrojarse si otras personas pudieran oírles[207]. Esto es algo corriente en la diatriba, que Séneca desarrolla citando al filósofo estoico Atenodoro, que era el profesor y el consejero de Augusto. Otras veces, también nos dice, rezamos por cosas inútiles, y tenemos suerte si los dioses no atienden nuestras plegarias[208].

Acabamos de observar que, estrictamente hablando, la plegaria no es necesaria desde el punto de vista estoico; esto se debe a que la vida del hombre sabio es en sí misma una gran plegaria, una plegaria que no se dirige a un dios concreto o individual, sino al propio λόγος divino. No es necesario rezar a los dioses para pedirles felicidad porque podemos alcanzarla por nuestra cuenta siguiendo simplemente lo que es bueno: "¿Qué necesidad hay de rezos votivos? Tú concédete a ti mismo la felicidad"[209]; podemos alcanzar la felicidad por nuestra cuenta porque, como ya hemos dicho, tenemos a dios dentro de nosotros mismos[210]. No obstante, Séneca alberga claramente la necesidad sentimental de imaginar un dios que oye las plegarias de los hombres. Hemos visto en la primera parte que recurre a la doctrina estoica de las κοιναὶ ἔννοιαι para demostrar que dios existe; apela a la misma doctrina en su polémica contra los dioses indiferentes de Epicuro para demostrar la eficacia de la plegaria:

> los que hablan de este modo [es decir, los que niegan que dios oye las plegarias] no oyen las voces de los que rezan y por todas partes hacen promesas públicas y privadas con las manos alzadas; seguramente no sucedería y una locura semejante no tendría influencia sobre toda la humanidad, que se dirige (supuestamente) a dioses sordos e indiferentes, si no hubiésemos aprendido a reconocer sus beneficios, concedidos algunas veces por su propia cuenta, y algunas otras en respuesta a las plegarias –beneficios cuya grandeza y atemporalidad eliminan amenazas cuando suceden[211].

---

[207] Sen. *ep.* 10.5; cf. *ben.* 6.38.4-5.

[208] Sen. *ep.* 95.2.

[209] Sen. *ep.* 31.5 *quid votis opus est? fac te ipse felicem.*

[210] Sen. *ep.* 41.1.

[211] Sen. *ben.* IV 4.2 *hoc qui dicit, non exaudit precantium voces et undique sublatis in caelum manibus vota facientium privata ac publica; quod profecto non fieret, nec in hunc furorem omnes profecto mortales consensissent adloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossemus illorum benefi-*

Puede ser que Séneca reconozca una cierta afinidad entre la ética de Epicuro y la enseñanza moral estoica; pero su fe estoica en la providencia no puede reconciliarse de ningún modo con los dioses indiferentes del epicureísmo, al que ataca en repetidas ocasiones en sus escritos[212].

Pero entonces, ¿qué deberíamos pedir a dios? Para empezar, nada que pueda dañar a otra persona[213]; sin duda, la autosuficiencia, es decir, la obtención de la αὐτάρκεια del hombre sabio; pero, básicamente, deberemos pedirle estar en acuerdo con la naturaleza, tanto la φύσις cósmica como nuestra propia φύσις como humanos –lo que significa que deberemos pedir el cumplimiento del plan de dios. "Hágase tu voluntad", como se dice en la oración al Señor. Para nosotros, como humanos, esto es equivalente a una mente recta, *bona mens* u ὀρθὸς λόγος, el estado saludable del intelecto y del alma, que para los estoicos es el clímax del bien[214]; podemos añadir que la salud del cuerpo[215], la primera de las προηγμένα o "preferibles", que también está de acuerdo con la naturaleza: "pide una mente recta, buena salud del alma y entonces, después de esto, del cuerpo". Visto así, podemos conseguir un entendimiento mejor del famoso lema que nos puede resultar más familiar en la formulación de Juvenal: "Debemos pedir en nuestras plegarias una mente sana en un cuerpo sano"[216].

De hecho, la plegaria sólo es válida si aceptamos el plan de dios y este plan es uno y el mismo que el del destino –*fatum*–, y no puede cambiarse. Aquí tocamos no únicamente la raíz del problema de la plegaria sino el del libre albedrío en general y la mismísima libertad del hombre[217]. "La obediencia a dios es la libertad", dice Séneca[218]. Ésta es la única solución

---

cia nunc oblata ultro, nunc orantibus data, magna, tempestiva, ingentes minas interventu suo solventia.

[212] Sen. *ben.* IV 19; VII 31.3; *ep.* 90.35; *nat.* I *praef.* 14.

[213] Sen. *nat.* III *praef.* 14.

[214] Sen. *nat.* III *praef.* 14.

[215] Sen. *ep.* 10.4 *roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde tunc corporis.*

[216] Juven. 10.356 *orandum est ut sit mens sana in corpore sano.* Cf. ya en Hor. *c.* I 31.17-20 *frui paratis et valido mihi, / Latoe, dones, at, precor, integra / cum mente, nec turpem senectam / degere nec cithara carentem* ("Hijo de Leto, concédeme el disfrute de lo que tengo en la buena salud, pero ruego, hacerlo con una mente juiciosa, y hacerme viejo con dignidad y sin que me falte la cítara.")

[217] Se escribió en Italia un ensayo interesante sobre este tema del pensamiento antiguo hace algunos años: A. MAGRIS, "A che serve pregare, se il destino è immutabile? Un problema del pensiero antico", *Elenchos* 11, 1990, pp. 51-76.

[218] Sen. *beat.* 15.5 *deo parere libertas est.*

posible a un problema que obviamente le incomoda, como claramente se demuestra no en uno sino en dos pasajes[219] en los que pospone su análisis en profundidad y su solución, lo que por supuesto no aparece en ninguno de sus escritos. Pero el hombre sabio no puede sino entregarse voluntariamente a sí mismo al destino[220]. Aún más: como en la famosa plegaria en verso de Cleantes que Séneca traduce, el hombre sabio pedirá en sus plegarias a dios que le conduzca hacia donde haya determinado[221]. Un amigo de Séneca, el filósofo cínico Demetrio, incluso se quejaba, como nos dice[222], de que los dioses no le habían revelado por adelantado lo que querían hacer con él de manera que pudiera cumplirlo por su propia cuenta. En esto Séneca sigue la posición más ortodoxa del estoicismo, la que identifica la libertad del hombre simplemente con su poder para dar o no su consentimiento –en términos estoicos, su συγκατάθεσις– a lo que el destino ha determinado para él.

Sin duda, Séneca sí trata en una ocasión el problema de cómo la plegaria puede estar justificada en un sistema en el que de todas formas no pueden cambiarse las decisiones del destino[223]. Lo resuelve declarando que la plegaria misma está prevista y hecha realidad por el destino, y concluye:

> aunque debemos nuestra curación al destino, también se la debemos al médico porque el beneficio del destino nos llegó a través de sus manos[224].

Algunos estudiosos, como Mazzoli[225], dicen que es un arreglo. En realidad Séneca está influido por la refutación de Crisipo del ἀργὸς λόγος, literalmente, del argumento perezoso de quienes sostenían que los esfuerzos de la humanidad son inútiles a la vista de que las decisiones del destino ya

---

[219] Sen. *nat.* II 38.3; *ep.* 16.6.

[220] Sen. *prov.* 5.8 *praebere se fato.*

[221] Sen. *ep.* 107.11 *duc, o parens, celsique dominator poli, / quocumque placuit.* Cf. 16.3-6, y véase también SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca* (v. más arriba, n. 88), pp. 52-53.

[222] Sen. *prov.* 5.5.

[223] Sen. *nat.* II 35-38. Cf. *ben.* V 25.4, and see SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca* (v. más arriba, n. 88), p. 52.

[224] Sen. *nat.* II 38.4 *cum sanitas debeatur fato, debetur et medico, quia ad nos beneficium fati per huius manus venit.*

[225] MAZZOLI, "Il problema religioso in Seneca" (v. más arriba, n. 142), p. 981. Véase más abajo S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy,* Oxford, Clarendon Press, 1988, esp. capt. 5. Se citan más trabajos sobre el problema del libre albedrío en Séneca en Balbo y otros, *Bibliografia senecana del XX secolo* (v. más arriba, n. 148).

están establecidas. Según Crisipo[226], todo lo que está establecido por el destino conlleva el compromiso activo de aquellos que están implicados; sólo se puede ganar un combate de boxeo si se lucha contra el oponente al máximo que a uno le permita su habilidad. El destino ha decidido tu recuperación pero también el que llames al médico. He tratado esta cuestión con más detalle en otro trabajo[227]. Desde este punto de vista, la plegaria es para Séneca, por así decirlo, la cooperación del hombre en la culminación y el cumplimiento del plan de dios. Volveremos pronto a esta idea, que está estrechamente conectada con lo que posiblemente viene a ser la contribución más interesante de Séneca en lo que se refiere a la relación entre el hombre y dios. Por el momento, debemos añadir algunas consideraciones acerca del problema de la libertad humana en un universo gobernado por un destino que no se puede cambiar –un destino que es producto de un λόγος cuya perfección no admite alteración del plan original– y, también, acerca de la cuestión de la providencia y del modo en el que se despliega en el mundo.

Hemos visto que dios es unas veces presentado por Séneca como el cosmos mismo, otras veces como la razón que impregna el cosmos, lo que no afecta a su monismo estoico, a pesar de puntuales elementos de dualismo. Del mismo modo, su dios se presenta a veces como uno y lo mismo que el destino (*fatum*)[228], aunque en algunas ocasiones esta εἱμαρμένη, por emplear el término estoico griego, está separada de dios y se corresponde más bien con su inamovible decreto, que gobierna el cosmos y al que él mismo obedece[229]. Esto no redunda en la disminución del poder de libertad de dios; más bien lo contrario: es el sello distintivo de su perfecta αὐτάρκεια o autosuficiencia:

---

[226] *SVF* II 998.

[227] A. SETAIOLI, "Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo)", II, *International Journal of the Classical Tradition* 11, 2004-2005, pp. 13-18, con la bibliografíaa citada y comentada, especialmente M. ARMISEN-MARCHETTI, "Sénèque et la divination", en: *Seneca e il suo tempo. Atti del convegno internazionale di Roma-Cassino, 11-14 novembre 1998*, a cura di Piergiorgio Parroni, Biblioteca di filologia e critica 6, Roma, Salerno, 2000, pp. 193-214. En apoyo a su forma de entender *suspensa* en Sen. *nat.* II 37.2 en el sentido de "dependiente de", "en conexión con", antes que "dejado pendiente", como la mayoría de los estudiosos, me gustaría añadir a las *ep.* 58.8 y 98.1 aducidas por ella (p. 210 n. 52) también *fr.* 26 Haase = F 61 Vottero *deus, a quo ista numina . . . suspensa sunt.*

[228] Sen. *ben.* IV 7.2; IV 8.3; *nat.* II 45.2; *Helv.* 8.3.

[229] Sen. *ben.* VI 23.1-2; *prov.* 5.8; *nat.* I *praef.* 3.

> [dios] no es menos libre o poderoso por ello, puesto que él es su única necesidad[230].

Así pues, adaptarse a la razón universal es el cumplimiento de la libertad de dios y también de la del hombre libre: no hay residuo dualista en esta idea. Sin embargo, como ha observado Luciano Canfora[231], Séneca sí introduce un elemento incongruente en esta postura estoica aparentemente estricta. Canfora recuerda que en el *De providentia* Séneca dice que dios ha gobernado de una vez por todas y desde entonces obedece su propio decreto: "fue el mismísimo fundador y gobernador del universo quien estableció el destino, pero lo sigue; él siempre obedece y gobernó sólo una vez" [232]. Mi opinión es que en este pasaje Séneca, debido a su pasión por las antítesis, se deja llevar por la retórica; pero nos hemos dado cuenta en repetidas ocasiones de lo mucho que el pensamiento de Séneca está moldeado y determinado por su estilo, y muy probablemente tendremos que ver en este pasaje una grieta en la consistencia de la doctrina estoica, que no admitía un antes y un después, y no concebía la providencia y el destino en términos de sucesión temporal.

Estas dos ideas –destino y providencia– son totalmente inseparables en el estoicismo griego[233] y también en Séneca[234]. Está completamente seguro de que el mundo está gobernado por una providencia divina. Repite esta idea varias veces en sus escritos, con particular insistencia en el *De beneficiis*: "antes nos pensó la naturaleza que nos hizo"[235]. La naturaleza –es decir, dios– se preocupa de nuestro bienestar de la mejor forma posible; debemos reconocer que, de hecho, nos consiente[236].

Como ya hemos visto, el diálogo titulado *De providentia*, corre el riesgo de parecer algo decepcionante. Lo cierto es que no es, en sentido estricto, una obra sobre la providencia, sino más bien sobre la teodicea, como puede deducirse fácilmente por el pie: *qua re aliqua incommoda*

---

[230] Sen. *nat.* I praef. 3 *non ob hoc minus liber est ac potens; ipse enim est necessitas sua.*

[231] L. CANFORA, "Sul *De providentia* di Seneca (a margine dell'edizione Traina)", en A. Traina (ed.), *L'avvocato di Dio. Colloqui sul* De providentia *di Seneca*, Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino 59, Bolonia, Pàtron, 1999, pp. 19-26.

[232] Sen. *prov.* 5.8 *ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.*

[233] *SVF* I 548-551; II 1106-1186.

[234] Sen. *nat.* II 35.2.

[235] Sen. *ben.* VI 23.5 *cogitavit nos ante natura, quam fecit.*

[236] Sen. ben. II 29.5 *confitearis necesse est in deliciis te illi fuisse*; IV 5.1 *usque in delicias amamur.*

bonis viris accidant, cum providentia sit ("por qué ocurren desgracias a gente buena pese a que la providencia existe"). Pero este mismo pie hace hincapié en la limitación del tratado: sólo trata sobre las desgracias de "la gente buena", no de la humanidad en general enfrentada al problema del mal[237]. Ni siquiera se puede decir que Séneca trata de resolver el problema de la teodicea: desde el principio del diálogo hasta el final, el problema del origen del mal se elude constantemente. Como acertadamente señala Traina, Séneca desplaza constantemente el foco de su investigación de la causa del mal a su propósito, siendo el propósito poner a prueba la virtud del hombre sabio y permitirle mostrarla. El efecto del mal en la gente común aparte del hombre sabio, el atleta o el gladiador virtuosos, que pueden enfrentarse al mal con un coraje digno de captar la atención de dios, no preocupa a Séneca. La cuestión no es tanto defender la causa de dios, como dice al principio de el *De providentia*[238], como de loar al hombre sabio, que, como veremos a continuación, supera incluso a dios debido a su poder de resistir ante el mal.

La metáfora de dios como padre con la que ya nos hemos topado debe ser vista precisamente bajo este prisma. Incluso como *pater familias* romano, dios es muy riguroso en la crianza de sus hijos; pero el objetivo de todas las pruebas a las que los somete es el logro de la perfección. Nos encontramos con esta idea reiteradamente, incluso fuera del *De providentia*[239], y no nos debemos sorprender si para Séneca todo se justifica desde esta perspectiva providencial: "[los dioses]", dice, "se preocupan por la humanidad en su conjunto, desatendiendo a veces a los individuos"[240].

En relación con esto cita Séneca un verso de Virgilio que muchos siglos más tarde iba a captar la atención de Dante. Virgilio protesta contra el comportamiento de los dioses, que, lejos de premiar al troyano Rifeo por su justicia, hacen que lo maten los griegos. Era el más juicioso entre los troyanos, dice Virgilio, pero la opinión de los dioses era diferente[241]. Séneca, no obstante, corrige a su adorado Virgilio: cuando los dioses no

---

[237] Esta trabajo ha sido analizado por Alfonso Traina tanto en su edición (Lucio Anneo Seneca, *La provvidenza.* Introduzione, testo, traduzione e note a cura di A. Traina, con un saggio di Ivano Dionigi. Testo latino a fronte, Milán, B.U.R., 1997) como en el volumen antes mencionado (v. más arriba, n. 231), *L'avvocato di Dio.*

[238] Sen. *prov.* 1.1 *causam deorum agam.*

[239] E.g. Sen. *ep.* 119.15.

[240] Sen. *ep.* 95.50 *humani generis tutelam gerunt, interdum incuriosi singulorum.*

[241] Verg. *Aen.* II 428 *dis aliter visum.*

apoyan nuestros planes deberíamos más bien decir: "los dioses han decidido mejor que nosotros"[242]. Como ya hemos señalado, la acción moralmente correcta tiene valor en sí misma, con total independencia de sanción o recompensa alguna, y el hombre sabio aceptará la voluntad del destino como la manifestación del λόγος cósmico, sea éste lo que sea. Dante, por el contrario, se inclina por remediar la aparente injusticia de dios colocando a Rifeo en el Paraíso, enmarcando con ello las vicisitudes de su vida terrenal dentro de una perspectiva más elevada y trascendente[243]. No se le podría ocurrir a nadie una forma mejor de recalcar la distancia que separa al filósofo estoico del poeta cristiano. El hombre sabio de Séneca sí elige adaptarse al λόγος divino, pero una vez que lo hace, el valor de su acción no depende de sanción externa alguna, ni siquiera de la sanción divina. Esto, por supuesto, es inconcebible desde el punto de vista cristiano.

Como humano, el hombre sabio de Séneca está, por supuesto, subordinado a los dioses. No me refiero simplemente a que, como mortal, está sujeto al dolor, las enfermedades y demás. El único criterio de evaluación adecuado es hasta qué punto los seres están dotados de razón. Sin duda, el hombre está por delante de los animales en este sentido, pero tampoco cabe duda de que está en inferioridad con respecto a los dioses:

> ¿Qué es lo mejor del hombre? La razón: en lo que a ella se refiere está por delante de los animales pero por detrás de los dioses[244].

Casi no resulta sorprendente, porque sabemos que dios es "todo razón"[245], en tanto que en el hombre el alma es la única parte racional.

Hemos visto que el deber del hombre es seguir e imitar a dios. Esta ὁμοίωσις θεῷ ("asimilación a dios"), para usar la terminología de Platón[246], es de hecho el τέλος, la meta última de la vida humana: "el alma del hombre sabio debe ser de tal modo que se ajuste a dios[247]". Pero esa es precisamente la promesa de la filosofía: "esto es lo que me promete la filosofía: hacerme igual a dios[248]". Cierto es que implica mucho entrena-

[242] Sen. *ep.* 98.5 *di melius.*
[243] Dante, *Par.* XX 60-72.
[244] Sen. *ep.* 76.9 *in homine quid est optimum? ratio: hac antecedit animalia, deos sequitur.*
[245] Sen. *nat.* I *praef.* 14 *totus ratio.*
[246] Plat. *Theaet.* 176B.
[247] Sen. *ep.* 92.3 *talis animus esse sapientis viri debet qualis deum deceat.*
[248] Sen. *ep.* 48.11 *hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat.*

miento espiritual, mucha ἄσκεσις, aprender cómo ajustarse a dios, hacer que nuestra voluntad coincida con la suya, amar lo que él ama: "que plazca al hombre lo que quiera que place a dios[249]". Pero ese origen divino y celestial nuestro del que ya somos conscientes es la garantía de que estamos bien dotados para alcanzar el objetivo[250]. Séneca es formal en este punto, acentuando al mismo tiempo la diferencia entre el hombre y dios: "ella [la naturaleza] te ha equipado con dones por medio de los cuales te alzarás igual a los dioses si no los rechazas[251]".

¿Cuál es entonces el precioso don que no debe rechazarse? Ya lo sabemos: la razón. La razón, nos dice Séneca, es común a hombre y dioses: es perfecta en aquellos, perfeccionable en nosotros[252]. Podemos confiar en que la razón humana es susceptible de llegar a ser perfecta: "una razón que es imperfecta, pero susceptible de llegar a ser perfecta"[253], y en otro pasaje: "¿qué es lo característico del hombre? La razón. La razón, cuando es recta y perfecta, concede la felicidad al hombre. Por lo tanto, si el hombre la ha hecho perfecta merece alabanza y ha alcanzado su meta natural"[254]. El epíteto *recta* que Séneca junta con *consummata* ("perfecta") nos asegura que tiene el concepto estoico de ὀρθὸς λόγος en mente, es decir, la recta razón que los estoicos griegos atribuían al hombre sabio. Cicerón está de acuerdo con Séneca al declarar la razón común a dios y el hombre, pero suprime cualquier referencia a la necesidad del hombre de hacerla perfecta. Llega al extremo de atribuir tanto a dios como al hombre la *recta ratio* estoica, la "recta razón", por norma: "al igual que la razón es común al hombre y a dios, también la recta razón lo es[255]".

¿Por qué encontramos esta diferencia entre Cicerón y Séneca? Desgraciadamente el *Vocabulaire philosophique de Sénèque* de Pittet se detiene en el término *computatio*, y el *Lessico morale di Seneca* de Antonella

---

[249] Sen. *ep.* 74.20 *placeat homini quidquid deo placuit.*

[250] Cf. Sen. *ep.* 92.30.

[251] Sen. *ep.* 31.9 *dedit illa quae si non deserueris, par deo surges.*

[252] Sen. *ep.* 92.27 *ratio vero dis hominibusque communis est: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis.*

[253] Sen. *ep.* 49.11 *rationem . . . imperfectam, sed quae perfici posset.*

[254] Sen. *ep.* 76.10 *quid est in homine proprium? ratio. Haec recta et consummata felicitateme hominis implevit. Ergo . . . si hanc perfecit, laudabilis est et finem naturae suae tetigit.*

[255] Cic. *leg.* 1.23 *inter quos* [*deum et hominem*] *autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio est communis.*

Borgo no incluye *consummatus* y *consummabilis*[256]. Este último (*consummabilis*) es un neologismo de Séneca, formado con el sufijo *–bilis*, es decir, recurriendo a un molde que él emplea a menudo para traducir términos filosóficos griegos. En sus escritos encontramos también *cogitabilis, inclinabilis, inseparabils, intelligibilis, invulnerabilis, inseparabilis*[257], aunque algunas veces tiene reservas, como por ejemplo en el caso de *expetibilis*[258]. Ahora bien, si pudiéramos tener la certeza de que la oposición del neologismo *consummabilis* al participio *consummatus* no reproduce de algún modo una *figura etymologica* similar en griego, nos enfrentaríamos una vez más a un ejemplo notable de la importancia de la expresión estilística y retórica para la propia forma de pensar de Séneca. Cicerón suprimió cualquier referencia al contraste entre la perfecta realización de la razón en dios y su mero potencial en el hombre. Por el contrario, Séneca expresa claramente este contraste recurriendo a uno de sus instrumentos retóricos preferidos, a saber, la antítesis, en este ejemplo realzada y reforzada mediante una *figura etymologica*, que Séneca usa intencionadamente, sin dejarse intimidar por la necesidad de crear una palabra nueva para conseguirlo.

Si el hombre es capaz de perfeccionar su razón, claro está que no evitará la debilidad física de la condición humana, pero su alma se alzará al nivel de los dioses:

> qué gran logro, tener la debilidad del hombre pero la seguridad de dios[259].

Será un igual, no un suplicante, de los dioses[260]. Se le podrá comparar a Júpiter, como los filósofos denominan a menudo a su dios filosófico[261]. Su condición mortal no le hará inferior a los dioses. La perfección de virtud no se ve afectada por la duración:

---

[256] Cf. más arriba, nota 22.

[257] Cf. más arriba p. 336.

[258] Sen. *ep.* 117.5. Cf. SETAIOLI, *Seneca e i Greci* (v. más arriba, n. 72), pp. 19-20 n. 45; Id., Facundus Seneca (v. más arriba, n. 58) p. 156 n. 229.

[259] Sen. *ep.* 53.12 *ecce res magna, habere imbecillitatem hominis, securitatem dei.*

[260] Sen. *ep.* 31.8 *incipis deorum socius esse, non supplex.*

[261] P.ej. Sen. *ep.* 9.16; 73.12.

> ¿Me preguntas cuál es la duración máxima de la vida? Vivir para alcanzar la sabiduría; aquel que la ha conseguido ha alcanzado la meta más importante, aunque no la más extensa en el tiempo[262].

Como consecuencia, la única diferencia entre el hombre sabio y bueno y dios es la duración en el tiempo[263]; y Júpiter no es mejor que el sabio, aunque él es bueno durante más tiempo[264]. Por lo demás, dios y el hombre bueno están vinculados por un lazo de amistad, o más bien de afinidad y semejanza[265].

Pero Séneca llega incluso más lejos: no sólo puede el hombre bueno llegar a ser igual a dios; también puede llegar a ser su colaborador. Ya hemos visto que la plegaria en sí misma puede contemplarse como la colaboración del hombre en la culminación del plan divino, que contaba con ella desde toda la eternidad. Desde luego, es verdad que, como se ha señalado anteriormente, el providencialismo de Séneca no era tan insignificante y estrecho de miras como para creer que en el universo todo existe únicamente para nosotros: "dios no creó todo únicamente para el hombre" [266]. Repite esta idea varias veces: el ciclo de las estaciones no está pensado en nuestro beneficio[267]; el sol y la luna se mueven por razones más importantes que nuestra provecho[268]. Sin embargo, todo esto se da *también* en nuestro beneficio, y Séneca no puede concebir la belleza del universo sin el espectador privilegiado que es el hombre:

> la curiosidad es un don natural: siendo consciente de su propia habilidad y belleza, la naturaleza nos engendró como espectadores de un espectáculo tan maravilloso; habría trabajado en balde si sólo hubiese mostrado a un desierto obras tan grandiosas, tan resplandecientes, tan bien construidas, tan ricas en diferentes tipos de belleza[269].

---

[262] Sen. *ep.* 93.8 *quaeris quid sit amplissimum spatium? usque ad sapientiam vivere; qui ad illam pervenit attigit non longissimum finem, sed maximum.*

[263] Sen. *prov.* 1.5 *bonus tempore tantum a deo differt.* Mentalmente, sin embargo, el hombre sabio tendrá el pasado, el presente y el futuro en su poder, como el propio dios: *brev.* 15.5.

[264] Sen. *ep.* 73.13; cf. 53.11.

[265] Sen. *prov.* 1.5 *amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo.*

[266] Sen. *nat.* II 30.3 *neque enim omnia deus homini fecit.*

[267] Sen. *ira* II 27.2.

[268] Sen. *ben.* VI 20-23.

[269] Sen. *ot.* 5.3 *curiosum nobis natura ingenium dedit et artis sibi ac pulchritudinis suae conscia spectatores nos tantis rerum spectaculis genuit, perditura fructum sui si tam magna, tam clara, tam subtiliter ducta et non uno genere formosa solitudini ostenderet.*

De hecho, como hemos visto, el valor y la dignidad del hombre son lo bastante altos como para elevarle al cargo de colaborador de dios en la culminación de su plan. Incluso en política el emperador es el virrey de dios en la tierra, como dice el joven Nerón en el *De clementia*[270]: los dioses le han confiado la humanidad[271]. Pero, más que nada, por medio de su pugna constante con la fortuna y su triunfo sobre ella, el hombre sabio de Séneca restaura y reestablece, por así decirlo, la racionalidad del plan divino, la racionalidad que dios, como vimos, no ha sido capaz de imponer a una materia que se resiste. Esto podría parecer una limitación del poder de dios, pero en realidad ofrece al hombre sabio una oportunidad más de cooperar con dios, y esta vez de una manera decisiva.

Aún hay más: al hacerlo así, el hombre sabio incluso supera al propio dios. Mediante ἄσκεσις y λόγος –"entrenamiento espiritual" y "razón"– el hombre sabio se eleva por encima de sus problemas, todos los ἀποπροηγμένα, como dirían los estoicos griegos. No identifica ninguno de ellos como males porque, como hemos visto, es dueño de su propio consentimiento, su συγκατάθεσις, y, debido a esto, es libre. Ahora bien, los dioses no están sujetos a problemas y, por lo tanto, no necesitan retirar su aprobación a las falsas representaciones del mal. Pero es precisamente mediante el reconocimiento de que sólo el mal moral es un mal real, y negándose a identificar las desventajas externas como males, que el hombre alcanza la perfección de su moral. Es verdad que es dios quien ha equipado su alma y su razón con la capacidad de vencer estos males aparentes, pero su valiente lucha para completar la perfección del mundo creado por dios es mérito suyo. Desde este punto de vista lo cierto es que es superior a dios, porque él es un ser ético, mientras que dios no lo es. Como ya hemos visto, dios no puede cometer el mal; no tiene la necesidad de elegir entre el bien y el mal, como debe hacer el hombre. Séneca desarrolla esta idea varias veces y desde puntos de vista diferentes. El hombre supera a dios mediante su entereza, algo de lo que dios está exento:

> Aguanta con valor. En esto debes superar a dios: él está libre de aguantar el mal, tú puedes estar por encima de él[272].

---

[270] Sen. *clem.* I 1.2 *in terris deorum vice fungerer.*

[271] Sen. *clem.* I 1.4.

[272] Sen. *prov.* 6.6 *ferte fortiter. Hoc est quo deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.*

El hombre también puede superar a dios por medio del valor, gracias al cual vence el miedo:

> hay algo en lo que el hombre sabio supera a dios: dios está libre de miedo gracias a la naturaleza, el hombre sabio lo está gracias a sí mismo[273].

Por último, el hombre sabio puede estar por encima de dios mediante el modo en el que se desprende de los bienes materiales:

> en esto el hombre sabio se considera a sí mismo superior a Júpiter, porque Júpiter no puede beneficiarse de los bienes materiales, el hombre sabio elige no beneficiarse de ellos[274].

En este último pasaje Séneca hace hincapié no simplemente en la libre elección del hombre sabio, sino en la conciencia de su propia superioridad con respecto a los dioses. Puede ser verdad que el hombre tiene una gran debilidad innata: aunque la naturaleza le ha hecho bueno está sujeto a influencias perniciosas que podrían causar su perversión, διαστροφή, como decían los estoicos griegos, y como Séneca también sabía muy bien[275]. Ni que decir tiene que dios está libre de este riesgo; pero es precisamente de este modo como el hombre tiene el poder de elegir el bien y, por lo tanto, superar a los dioses, que son buenos por naturaleza.

Encontramos con bastante frecuencia en Séneca un matiz de competición con dios. Su hombre sabio no sólo es un buen discípulo sino que es también su competidor[276]. Séneca no se limita a retratar a su hombre sabio retando a dios en relación con la felicidad[277]; incluso esboza su propio ideal con palabras al efecto: "retar incluso a los dioses con respecto a la felicidad"[278]. Es un error acusar a Séneca de ὕβρις por ello; pero sería igualmente erróneo considerar la proclamación de Séneca de la superioridad del hombre sabio sobre dios como una floritura retórica hueca, como

---

[273] Sen. *ep.* 53.15 *est aliquid quo sapiens antecedat deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens*. Cf. *ep.* 124.14 *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*.

[274] Sen. *ep.* 73.14 *hoc se magis suspicit quod Iuppiter uti illis non potest, sapiens non vult.* Véase también A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, ser. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Histoire de la philosophie et philosophie générale, París, Presses Universitaires de France, 1976, pp. 176-177.

[275] P.ej. Sen. *ep.* 94.55-56; cf. *SVF* II 990; III 229; 229a; 233; 382; 412.

[276] Sen. *prov.* 1.5 *discipulus eius aemulatorque*; o sencillamente *aemulator dei* (*ep.* 124.23) y *deorum . . . aemulus* (*ep.* 59.18).

[277] Sen. *ep.* 25.4; 110.18.

[278] Sen. *nat.* VI 32.5 *ipsis diis de felicitate controversiam facere*.

algunos analistas han hecho[279]. Hemos visto cómo retórica y estilo son importantes para Séneca y, además, que la superioridad del hombre sobre dios se limita únicamente al aspecto que hemos ilustrado. No hemos de sorprendernos al averiguar que San Agustín condena la virtud estoica de la que hace gala Séneca como falsa y arrogante. Como percibió claramente el santo, en el análisis final una sabiduría así presume de ser capaz de pasarse sin dios, y Agustín la llama "tan arrogante como falsa"[280]: no le falta razón, desde su punto de vista.

Difícilmente se puede negar que algunas veces se puede detectar en Séneca algo que se podría llamar una actitud "prometeica" o rebelde[281]. Sin duda, en el *De beneficiis* Séneca no critica a quienes no reconocen los dones de dios y los rechazan. Llama a las palabras de quienes dicen: "¡Yo no lo quiero! ¡Que se lo quede para él! ¿Quién se lo ha pedido?"[282] las manifestaciones de un alma cínica[283]. Pero en el *De providentia*, la misma obra en la que el hombre intenta adaptarse lo mejor que puede a la severa crianza a la que el exigente *pater familias* que es dios le somete, también oímos una melodía completamente diferente, que expresa la orgullosa independencia del hombre. No es éste el lugar para esclarecer la gran importancia que Séneca confiere al suicidio como garantía de la dignidad e independencia del hombre ante cualquier tipo de amenaza. En el *De providentia* parece que es una garantía incluso contra las limitaciones producidas por la naturaleza, que, como sabemos, no pueden separarse de dios[284]. Oigamos a Séneca: "no hay época ni lugar que no puedan enseñarte lo fácil que es reñir con la naturaleza y tirarle a la cara su don"[285]. Quien habla es dios mismo. Por lo tanto, Séneca ha puesto en su boca la exhortación al hombre para que salvaguarde su independencia a cualquier precio, si fuera necesario rechazando incluso el don de la vida, que la

---

[279] P.ej. M. ROZELAAR, *Seneca. Eine Gesamtdarstellung,* Amsterdam, A. M. Hakkert, 1976, pp. 473-474.

[280] August. *civ. Dei* 19.4 fin. (las últimas palabras) *quam beatitudinem isti philosophi . . . hic sibi conantur falsissimam fabricare, quanto superbiore, tanto mendaciore virtute.*

[281] CANFORA, "Sul *De providentia* di Seneca" (v. más arriba, n. 231), p. 24, llega al extremo de recordarnos al "superhombre" de Nietzsche.

[282] Sen. *ben.* VI 23.8 *nolo! sibi habeat! quis illum rogat?*

[283] Sen. ibid. *impudentis animi voces.*

[284] Sen. *ben.* IV 7.1; IV 8.2; *nat.* II 45.2; *fr.* 122 Haase = F 84 Vottero.

[285] Sen. *prov.* 6.8 *omne tempus, omnis vos locus doceat quam facile sit renuntiare naturae et munus illi suum impingere.*

naturaleza ha sometido a tantas condiciones y limitaciones. Estas palabras parecerían sacrílegas si fueran pronunciadas por cualquier otro que no fuera dios. Vemos claramente aquí que la obediencia a los decretos de dios es cualquier cosa menos esclavitud; antes bien, mediante la seguridad que proporciona el suicidio, la garantía suprema de una independencia (que no es de extrañar que produjese la indignación de San Agustín) equivale a la consumación de la libertad del hombre, como lo expresa Séneca en una formulación aparentemente paradójica.

III. SÉNECA Y EL PENSAMIENTO ANTERIOR

Al final de nuestra investigación sobre las ideas de Séneca sobre lo divino ya estamos preparados para apreciar la fructífera interacción de su actitud, su cultura y personalidad con las teorías y doctrinas que recibió de la tradición filosófica.

Hemos visto que Séneca estaba dotado de una fuerte sensibilidad religiosa y de un anhelo emocional por la inmortalidad del alma, pero que consiguió mantener estos impulsos irracionales dentro de los límites del estoicismo. Lo que debemos pedir a dios no es sino el cumplimiento de su plan, y el alma no es cualitativamente diferente del universo material.

Hemos sido capaces de indicar que Séneca sigue los principios del estoicismo ortodoxo en varios problemas clave que conciernen a lo divino. Su universo es básicamente unitario y está concebido como una ciudad común a los hombres y a los dioses. Algunas ideas, tanto en el ámbito de lo físico como en el de lo ético, pueden retrotraerse hasta los maestros del viejo estoicismo –Zenón, Cleantes y Crisipo–, como hemos hecho notar en repetidas ocasiones en las páginas precedentes. Algunas veces, se puede detectar la influencia de Posidonio, como también hemos podido observar.

Las contribuciones personales de Séneca ascienden a un desarrollo creativo de las posturas del estoicismo griego que a menudo les da un giro nuevo y original sin traicionarlas en absoluto.

Su educación romana se pone de manifiesto en unos cuantos casos. Su metáfora de dios como un padre conlleva la semejanza de la relación mutua de dios y del hombre con los patrones que rigen la relación de un *pater familias* romano y su vástago. Y cuando la conveniencia política de la

religión está en juego, podemos toparnos con puntos de vista en conflicto con las posturas puramente filosóficas defendidas en otros pasajes.

Un factor cultural de la importancia en la formulación de la misma formación del pensamiento de Séneca son su educación retórica y sus inclinaciones estilísticas. Hemos asistido en varias ocasiones a esta interacción en sus declaraciones sobre lo divino.

El caso más interesante desde el punto de vista estrictamente filosófico es, sin duda, cómo recurre Séneca a ideas que toma prestadas de la tradición platónica. La idea de la resistencia de la materia a la acción de dios no viene del gran filósofo ateniense en persona, sino del platonismo posterior, que jugó un papel fundamental en la recepción de Platón por parte de Séneca. Mientras Séneca podía exhibir un sentido común extremadamente sobrio que le conducía a, por ejemplo, rechazar la lectura alegórica del mito y la poesía de su propia escuela, el molde místico de las doctrinas platónicas parecería haber resultado atractivo a sus impulsos irracionales instintivos mencionados más arriba. Pero Séneca consigue integrar con suavidad el elemento "platónico" en su concepción de lo divino, en realidad hasta el punto de hacerlo el pie de entrada de lo que probablemente es su contribución más original en este campo. Si el dios de Séneca no fuese capaz de crear un mundo perfecto debido a la resistencia de la materia, esto, lejos de ser un fracaso, ofrece al hombre sabio la oportunidad pintiparada de colaborar con dios en la restauración de la racionalidad en el mundo resistiendo victoriosamente y venciendo la irracionalidad de la fortuna.

Séneca no dice explícitamente si debería considerarse como una parte integrante del plan providencial de dios; pero en otro pasaje le hemos visto usando en un sentido completamente monístico y racionalista una imagen –el alma equiparada en el hombre con el sol en el cosmos– que después encontramos utilizada en el platonismo para subrayar el conflicto entre la materia y la mente en un universo dualístico. Si asumimos que la imagen era anterior a Séneca, como es probable que sea, y que estaba asociada en origen a una concepción dualística, esto podría confirmar que Séneca tomó prestado y adaptó creativamente ideas que venían de un contexto filosófico diferente, procedimiento que le permitió enriquecer su enfoque intelectual sin desbaratar en modo alguno el marco básicamente estoico de su pensamiento.

CULTURA CLÁSICA

SOBRE EDICIONES CRÍTICAS DE VIRGILIO[1]

Recepción 08/02/2010
Aceptación 21/09/2010

DULCE ESTEFANÍA
Universidad de Santiago de Compostela

Resumen:
En este artículo se introducen criterios para la edición crítica de *Eneida* de Virgilio; también se comparan las últimas ediciones críticas publicadas con la del libro I que estamos realizando.
Palabras clave: Virgilio, *Eneida,* edición crítica.

On critical Editions of Virgil

Abstract:
This paper presents criteria for a critical edition of Virgil's *Aeneid*; we also compare the critical editions published most recently with the critical edition of Book I that we are currently conducting.
Keywords: Virgil, Eneid, critical edition.

Intentar hacer hoy una edición crítica de Virgilio que pueda aportar alguna novedad, exige, a nuestro juicio, proponerse unos límites que pueden reducirse a:

1° Confirmar la exactitud de la información contenida en las ediciones anteriores que tomemos como referencia, en nuestro caso las de Castiglioni (*Aeneidos libri XII*, 1945 [1958[4]]), Mynors (*Vergili Maronis opera*, 1969), Geymonat (*P. Vergili Maronis opera,* ediciones de 1973 y 2008), Perret (*Énéide* I-IV, 1977), Conte (P. Vergilius Maro, *Aeneis*, 2009)[2], y Luis Rivero García *et alii* (Virgilio, *Eneida*. I [libros I-III] 2009)[3].

---

[1] Todo el material utilizado para este trabajo procede de la edición crítica del libro I de *Eneida* que con notas críticas, traducción y notas literarias estamos preparando Lorenzo Fraga Montero y yo, por lo que mis consideraciones se van a limitar a dicho libro. Cuando me expreso en plural hablo, por tanto, en nombre de ambos. El trabajo es una ampliación de la comunicación que presenté en el Congreso de la Sociedad Catalana de Estudios clásicos que tuvo lugar en Tarragona en noviembre de 2009.

[2] Hay que celebrar la aparición de esta nueva edición en la que se incorporan ocho códices de época carolingia, **g, i, j, k,w, x, y, z**, que, siguiendo a Conte, incorporamos a nuestra edición y cuya descripción en parte reproducimos.

[3] Para ello Lorenzo Fraga ha colacionado los *codices antiquiores* y **FMPRG**, y γ. Para el resto de los códices de época carolingia nos atenemos a las ediciones de Mynors, Perret, Geymonat y ahora de Conte.

2º Aportar el testimonio de nuevos manuscritos existentes en bibliotecas españolas hasta ahora no colacionados, si se trata de una edición española[4].

3º Incorporar, en la medida de lo posible, los nuevos avances que la filología virgiliana haya realizado y que no se encuentre en los editores citados. A este respecto debemos decir que los testimonios de la tradición indirecta permiten incorporar otros muchos procedentes de nuevas lecturas de Servio y Tiberio, así como de las *Interpretationes Vergilianae Minores* y de los glosarios[5]. Estos últimos presentan en sus lemas lecturas que *stricto sensu* pueden ser consideradas como variantes; sin embargo, con estos testimonios hay que ser muy selectivo y omitir las variantes puramente ortográficas y además todas aquellas lecturas que aparentemente son variantes, pero que no encuentran su justificación en la glosa.

Estimamos que se pueden omitir en gran medida las referencias que sobre todo Geymonat introduce en su aparato a propósito de las conjeturas propuestas por críticos y editores del siglo XIX. Aunque pueda ser discutible, creemos que cualquier conjetura tiene, a partir del momento en que se propone, un tiempo de aceptación, o no aceptación; este tiempo está limitado, a nuestro juicio, por la aparición de nuevas ediciones del texto. Si una conjetura no es aceptada por prácticamente casi ninguno los editores posteriores de prestigio, y por tanto de referencia, puede considerarse que, prácticamente, ha caducado. Esto ocurre, pensamos, con la mayoría de las conjeturas propuestas hace casi dos siglos, aunque, repetimos, pueda ser discutible.

Nuestro intento en este trabajo es presentar ejemplos de mejoras que pueden introducirse en los aparatos de las ediciones mencionadas más arriba.

Por razones de espacio, vamos a referirnos fundamentalmente a la edición de Geymonat, por ser ésta, a nuestro juicio, más completa y de edición reciente, y a las de Conte y Rivero et *alii* por ser las últimas publicadas.

---

[4] Llamaremos manuscritos hispánicos a todos los depositados en bibliotecas españolas, sin que esto quiera decir que su origen sea español, ya que la mayor parte no proceden de España. Han sido colacionados por Lorenzo Fraga.

[5] La revisión tanto de las *IVM* como de los glosarios la ha realizado Lorenzo Fraga.

Comenzando por el verso 2, en relación con la lectura *lauinaque/lauiniaque* los editores se dividen; mientras Castiglioni Geymonat, Mynors y Perret optan por *lauiniaque,* Conte y Rivero et *alii* eligen para su texto *lauinaque*; nosotros también, no sólo porque la tradición tanto directa como indirecta así nos lo aconseja, sino porque como consecuencia de un estudio minucioso realizado por Lorenzo Fraga, cuyos resultados fueron publicados en 2001[6], nos quedó muy claro a los dos editores que la opción correcta era *lauinaque.* A este respecto, por tanto, tenemos que decir que la autoridad en que se apoya Conte (Berti) para optar por la lectura *lauinaque* en su texto no es tal autoridad, pues lo que Berti afirma ya se había dicho y escrito con un análisis más amplio siete años antes.

Nuestro aparato coincide en lo fundamental con el de Conte; las discrepancias en cuanto a alguna mano correctora con el de Conte se deben a que nosotros aceptamos las asignadas por Geymonat[7]. El aparato que hemos elaborado es el siguiente[8]:

lauinaque] **M^{1}R p^{1}γω Hisp** (*def.* **Esc 1)** *CIL* II 4967, Quintil. 11.3.35-37, Aug. *Music.* 5.3, Hieron. *In Ezech.* 9.30.1-19, Macrob. 5.2.8, Mar. Vict. *GLK* 6.121.21, Iulian. p. 193 M.-Y., Seru. (*ad loc., ad Aen.* 1.1 *et* 1.3), DSeru., Conte, Rivero et *alii* : lauiniaque **VM pn** Cens. *GLK* 6.612.4, Diom. *GLK* 1.443.31, *dub. nom. GLK* 5.582.16, *adnot.* Lucan. 3.103, Tib., *agnoscit* Seru., Geymonat, Mynors, Perret : lauinia **M^3** Ps. Aur. Víct. *orig.* 9.5

La presencia de **Hisp** requiere una explicación. A nuestro juicio, una edición española hecha hoy debe recoger las lecturas de los manuscritos existentes en nuestras bibliotecas[9]. Este criterio hace que en ocasiones en

---

[6] FRAGA MONTERO L. (2001), pp. 559-566.

[7] Acerca del problema de la distinción de M^1 y M^2 remitimos a FAIRCLOUGH (1932: 217). Excepcionalmente, cuando procede, utilizamos el superíndice **x** para expresar una corrección no recogida por los editores y que dada la naturaleza de la revisión no podemos asignar a ninguna mano en concreto.

[8] A lo largo de todo este artículo no damos el aparato completo relativo a cada verso, sino sólo el de aquellas lecturas que presentan diferencias que nos interesa destacar con alguno o algunos de los editores de referencia.

[9] Son los que figuran al final de este trabajo; por estar las siglas minúsculas adjudicadas a códices de otra época, los hemos designado por las bibliotecas donde pueden consultarse. Sólo recogemos sus lecturas cuando coinciden con algunas de las de los *codices antiquiores* o de los carolingios, o bien cuando presentan alguna variante aislada que se justifica en el texto; no recogemos, por supuesto, las variantes ortográficas ni los nombres propios por presentar éstos con frecuencia lecturas muy aberran-

que los códices hispánicos no son unánimes, lo que no ocurre en el caso que nos ocupa, tengamos que hacer unidades positivas donde los otros editores las presentan negativas.

El aparato de Conte es el que sigue:

lauinaque **M^{1}R p^{2}γω**, *tegula saec I Italicae inuenta* (*CIL II 4967, 31*), Quintil. 11, 3, 37, Hieron. *In Ezech.* 9, 30, 14, Macrob. 5.2.8, *probat Seru.*; *cf. etiam Prop. 2, 34, 64*: lauiniaque (*cf. Aen. 4, 236*) **VM pn**, *Tib.* (*utrumque Gramm.*; *quid Gell. 10, 16, 6 non liquet*) : lauinia, *eraso* –que, *restituere uoluit* **M^x** ; *cf. E. Berti, «MD » 60, 2008, 191-200.*

El de Rivero et *alii*, aparte de contener los códices fundamentales :

Lauinaque ***M^{1}R p^{1}γω*** *Macrob. 5.2.8, Iuu. XII 71, Seru., CIL II 4967, 31, de la Cerda, Heinsius, Henry, Ribbeck, Nettleship, def. Courtney, (1981,27) coll. Prop. II 34.64, Goold (1992. 115)*: Lauiniaque ***VM pn***, *cf. IV 236, Hyg. apud Gell. X 16.6, Tib., P. Crinitus (cf. Fabbri 1986), Heyne, Peerlkamp, Sabbadini, Castiglioni, Mynors, Dolç, Geymonat, def. Austin, Perret* : Lauinia ***M^3***, *Burmann*,

contiene, a nuestro juicio, una relación indiscriminada y excesiva de editores, mientras faltan referencias a tradición indirecta. Por otra parte es totalmente lógico y normal que tanto Geymonat como Conte no colacionen ni tengan en cuenta nuestros códices[10], pero no lo es tanto que editores españoles que han tenido la posibilidad de hacer una primera edición crítica española de referencia, para lo que han dispuesto de dos proyectos de investigación (HUM 2005-04375 y HUM-1019) en los que han participado dos universidades, tal como figura en su prefacio (p. XI), y han contado con la acogida de la colección *Alma Mater*, prescindan de este rico material. Prescinden incluso de las lecturas del único códice hispánico que han colacionado, cuya colación y utilización presentan como novedad (pp. IX y X del prefacio), el Ausonensis 197 que ellos designan con **o** y nosotros como **Vic**. La novedad les exigía, creemos, indicar que este códice lee, en coincidencia con **M^{1}R p^{1}γω**, *lauinaque.*

Un verso en el que nuestro texto discrepa del de los editores de referencia, excepto de Castiglioni, como puede verse en el aparato, es el 30,

---

tes. La inclusión de estos códices permite, entre otras cosas, situar la tradición directa existente en nuestras bibliotecas dentro de la tradición general europea.

[10] Geymonat recoge en algunos versos de su nueva edición las lecturas del códice **o** (= **Vic**). No lo hace Conte.

Troas, relliquias Danaum atque immitis Achilli,

relliquias] **n Vic Tol Val1 Val2 Esc6 Mat2 Esc7 Esc9^{x} Esc10 Esc11^{x} Esc14** Char. *p.* 350 B., Consent. *GLK* 5.388.2 *et* 5.400.5, Diom. *GLK* 1.452.7, Don. *Ars p.* 653 H. *et ad* Ter. *phorm.* 21, Mar. Vict. *GLK* 6.38.28, Prisc. *GLK* 2.247.6, Ser. *GLK* 4.444.18, Iulian. *p.*180 M.-Y., *comm.* Lucan. 7.633, Seru., DSeru., Castiglioni : reliquias **MR pγ Hisp** (*def.* **Esc1**) Pomp. *GLK* 5.284.9, Tib. (*ad loc. et in prooemio*), Geymonat, Mynors, Perret, Conte et Rivero *et alii.*

Nuestra elección de relliquias es producto del estudio realizado por Lorenzo Fraga en su tesis doctoral (inédita) del que incluiremos en nota un breve resumen.

Sólo Geymonat recoge en su aparato la lectura de **n**:

relliquias **n**; "relliquas *ut stet uersus geminauit l" Seru.*

Conte y Rivero *et alii* no hacen en los suyos ninguna referencia; es otra ocasión perdida por los editores españoles para indicar que su códice **o** (= **Vic**) lee junto con **n** relliquias.

En el verso 48,

bella gero. et quisquam numen Iunonis adorat,

podemos encontrar un ejemplo de cómo el aparato puede enriquecerse:

Geymonat con respecto a *adorat* presenta lo siguiente:

adorant **p** adoret *Quintil. 9, 2, 10, Serv. Georg. 4, 502, DServ. Aen. 2,79; 12, 11*; en su nueva edición añade equivocadamente 10, 626.

Conte introduce una unidad positiva:

adorat **M Rω**(-rant **p**), Tib., Gramm.: adoret Quint. 9, 2, 10, Serv. *ad georg.* 4, 502, DServ. *ad Aen.* 2, 79; 10 826 et 12, 11

Rivero et *alii*: reproducen lo que ya teníamos en Geymonat, añadiendo el testimonio de Servio Danielino *ad Aen.* 10.826 en favor de *adoret*, ya recogido por Ribbeck y excluído por los editores posteriores con excepción de Conte:

adorat] adorant **p** : adoret Quint.IX 2, 10, Serv. *Ad Georg.* IV, 502, DServ. *Ad Aen.* II 79-80, *cf.* X 826, XII 11, Burman.

Añaden, como se ve, que la variante *adoret* era la elegida por Burman en su vieja edición de 1746; no nos parece esta última una información relevante. Como ocurría a propósito del verso 2 la lectura de **Vic** (para ellos **o**) está ausente.

Pero no es esto sólo: no han revisado la información de los editores anteriores y han reproducido uno de sus errores. En el caso que nos ocupa, hemos de decir que Mynors, Geymonat, Perret y Conte dan erróneamente para *adoret*, la referencia de Servio *ad Geor.* 4.502, cuando hay que decir que la referencia correcta es. *ad Geor.* 4, 501.

Nosotros presentamos algo muy diferente:

adorat] **MR γω Vic Esc2 Mat1? Esc4 Esc6 Esc12 Esc11^{x} Mat3** Dosith. *GLK* 7.422.16, *Gloss.* 5.164 L., Tib., *edd.* : adorant **p** : adoret **Hisp Mat1^{x}** Quintil. 9, 2, 10, Serv. *ad Georg.* 4, 501, DServ. *ad Aen* 2,79; 10, 826 y 12, 11 : *non liquet* **Esc14**

Un verso que ofrece una buena ocasión de realizar una corrección que creemos importante es el 100:

Sarpedon, ubi tot Simois correpta sub undis

Geymonat en relación con Sarpedon nos dice en su aparato lo sigiente:

Sarpedon] n *om.* **M**, *superscr.* **M^{2}**, Sarpedeon **R**, *corr.* **R^{1}**

Castiglioni y Geymonat dan equivocadamente como lectura de **R** *sarpedeon*, probablemente a partir de una errónea interpretación del aparato de Sabbadini, en el que se encuentra la siguiente información "*sarpedo* **M**, *-eon* **R** [...]". El examen de **R** confirma sin ninguna duda que su primera lectura es *sarpeon*, por lo que nuestro aparato es:

Sarpedon] sarpedo **M** (*corr.* **M^{2}**) : sarpeon **R** (*corr.* **R^{1}**).

El error no ha merecido la atención ni de Rivero et *alii* ni de Conte. Una revisión de los *codices antiquiores*, requisito indispensable para poder aportar algo en la edición de un autor como Virgilio, que cuenta con excelentes editores, les hubiera permitido corregir el error de los dos italianos.

De este mismo verso Geymonat, a propósito de *undas* nos da el siguiente aparato:

undas **pn?** (*cf v. 104 et Aen. 8, 538*); "*et* sub undis *legimus et* sub undas, *sed si* sub undas, '*correpta*' *intellege, si* sub undis, '*volvit*'. *varia ergo distinctio est*" *Serv.*

Conte se limita a registrar el conocimiento de *undas* por parte de Servio :

undas **pn?**, *agnoscit Seru.* (*cf. Aen. 8538*)

Rivero et *alii* presentan lo siguiente:

undis] undas ***pn***(*ut uid.*), *Seru.*, *cf. VIII 538, sed contra uid. Lucr. I 288.*

Nosotros presentamos, como hacemos cuando la tradición hispánica no es unánime, una unidad positiva que enriquece el aparato, tanto en lo que respecta a la tradición directa como a la indirecta :

undis] **MR γ ω Hisp** : (*def.* **Escl**, un- *euanuit in* **Vic**) ps. Acro *ad* Hor. *epod.* 13.14, Prisc. *GLK* 3.83.15, Greg. Tur. *Franc.* 4.30, *Gloss.* 1.544 L., Seru. *in lemm.* (*sed* undis/undas *in comm.*), *edd*[11]. : undas **ptn? Vall** (*corr.* **Vall**[x])

y añadimos la siguiente nota al pie:

Con respecto a **t** hay que decir que la lectura *undas* que le atribuye Perret es una aportación de su revisión de este manuscrito (véase Perret 1977, LIV), que aceptamos.

Creemos que aquí tenían los editores españoles otra ocasión como la que hemos señalado más arriba, para hacer una unidad positiva incluyendo su colación de **o** (**Vic** para nosotros) en compañía de **MR γ ω**, aunque el códice, como mostramos, sea en este lugar defectuoso.

En algún otro caso omitimos la referencia a la tradición indirecta dada por Geymonat, Conte y Rivero et *alii*, como ocurre a propósito de los versos 21-22:

hinc populum late regem belloque superbum
uenturum excidio Libyae; sic uoluere Parcas.

En el aparato de Geymonat encontramos la siguiente afirmación:

"in Probi adpuncti sunt et adnotatum 'hi duo si eximantur, nihilo minus sensus integer erit' ", DServ., *del. Jachmann "Rh.M", 84, 1935, 222 cf. Timpanaro "Virgilianisti" 95-96.*

En el de Conte solamente:

"in Probi adpuncti sunt et adnotatum 'hi duo si eximantur, nihilo minus sensus integer erit' ", DServ.

y en el de Rivero et *alii*:

del. Jachmann; *lege etiam* DServ.

En nuestro aparato no se incluye ninguna referencia a DServ. ni a Jachmann y Timpanaro, pero sí incluimos en las notas críticas al pie del aparato la siguiente:

[11] Cuando nuestros seis editores de referencia coinciden, lo indicamos con *edd.*

No incorporamos el testimonio de Probo transmitido por Servio Danielino (DSeru. *ad Aen.* 1,21-22: "*In Probi adpuncti sunt et adnotatum 'hi duo si eximantur, nihilo minus sensus integer erit'*") por tratarse de un simple juicio de valor que en modo alguno pone en duda la autenticidad de estos dos versos (de la misma opinión son Conington-Nettleship [1884[4], 6], Perret [1977, XLVI] y Zetzel [1981, 48-49]). Como puede observarse, cuando omitimos algun dato de los que figuran en los editores de referencia, como en este caso, no nos limitamos a omitirlo, sino que damos una explicación del por qué de la omisión.

También introducimos notas al pie del aparato cuando eliminamos alguna referencia a la tradición indirecta de las que no dan noticia los otros editores. Es el caso del verso 24:

prima quod ad Troiam pro caris gesserat Argis

Geymonat a propósito de *prima* incluye lo siguiente:

primam γ , *corr.*γ [1],

inclusión que también nosotros hacemos y que omiten tanto Conte como Rivero et *alii.* También añadimos en nota crítica al pie de aparato lo siguiente:

La edición de A. Della Casa (1977), *Arusianus Messius Exempla elocutionum*, Milán, que no hemos podido consultar, lee *primo* en vez de *prima* en ARUSIANO 16,1. En *GLK* 7,451,19 se lee *prima*, informándose en el aparato de la existencia de un manuscrito (el *codex Parrhasii*) que lee *primo*. Dado que ambas lecturas son posibles y el contexto no permite aceptar una en detrimento de la otra, excluimos este testimonio del aparato.

La introducción de los glosarios, que consideramos importante, no ha sido tenida en cuenta por ninguno de los editores de referencia; es una novedad que estimamos hubiera debido incluirse en sus ediciones. Basten unos pocos ejemplos:

verso 25:

necdum etiam causae irarum saeuique dolores

A propósito de *causae* tanto Geymonat como Conte y Rivero et *alii* dicen en sus aparatos:

causa **pc**

Nosotros incluimos en el nuestro lo siguiente:

causae] causa **pc** *Gloss.* 4,490 *et* 5,272 G.

Cuando se trata, como en este caso, de lecturas de los códices carolingios, que nosotros no hemos colacionado, en caso de vacilación de los editores aclaramos las razones de nuestra opción mediante nota crítica al pie:

Aceptamos causa como lectura de **p** siguiendo a Geymonat, que resuelve las dudas que esta lectura planteaba a Mynors (este editor da para **p** la misma lectura, pero con dudas **p?**).

Un ejemplo de las correcciones que introducimos en los glosarios puede verse en otra nota al mismo verso 25:

El *Gloss.* 4,490 G. lee *causa*. Aceptamos la lectura *causa* como variante, pero no así *sirarum*, claramente una lectura aberrante no justificada por la glosa ("origo indignaterne").

verso 156

flectit equos curruque uolans dat lora secundo

A propósito de *curruque* Geymonat presenta:

fluctuque **R** γ**a?**, curruque γ^1,

con lo que coinciden exactamente Conte y, básicamente, Rivero et *alii*:

curruque] fluctuque **Ra**(ut uid.)γ^1

Nuestro aparato es más completo:

curruque] **M** γ^1 ω **Hisp** (*def.* **Esc1**) Tib. *edd.* : fluctuque **R** γ**a?h**

y al pie del mismo añadimos lo siguiente:

Aceptamos *fluctuque* como lectura de **h** siguiendo a Perret, y no *curruque* como se desprende de los aparatos de Geymonat, Conte y Rivero et *alii.*

También corregimos los errores que observamos en las *IVM*, como ocurre, por ejemplo, a ropósito del verso 46:

ast ego, quae diuom incedo regina Iouisque

Geymonat, Conte y Rivero et *alii* no introducen ninguna variante de ast, nosotros tampoco, pero sí la siguiente nota al pie:

En las *IVM* II, 1,302 se informa erróneamente de que el pseudo Acrón *ad* Hor. *carm.* 3,3,64 lee *at* y no *ast*. Hay que advertir que aunque nuestra edición de referencia para este escoliasta es la de Keller (1902-1904), en este lugar hemos podido consultar la de Hauthal (Berlín 1864 [reimpr. 1966]), *Acronis et Porphyrionis Commentarii in Horatium Flaccum*, F. Hauthal (ed.), comprobación que confirma el error de las *IVM.*

En nuestra edición contrastamos las diferencias existentes entre las dos ediciones de Servio, como por ejemplo en el verso 35:

uela dabant laeti et spumas salis aere ruebant,
cosa que no hacen los restantes editores.

Geymonat presenta un aparato

ruebant] secabant Serv. *Aen* 2,209, *ex Aen.* 10,214,

con el que coinciden Conte, Rivero et *alii* y también nosotros :

ruebant] secabant Seru. *ad Aen.* 2,209.

Nosotros añadimos al pie esta nota :

Thilo-Hagen leen para Servio *ad Aen.* 2,209 *secabat*, a diferencia de la edición Harvardiana que prefiere *secabant*. Aunque ambas lecturas están presentes en la tradición de Servio, el contexto en el que se cita *Aen.* 1,35, a nuestro juicio, exige la forma en plural: "SALO dicimus et 'salum', unde est salo, et 'sal' 'salis', ut (1,35) spumas salis aere secabant et (1,173) sale tabentes artus in litore ponunt".

Nuestro criterio para la introducción de Servio difiere del de los otros editores, Geymonat, Conte y Rivero et *alii*, que introducen en su aparato los textos más o menos completos del gramático. Nosotros estimamos que reproducir en el aparato las afirmaciones completas de Servio o Servio Danielino recarga excesivamente un aparato ya de por sí extenso; sí añadimos, cuando lo consideramos necesario, una nota crítica al pie. Puede verse en el siguiente ejemplo:

verso 44

illum exspirantem transfixo pectore flammas.

En Geymonat encontramos :

pectore] "*Probus* et tempore *legit ut ipse* (*Aen. 9, 588*) liquefacto tempora plumbo. *sed qui legunt* tempore *de Accio translatum adfirmant*" *DServ.*,

En Conte:

pectore] *et* tempore *legebant Probus* (*cl. Aen. 9, 588*) *aliique, teste DServ.*,

En Rivero et *alii*:

pectore] tempore *Probus*, *lege DServ.*

Nuestro aparato es algo más completo:

pectore] tempore Prob. *apud* DSeru. : corpore **Mat2**,

y ofrece un ejemplo de lo que decíamos en nota 9 a propósito de lecturas de los códices hispanos con sentido dentro del texto virgiliano. Además, a pie de página ofrecemos la siguiente nota:

Perret (1977, XLI n. 1) alude a la lectura variante *tempore* que propone Probo como un ejemplo del modo en el que el texto de Virgilio se va llenando de lecturas variantes, fruto de la actividad exegética que rodea al texto desde muy pronto. En la misma línea Courtney (1981, 24) y Zetzel (1981, 52, si bien éste con alguna duda) consideran que esta lectura se trata de una simple conjetura; lo mismo, pensamos, que se podría decir de la variante *corpore*.

Nuestro texto del verso 53,

luctantes uentos tempestatesque sonoras,

difiere del de los editores en lo que respecta a *luctantes*:

luctantes] luctatos γ: luctantis γ π^1 **Mat3**, edd.

Castiglioni, Geymonat y Rivero *et alii* atribuyen *ex contrario* a **M** la lectura *luctantis*; Conte, al no indicar nada, hace lo mismo. Sin embargo, observamos sin ninguna duda que la lectura del manuscrito es *luctantes*. Fairclough en 1932 (223-224), aún reconociendo el acierto en general de Sabbadini al apreciar la existencia de correcciones de *–is* en *–es* en los acusativos plurales donde Ribbeck sólo apreciaba *–es*, señalaba, sin embargo, su incapacidad para apreciar la existencia de estas correcciones en numerosos casos (en el mismo sentido véase Bömer 1953:191 [I]). Podríamos aceptar la información de Castiglioni, Geymonat y Rivero (sobre todo teniendo en cuenta que Geymonat afirma haber revisado **M** en aquellos lugares donde hay discordancia entre las colaciones de Sabbadini y Ribbeck [Geymonat 1973, XI]), si informasen de la existencia de una corrección (pues sería muy fácil a través de microfilme considerar como lectura base lo que en realidad es una segunda lectura). No obstante, en modo alguno se puede aceptar que la única lectura de M *ad locum* sea *luctantis*.

También en nuestro texto discrepamos, a propósito de *montes*, de los editores de referencia en el verso 61,

hoc metuens molemque et montes insuper altos.

montes] montis **pγ Vic Val1 Val2 Mat3** *Gloss.* 1.374 L., edd. (*sed* montes Sabbadini).

De manera similar a lo que sucede *ad Aen.* 1.53 (v. *supra*), en **M** leemos *montes* y *penates* (v. 68), lecturas que aceptamos para este manuscrito y que nos lleva a incorporarlas al texto al ser las únicas variantes transmitidas por los manuscritos antiguos.

En el verso 70 :

aut age diuersos et dissice corpora ponto

Geymonat, de acuerdo con su costumbre, introduce el texto serviano :

et *ex* aut **M**^{7}; "et... *hic mutavit coniunctionem*; *nam dicendum erat* aut dissice corpora" *DServ.* ;

Conte también lo recoge

et] aut **M** (*corr.* **M**^{P} *ut uid.*); 'aut dissice corpora' *dicendum fuisse censet DServ.*

Rivero *et alii* no :

et] aut **M**^{7}, al tiempo que erronemente atribuyen al corrector el error de la primera mano de **M** ; es, sin duda una mala interpretación del aparato de Geymonat.

Nosotros presentamos lo siguiente:

et] aut **M** (*corr.* **M**^{7}) **Esc12**

y añadimos al pie la siguiente nota :

No incorporamos al aparato el testimonio de DServ. que recogen Geymonat y Conte, por tratarse de una opinión personal del gramático que no modifica la lectura del texto.

En el verso 104,

franguntur remi. tum prora auertit et undis,

aunque los editores en general dan *proram* como lectura de γ:

Así Geymonat:

prora **pω**, *Porph. Hor. s. 1, 3, 55, Serv. ad u. 401* : proram **MγR**, *Tib.*; "proram, *alii* prora *tradunt D.Serv.*,

Conte:

prora **pω**, *Porph. ad Hor. s. 1, 3, 55, Serv. ad u. 402, "alii" ap. DSeru.* : proram **M R**, *DSeru.,Tib.*

y Rivero *et alii*:

prora **pω**, *Porph. ad Hor. serm. 1, 3, 55, Serv. ad u. 401*: proram **MRγ**, *Tib.*, en nuestra opinión el manuscrito parece haber leído *proram uertit* y haber sido corregido en *prora auertit*, como reflejamos en el aparato:

prora] **pγ**^{x} **ω Hisp** (*def.* **Esc1**) Porph. *ad* Hor. *sat.* 1.3.35, Seru. *ad. Aen.* 1.402, *agnoscit* DSeru., edd.: proram **MRγ** Tib. DSeru. // auertit] uertit (*corr.* γ^{x}).

No son correctas las referencias que Geymonat, Conte y Rivero *et alii* dan para el comentario de Porfirión (1, 3, 55); tampoco las de Geymonat y

Rivero *et alii* a Servio (401); se echa de nuevo de menos la inclusión en el aparato de Rivero *et alii* de la lectura prora de **o** (=**Vic**).

Y ya que señalo las omisiones de **o** (= **Vic**) en el aparato de Rivero et *alii*, no quiero dejar de señalar algunas de las ocasiones en que si lo incluyen (v. 175),

ac primum silici scintillam excudit Achates,

con ventaja sobre Geymonat, que lo hace en muchas otras ocasiones pero no en ésta, y de Conte que, como ya hemos indicado, no recoge este códice, pero sí, en cambio, enriquece su aparato con otros nuevos, como veremos.

El aparato de Rivero *et alii* es el siguiente :

succepitque] suscepitque **ω** *praeter at)* **γ** *o, Seru., de la Cerda, Heinsius, Burman, Heyne, Peerlkamp.*

El de Geymonat :

suscepit **γω** (*praeter* **at**): "succepit *'pro suscepit'" Serv.*

Conte, de acuerdo con lo que acabamos de decir, presenta el siguiente aparato:

succepit **MRajkt**, *Tib., testatur Seru. hic et ad u. 144* : suscepit **γ ω**, *Prisc. 10, 23 ; cf. Aen. VI 249.*

Nosotros, beneficiándonos de la edición de Conte en relación con los nuevos códices, como haremos en toda nuestra edición, presentaremos el aparato siguiente:

succepitque] **MR ajkt Val2 Mat3** Tib. Seru. edd.: suscepitque **γω Hisp** (*def.* **Esc1**) **Esc9**^{x} (*non liquet* **Esc9**) Prisc. *GLK* 2.515.20 : succipitque **Esc10** : susccepitque **Esc14**^{x}

Como contrapartida, presentamos un aparato con referencia a muchas más lecturas que el del profesor italiano ; baste como ejemplo, que de los diez primeros versos nuestro aparato recoge lecturas variantes y tradicion indirecta de todos ellos, mientras que Conte no recoge nada en relación con ninguno de ellos, exceptuado el verso 2. Y no puede decirse que nuestras variantes sean irrelevantes, pues recogen lecturas de códices como **VMR** y **p**. Lo mismo podría decirse de los versos 60 al 70, de los 88 al 100, o del 299 al 310 y de otros muchos.

Al comienzo de este trabajo hablábamos de la incorporación de nuevas lecturas procedentes de la revisión de Servio y de Tiberio que pueden

enriquecer el aparato en relación con la tradición indirecta, basten para ello un par de ejemplos:

A propósito del verso 174,

ac primum silici scintillam excudit Achates,

y de *ac* incluimos en el aparato lo siguiente:

ac] at Tib.

y la nota a pie del aparato:

A diferencia de los editores aceptamos con George la lectura *at* para Tiberio, por ser la que transmiten sus manuscritos y ser gramaticalmente aceptable.

En relación con el verso 291,

aspera tum positis mitescent saecula bellis,

decimos en el aparato lo siguiente:

tum] tunc **n** Seru.

y añadimos la siguiente nota:

Las ediciones de Servio de Thilo-Hagen y Harvardiana coinciden en presentar en el lema del comentario *ad locum* la variante *tunc*. Aunque esta lectura está en **n**, ninguno de los editores ha aportado hasta la fecha este testimonio de Servio, que incorporamos en nuestro aparato.

Un aspecto a tener en cuenta es el de la puntuación. Por poner un ejemplo, ha suscitado problema la del verso 38:

tantae molis erat Romanam condere gentem!

Castiglioni, Geymonat, Perret y Conte (a los que se pueden añadir Peerlkamp [1843], Forbiger [1873^4], Conington-Nettleship [1884^4], Ribbeck [1894-95^2], Hirtzel [1900] y Goelzer [1925]) finalizan *Aen.* 1.38 con un signo de interrogación. Sólo Mynors y Rivero *et alii* interpretan esta oración como un caso de *infinitiuum indignantis* o *admirantis*; esta interpretación la defiende y justifica Austin (1971, 41), al igual que Pascucci (1985, 965), que además incorpora a la lista *Aen.* 1.97-98 y 5.615-16 (recordemos que *Aen.* 1.37-38 y 97 se encuentran citados como ejemplo de *infinitiuum indignantis* o *admirantis* en las gramáticas de Hofmann-Szantyr [1965, 366] y Kühner-Stegmann [1912, 20], a las que remite Austin (*ibid.*), y a las que hay que añadir la más moderna de Touratier [1994, 251], que recoge *Aen.* 1.37-38 como primer ejemplo al tratar el "accusatif dans la phrase exclamative"). La dificultad para distinguir en algún caso determinado entre una interrogación retórica y una exclamación la evi-

dencia el comentario de Servio *ad Aen.* 1.11, *tantaene animis caelestibus irae*? ("'tantaene' quasi exclamatio est mirantis"), que completa Servio Danielino ("*non nulli 'tantaene' legunt ut interrogatio sit potius quam exclamatio*"). En nuestra opinión, Mynors, Austin y Rivero et *alii* están más acertados al entender que lo que predomina en la frase con la que Juno inicia su monólogo es la sorpresa y la indignación, que se expresa a través de la utilización del signo de exclamación. Esta es también la interpretación que recoge en su traducción Bellessort (Goelzer [1925, 7]): "Moi, vaincue, renoncer à mon enterprise et m'avouer incapable d'écarter de l'Italie le roi des Troyens!", a pesar de que su texto de referencia presenta el signo de interrogación tras *regem*.

La colación que hemos realizado de los *codices antiquiores* ha dado como resultado, que creemos es importante, la recogida sistemática de los lugares que se han perdido. El no hacerlo induce al lector que estudia una unidad crítica negativa a atribuir al manuscrito en cuestión la lectura aceptada en el texto. Un ejemplo de la repercusión que puede tener esta confusión lo ofrecen las ediciones de *Les Belles Lettres,* obligadas por norma editorial a constituir el aparato sólo con unidades críticas positivas; al tomar para sus aparatos la información contenida en ediciones con aparato negativo, los editores se ven obligados a positivizar atribuyendo a los manuscritos lecturas que han desaparecido en ellos.

Resulta llamativo el caso de Geymonat (2008, pp. XII-XIII) que afirma: *codices potiores* **A F M P R** *iterum inspexi... códices* **G** *et* **V,** *quos nemo post Ottonem Ribbeck iterum inspexerat ad certiores eruendas lectiones, diligenter contuli...* y no recoge, más que excepcionalmente y en contadísimas excepciones, los lugares desaparecidos. Sirvan como testimonio los siguientes ejemplos:

verso 451

leniit, hic primum Aeneas sperare salutem

Geymonat, a propósito de *leniit*, ofrece lo siguiente:

lenit **Rc**,

Conte omite toda referecia a este verso en su aparato y Rivero et *alii* hacen lo mismo.

Nosotros, dado el estado actual de **P**, estimamos que éste debe figurar en el aparato y que, en consecuencia, se requiere una unidad positiva:

leniit] [...] **P** : lenit **R c Esc11** (*corr.* **Esc11**^{x})

y una nota al pie del aparato que diga lo siguiente:

No tenemos constancia del estado de **P** en el momento en que realizaron sus ediciones Mynors, Perret y Geymonat (1973), pero sí del del momento en que realizó Geymonat su nueva edición y confeccionaron las suyas Conte y Rivero *et alii*. Estimamos, por tanto, que estos tres editores deberían haber comprobado el estado actual de los *codices antiquiores* y no limitarse a lo que transmiten ediciones más antiguas. Creemos que el criterio correcto para una edición hecha hoy es el de presentar el estado actual de esos códices, pues, de lo contrario, lo que hace es inducir a error a un editor que quiera abordar una nueva edición y piense, basándose en la autoridad de estos editores, que el estado actual de nuestros viejos manuscritos es otro y de nuevo no los revise; la cadena de inexactitudes continuaría.

Los ejemplos que se pueden aducir en relación con diversos códices son abundantes; basten algunos:

Del verso 329:

an Phoebi soror? an Nympharum sanguinis una?,

no dicen nada ninguno de los tres editores, cuando deberían indicar, como hace nuestro aparato:

sanguinis] sanguini[...] **P** : saguinis γ (*corr.* γ^{x})[12],

la desaparición de *sanguinis* en **P**

A propósito del verso 593

argentum Pariusue lapis circumdatur auro

Geymonat nos dice lo siguiente:

circumdatus *Probus 145, 13*;

tampoco nos dice nada, como en el caso anterior, Conte, mientras que la información de Rivero *et alii* coincide con la de Geymonat, por lo que de acuerdo con la nota anterior, ninguno de los tres, a nuestro juicio, actúa correctamente.

Nuestro aparato presenta lo siguiente:

circumdatur] [...]rcund[...]r **B** : circumdatus ps. Prob. *GLK* 4.145.13,

información que consideramos es la correcta.

En relación con el verso 413,

cernere ne quis eos neu quis contingere posset,

[12] Las lecturas proceden de nuestra colación.

Geymonat no presenta ninguna indicación a propósito de *cernere ne quis*, tampoco lo hacen Conte y Rivero *et alii*, cuando lo que deberían indicar los tres es lo que indicamos nosotros en nuestro aparato:

cernere ne quis] [...]uis **P** : [...]ere ne quis **G** : cenere ne quis γ (*corr.* γ^{x})[13]

Lo observado en estos tres ejemplos ocurre en casi todos los casos en que los *codices antiquiores* han sufrido alguna pérdida. Nosotros estimamos, insistimos, que una edición que se haga ahora debe revelar el estado actual de los *codices antiquiores*. Lo que en otro momento se leía en ellos ya está en ediciones anteriores. Estamos precisamente ante una de las pocas novedades que puede ofrecer una edición actual y actualizada de la *Eneida*.

BIBLIOGRAFIA[14]

Conspectus codicum

1. Codices antiqui.

V: Veronensis XL (38) (CLA IV 498), saec. V (475-490), scriptus in Gallia uel in Italia, rescriptus apud coenobium Luxouiense saec. VII (supersunt *Aen.* 1.1-26; 235-260); **V**^{1} corrector saec. V; **V**^{2} corrector saec. VI-VII.

M: Mediceus Laurentianus lat. XXXIX, 1, olim Bobiensis (CLA III 296), saec. V (494); **M**^{1}, **M**^{2} (Turcius Rufius Apronianus Asterius, cos. a. 494); **M**^{3}, **M**^{4} correctores saec. V-VI; **M**^{5}, **M**^{6} correctores Carolinae quae dicitur aetatis; **M**^{7} Pomponius Laetus, anno fere 1470, qui minio scripsit.

B: Palimps. Ambrosianus Cimel. ms. 3 (Pack^{2} n. 2943), saec. V-VI, cont. *Aen.* 1.588-608, 649-668, 729-748.

P: Vaticanus Palatinus lat. 1631, olim Lauresheimensis (CLA I99), saec. V-VI,. **P**^{1}, **P**^{2}, **P**^{3} correctores saec. V-VI; **P**^{4} corrector Carolinae quae dicitur aetatis; **P**^{5}, **P**^{6} correctores renatarum litterarum aetatis.

G: Sangallensis 1394 (CLA VII 977), saec. V ex. uel VI in. scriptus fortasse in Italia, partim rescriptus apud s. Gallum saec. XII-XV (supersunt *Aen.* 1.381-418; 685-722); **G**^{1}, **G**^{2} correctores saec. V-VI; **G**^{3} corrector saec. VII-VIII; **G**^{4} corrector aeui Carolini; **G**^{5} correctores saec. XVIII (Iohannes Hauntinger, Ildefonsus von Arx).

[13] El error y la corrección del gudiano son producto de nuestra colación del manuscrito.

[14] Se incluye únicamente la relativa a esta comunicación.

R: Vaticanus lat. 3867, dictus « Romanus », olim seruatus apud s. Dionysium prope Parisios (CLA I 19), saec. VI ex.; **R**^{1}, **R**^{2}, **R**^{3}, **R**^{4} correctores saec. V-VI; **R**^{5} corrector Carolinae quae dicitur aetatis.

2. Codices aeui carolini.

p: Parisinus lat. 7906, in Germania occidentali scriptus (CLA Suppl. 1744), saec. VIII ex. (supersunt *Aen.* 1.1-128); **p**^{1}, **p**^{2} correctores fere eiusdem aetatis.

γ: Guelferbytanus Gudianus lat. 2° 70, origine Lugdunensis, saec. IX, apographon codicis **P** (+ **P**$^{1-2-3}$) uel potius codicis alicuius indidem correcti; γ^{1}γ^2: correctores uel uariae lectiones fere eiusdem aetatis.

a: Bernensis 172 (*Ecl.* I-*Aen.* V) cum Parisino lat. 7929 (*Aen.* VI-XII), olim Floriscensis, saec. IX; **a**^{1}: correctores uel uariae lectiones fere eiusdem aetatis.

b: Bernensis 165, olim Turonensis

c: Bernensis 184.

d: Bernensis 255 + 239, in Gallia septentrionali oriundus

e: Bernensis 167, olim Altissiodorensis.

f: Oxoniensis Bodl. Auct. F. 2. 8, ante annum fere 850 Parisiis exaratus in coenobio S. Germani.

g: *Parisinus Latinus 7925,* saec IX$^{2/4}$ Gallia oriundus.

h: Valentianensis 407 (389), olim sancti Amandi Elnonensis siue in Pabula.

i: *Reginensis 1669*, ex Bernardi Bischoff sententia saec. IX

j *Bruxellensis Bibl. Reg. 5325-5327* in Gallia septentrionali ... conscriptus

k *Hamburgensis scrin. 52,* saec.IX Parisiis fortasse in coenobio Sancti Germani in Pratis ... confectus

n: Neapolitanus Vind. lat. 6, scriptura Beneuentana saec. IX ex. uel potius X in. exaratus.

q: Berolinensis lat. 2° 421 + Monacensis lat. 29216/8 + fragmentum Monacense ex libris Bernardi Stark 18, VIII (supersunt 1, 583-698)

r: Parisinus lat. 7926.

t: Parisinus lat. 13043, olim Corbeiensis.

v: Vaticanus lat. 1570, olim Flauiniacensis.

w: Guelferbyatnus Gudianus 66, saec. IX exaratus apud abbatiam Sancti Vedasti aut monasterium Laureshamense, ut Bernardus Bischoff opinatus est

x: Montepesulanus H 253, saec. IX in Gallia septentrionali exaratus

y: Parisinus Latinus 10307, saec IX in Gallia orientali transcriptus

z: Parisinus Latinus 7927, ... in Gallia meridionali seac. X est exaratus

ω: consensus horum uel omnium uel quotquot non separatim nominantur.

3. Codices hispani.

Vic Vich ms. 197 (hispanus), saec. XI

Esc1 Escurialensis L.III.12, saec. XII-XIII (cont. *Aen.* I 670-756)
Esc2 Escurialensis R.III.4, saec. XII 2/2
Esc3 Escurialensis T.II.9, saec. XIII-XIV
Mat1 Matritensis B.N. ms. 9596, saec. XIV ex.
Tol Toletanus ms. 102-2, saec. XIV ex.
Esc4 Escurialensis T.II.11, saec. XIV ex.
Esc5 Escurialensis f.I.19, a. 1407
Val1 Valentianus B.U. 768, a. 1450
Val2 Valentianus B.U. 891, a. 1465
Esc6 Escurialensis T.II.18, a. 1467
Mat2 Matritensis B.N. ms. Res. 213, saec. XV
Mat3 Matritensis B.N. ms. 10055, saec. XV
Val3 Valentianus B.U. 837, saec. XV 2/2
Esc7 Escurialensis M.III.17, saec. XV c. 1475
Esc8 Escurialensis S.II.19, c.a. 1477
Esc9 Escurialensis S.II.15, saec. XV 2/2
Esc10 Escurialensis T.II.22, saec. XV 2/2
Esc11 Escurialensis T.III.1, saec. XV
Esc12 Escurialensis T.III.2, saec. XV
Esc13 Escurialensis T.III.13, saec. XV
Esc14 Escurialensis T.III.14, saec. XV
Hisp consensus horum uel omnium uel quotquot non separatim nominantur.

Subsidia.

CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlín 1866-
GLK *Grammatici Latini*, 8 vols., H. KEIL (ed.), Leipzig 1855-1880 (reimpr. 1961[2])
Gloss. G. *Corpus Glossariorum Latinorum*, 7 vols. G. GOETZ (ed.), Leipzig 1888-1894
Gloss. L. *Glossaria Latina*, 5 vols., W. M. LINDSAY (ed.), París 1926-1931 (reimpr. 1965)
IVM *Interpretationes Vergilianae Minores*, 3 vols. e índices, I. BARAVINO – A. NAZZARO – A. SCIVOLETTO (eds.), Génova 1991-2000
adnot. Lucan. *adnotationes super Lucanum*, I. ENDT (ed.), Leipzig 1909
Arus. Arusianus Messius, *Exempla elocutionum*, *GLK* VII, pp. 449-514
Arusianus Messius Exempla elocutionum, A. Della Casa (ed.), Milán, 1977
Aug. Aurelius Augustinus

De musica, PL, vol. 32
Char. Fl. Sosipater Charisius, *Ars Grammaticae libri V*, C. BARWICK- F. KÜHNERT (edd.), Leipzig 1964
Cens. Censorinus, *GLK* VI, pp. 605-617
comm. Lucan. *M. Annaei Lucani commenta Bernensia*, H. USENER (ed.), Leipzig 1869 (reimpr. 1967)
Consent. Consentius, *Ars*, *GLK* V, pp. 338-404
Diom. Diomedes, *Ars*, *GLK* I, pp. 297-529
Don. Aelius Donatus, *Ars Grammatica*, en *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude et édition critique*, L. HOLTZ, París 1981.
Don. *ad* Ter. Aelius Donatus, *Commentum Terentii*, P. WESSNER (ed.), 2 vols., Leipzig 1902-05
Dosith. Dositheus, *Ars grammatica*, *GLK* VII, pp. 363-436
DSeru. Danielinus Seruius o Seruius Auctus, véase Seru.
Greg. Tur. Gregorius Turonensis, *Gregorii Turonensis Opera*, W. ARNDT-B. KRUSCH (eds.), *MGH SRM* I/1-2
Hieron. Sophronius Eusebius Hieronymus
In Ezech. *Commentarius in Prophetam Ezechielem*, F. GLORIE (ed.) CChL 75 (1964)
Iulian. Iulianus Toletanus, *ars Iuliani Toletani episcopi*, M. A. H. MAESTRE YENES (ed.), Toledo 1973
Macrob. Macrobius Ambrosius Theodosius, *Saturnalia*, J. WILLIS (ed.), Leipzig 1970
Mar. Vict. Marius Victorinus, *Ars Grammatica*, I. MARIOTTI (ed.), Florencia 1967; para aquellas referencias atribuidas a este gramático y no recogidas en la citada edición utilizamos *GLK* VI, pp. 1-184
Pomp. Pompeius, *Commentum artis Donati*, *GLK* V, pp. 81-312
Prisc. Priscianus Caesariensis, *Institutio grammatica*, *GLK* II-III
ps. Acro pseudo-Acro, *Acronia quae dicuntur scholia in Horatium*, O. KELLER (ed.), Leipzig 1902-1904
Acronis et Porphyrionis Commentarii in Horatium Flaccum, F. HAUTHAL (ed.), Berlín 1864 (reimpr. 1966)
ps. Aur. vict. Pseudo Aurelio Victor, *Origo gentis romanae*, J. CL. RICHARD (ed.), París 1983
Quintil. M. Fabius Quintilianus, *Quintilien, Institution oratoire*, J. COUSIN (ed.), París 1975-80; *M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri duodecim*, M. WINTERBOTTOM (ed.), Oxford 1970
Ser. Maurus Seruius Honoratus, *GLK* IV, pp. 403-472

Seru. *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, G. THILO- H. HAGEN (eds.), 3 vols., Leipzig 1881-1887 (reimpr. 1961).
Seruianorum in Vergilii carmina commentariorum, ed. Harvardiana, vol. II (*Aen.* I-II), 1946.

Tib. Tiberi Claudi Donati ad Tiberium Claudium Maximum Donatianum filium suum interpretationes vergilianae, 2 vols., H. GEORGE (ed.), Stuttgart 1905-06 (reimpr. 1969)

Ediciones críticas y comentarios

AUSTIN R. G. (1971 [reimpr. 1984]), *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus*, Oxford.

BÖMER F. (1958), *P. Ovidius Naso Die Fasten*, vol. II, Heidelberg.

BURMAN, P. (1746), *Virgilii Maronis opera*, II (*Aeneid.* I-IV), Amstelodami.

CASTIGLIONI L. (1945 [1958[4]]), *Aeneidos libri XII*, Turín.

CONINGTON J.-NETTLESHIP H. (1898[5] [reimpr. 1979]), *The works of Virgil*, vol.I, Londres.

CONTE G. B. (2009), *P. Vergilius Maro. Aeneis*, Berlín.

DE LA CERDA J. L. (1612-1617), *P. Virgilii Maronis Bucolica et Georgica et Aeneis*, I-III, Madrid.

DOLÇ M. (1972), *Eneida*, vol. I, Barcelona.

FAIRCLOUGH H. R. (1935), *Virgil Eclogues. Georgics. Aeneid I-VI*, Cambridge-Londres, (revisada por G. P. GOOLD [1999]).

FORBIGER A. (1873[4]), *P. Vergili Maronis Opera, Pars II, Aeneidos liber I-VI,* Leipzig.

GEYMONAT M. (1973), *P. Vergili Maronis opera*, Turín.

— (2008), *P. Vergili Maronis opera,* Roma.

GOELZER H.- BELLESSORT A. (1925 [7ª edición de 1952 (13ª reimpr. de 1967)]), *Énéide, livres I-VI,* París.

HEINSIUS N. (1676), *P. Virgilii Maronis Opera*, Amstelodami.

HENRY J. (1969 = 1873-1877), Aeneidea or critical, exegetical, and aesthetical Remarks on the Aeneis, Hildesheim.

HIRTZEL A. (1900 [reimpr. 1966]), *P. Vergili Maronis opera*, Oxford.

MYNORS R.A.B. (1969), *P. Vergili Maronis opera*, Oxford.

PEERLKAMP P. H. (1843), *P. Virgilii Maronis Aeneidos libri I-VI*, Leiden.

PERRET J. (1977), *Énéide I-IV*, París.

RIBBECK O. (1894-95[2] [reimpr. 1966]), *P. Vergili Maronis Opera*, Leipzig.

SABBADINI R. (1930), *P. Vergili Maronis Opera*, vol. I y II, Roma.

Artículos y Monografías.

COURTNEY E. (1981), "The formation of the text of Vergil", *BICS* 28, pp. 13-29.

FRAGA MONTERO L. (2001), "Las variantes *lauiniaque, lauinaque* en Eneida I 2" en *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, Madrid, pp. 559-566.

HOFFMANN J. B. – SZANTYR A. (1965), *Lateinische Syntax und Stilistik,* Múnich.

KÜHNER R. – OLZWEISSIG F. (1912[2] [reimpr. 1994]), *Ausführliche Grammatik der Lateinischen Sprache*, Hannover.

PASCUCCI G. (1985), "infinito (infinitivus)", *Enciclopedia Vergiliana*, vol. II, Roma, pp. 964-966.

TIMPANARO S. (2001), *Virgilianisti antichi e tradiione indiretta*, Florencia.

TOURATIER CH. (1994), *Syntaxe Latine*, Lovaina-la-Nueva.

ZETZEL J. E. G. (1981 [reimpr. 1984]), *Latin textual criticism in antiquity,* Salem.

LA FORTUNA PRIMIGENIA DE PRENESTE SEGÚN LAS INSCRIPCIONES*

Recepción: 06/05/2011
Aceptación: 21/09/2011

RICARDO HERNÁNDEZ PÉREZ
Universitat de València
ricardo.hernandez@uv.es

Resumen:

Las inscripciones de Preneste atestiguan suficientemente que Fortuna Primigenia recibía culto como diosa oracular y como diosa de la buena suerte (o, dicho de otro modo, de la fecundidad en sentido amplio) y que era considerada como la hija primogénita de Júpiter. Por tanto, el epíteto *Primigenia* no puede significar más que "primogénita"; y debe cuestionarse la validez e, incluso, la autenticidad de la contradictoria noticia de Cic. *Div.* II 85, según la cual Fortuna era representada en Preneste como madre –o, al menos, como nodriza– de Júpiter.

Palabras clave: Fortuna Primigenia, Preneste, religión latina, epigrafía latina.

Fortuna Primigenia through Praeneste's inscriptions

Abstract:

The inscriptions in Praeneste adequately attest that *Fortuna Primigenia* was worshipped as an oracle and as a goddess of good luck (or, in other words, a goddess of fertility, in a wider sense), and she was also considered Jove's first-born daughter. Therefore, the epithet *Primigenia* can only mean "first-born". As a result, this leads us to question the validity and even the authenticity of the contradictory statement in Cic. *Div.* II 85, where Fortuna is represented in Praeneste as Jove's mother, or at least as his wet-nurse.

Keywords: Fortuna Primigenia, Praeneste, Latin religion, Latin Epigraphy.

I. INTRODUCCIÓN

Fortuna fue la divinidad principal de la ciudad latina de Preneste, donde recibía culto bajo la advocación de *Fortuna Primigenia*, una de las muchas que la diosa tuvo en el mundo romano[1]. Se trata de un culto propio y característico de dicha ciudad, por lo que Fortuna Primigenia era conocida también como *Fortuna Praenestina*[2] o, simplemente, como "la diosa de Preneste" (*Praenestina dea*)[3]. Según Tito Livio (XXIX 36.8;

---

* Reelaboración de la ponencia presentada en las XXII Jornadas de la Delegación de Valencia y Castellón de la S.E.E.C., *Mitos, ritos, sitios*, 23-25 de octubre de 2008.

[1] Véase la lista de sus epítetos en BRECCIA, *DE* III, 189-192, s. v. "Fortuna", y en KAJANTO 1981, pp. 509-518.

[2] Cf. Val. Max. I 3.2; Suet. *Dom.* 15.2.

[3] Cf. Ov. *Fast.* VI 62; Lucan. II 193s.; Hist. Aug. *Alex.* 4.6.

XXXIV 53.5s.), su culto se introdujo en Roma poco después de acabada la Segunda Guerra Púnica: en el año 194 a. C. se dedicó a Fortuna Primigenia un templo en el Quirinal, el que diez años antes el cónsul P. Sempronio le había prometido al empezar la batalla contra Aníbal cerca de Crotona. También en el mundo griego, pero muy episódicamente, tuvo cierta influencia, a juzgar por tres inscripciones votivas del s. II a. C. –dos de Delos (*ID* 2072-2073) y una de Creta (*IC* III 4.14)– en las que Τύχη recibe el epíteto Πρωτογένεια, calco de *Primigenia*[4].

II. DIOSA ORACULAR

La Fortuna de Preneste fue célebre en la Antigüedad por su santuario oracular, en el que se practicaba la adivinación *per sortes* (o cleromancia)[5]. De hecho, Cicerón, *Div.* II 85, dice que las suertes de Preneste eran las más famosas (*clarissumarum sortium*); y los demás testimonios literarios suelen presentarnos a Fortuna Primigenia como una diosa eminentemente oracular[6]. Pero no son muchas las inscripciones conservadas de Preneste que atestiguan este aspecto:

1) Los *Fasti Praenestini*, atribuidos al gramático Verrio Flaco, dan la noticia de que el oráculo estaba abierto durante un día de los dos (10 y 11 de abril) que duraba la fiesta principal de la diosa[7]: *[Biduo sacrific]ium maximu[m | fit] Fortunae Prim[i]g(eniae). Vtro eorum die | [eius] oraclum patet, II uiri uitulum i(nmolant)* ("Durante estos dos días se hace el sacrificio máximo a Fortuna Primigenia. En uno de estos dos días, en el que su oráculo está abierto, los duunviros inmolan un ternero").

2) En la inscripción votiva *CIL* XIV 2862 (época imperial) se indica que el dedicante hizo la ofrenda *ex sorte compos factus,* o sea, una vez que vio cumplido su voto conforme al oráculo: *Fortunae | Iouis puero | primigeniae | d(ono) d(edit) | ex sorte compos | factus | Nothus Ruficanae | L(uci) f(iliae) Plotillae* ("A Fortuna, hija primogénita de Júpiter, Noto, esclavo de Ruficana Plotila, hija de Lucio, le hizo esta ofrenda una vez realizado su deseo conforme al oráculo"). Ello quiere decir que el dedicante había formulado un voto a la diosa y que la suerte que se le extrajo

[4] Cf. SPYRIDAKIS 1969, pp. 42-48; CHAMPEAUX 1982-87, I pp. 119-125; KAJANTO 1981, p. 508.
[5] Cf. BOUCHÉ-LECRERCQ 1879-82, IV pp. 145-159 (= 2003, pp. 918-927).
[6] Cf., p. ej., Val. Max. I 3.3; Suet. *Tib.* 63, *Dom.* 15.2; Hist. Aug. *Alex.* 4.6.
[7] *Inscrlt.* XIII 2, 17 (*CIL* I², XI p. 235). Cf. FOWLER 1899, p. 72; CHAMPEAUX 1982-87, pp. 55-61; RÜPKE 1995, pp. 114-123 y 356.

le daba instrucciones para conseguir su deseo. Obsérvese que la fórmula *ex sorte* es muy rara en las inscripciones votivas; hay sólo –que sepamos– dos ejemplos parecidos más: una inscripción de África (*CIL* VIII 10908 = 20431) dedicada a Mercurio Augusto *de sorte*, y una inscripción hispana (Fuerte del Rey, Jaén; segunda mitad del s. I a. C. o principios del I d. C.)[8] dedicada a *Betatun* (divinidad ibérica) *sorte ius(s)u* (hendíadis equivalente a *sortis iussu* "por orden del oráculo").

3) La inscripción sepulcral *CIL* XIV 2989 = *ILS* 6254 (s. I d. C.) está dedicada a un *sortilegus* de Fortuna Primigenia: *Sex(to) Maesio Sex(ti) f(ilio) Rom(ilia tribu) Celso praef(ecto)* | *fabr(um) III, c(enturioni) leg(ionis) IIII Maced(onicae), q(uaestori), aed(ili), II uir(o), flamin(i)* | *diui Aug(usti), sortilego Fortunae Primigeniae...* ("A Sexto Mesio Celso, hijo de Sexto, de la tribu Romilia, prefecto de los obreros tres veces, centurión de la legión cuarta Macedónica, cuestor, edil, duunviro, flamen del divino Augusto, sortílego de Fortuna Primigenia..."). Según el testimonio de Cicerón, *Div.* II 86, era un niño el encargado de remover y extraer las suertes (*Fortunae monitu pueri manu miscentur atque ducuntur*), por lo que hay que suponer que el *sortilegus* era el encargado de leerlas e interpretarlas –dada su imprecisión– a los consultantes; su función sería, pues, análoga a la del προφήτης del oráculo de Delfos y de otros oráculos griegos. Del *cursus honorum* de este *sortilegus* de Preneste se deduce que el cargo era encomendado a personajes notables de la ciudad; más aún: parece que era la culminación del *cursus honorum*. La epigrafía prenestina atestigua otros cargos religiosos: la inscripción honorífica *AE* 1987, 230 (principios del s. III d. C.) está dedicada a un *pontifex Fortunae Primigeniae* perteneciente al orden ecuestre y que fue, como el *sortilegus* en cuestión, duunviro; y *CIL* XIV 3003 (época de Adriano) está dedicada a un *sacerdos Fortunae Primigeniae* que no era de tan alta condición social –parece que era un liberto (era *seuir Augustalis*)[9].

4) En una tablilla de mármol se leen los fragmentos de dos versos –dos hexámetros o un dístico elegíaco– correspondientes, según parece, a una de las respuestas del oráculo (*CLE* 2038, probablemente de la época de Augusto):

[8] CORZO - PASTOR - STYLOW - UNTERMANN 2007, pp. 251-262.
[9] Cf. DEGRASSI 1971, p. 19 nota 27; CHAMPEAUX 1982-87, I p. 71.

[Fa]ta Iouem superant id [---]
[f]ata trahunt urbes s[---].

"Los hados están por encima de Júpiter [...], los hados arrastran ciudades consigo [...]".

Por el tipo de soporte y por el carácter sentencioso de estos versos, que recogen un lugar común[10], puede considerarse –con las reservas oportunas– que se trata de una *sors*[11]. Las *sortes* del oráculo de Preneste a las que Cicerón, *Div.* II 85, se refiere eran tablillas de madera de roble (*sortis... in robore insculptas*), de las que –como es natural– no se nos ha conservado ninguna. La Historia Augusta, *Alex.* 4.6, nos ha transmitido una respuesta dada por el oráculo, mediante una de las *sortes Vergilianae* (Verg. *Aen.* VI 882s.), al emperador Alejandro Severo: *huic sors in templo Praenestinae talis exstitit, cum illi Heliogabalus insidiaretur: "Si qua fata aspera rumpas, tu Marcellus eris"* ("Se le manifestó el siguiente oráculo en el templo de la diosa de Preneste cuando Heliogábalo estaba tendiéndole insidias: *Si de algún modo logras romper tus duros hados, tú serás un Marcelo*"); pero este testimonio es de muy dudosa autenticidad[12]. Sí se nos han conservado suertes de otros oráculos de Italia: varillas y tablillas de bronce, guijarros y discos de plomo. Las *sortes* eran muy imprecisas y, gracias a ello, podían aplicarse –mediante la interpretación del *sortilegus*– a diversas situaciones concretas[13].

III. DIOSA DE LA BUENA SUERTE Y DE LA FECUNDIDAD

Casi todos los demás testimonios epigráficos de Fortuna Primigenia son inscripciones votivas[14], en la mayoría de las cuales no se indica el

[10] Cf., p. ej., Cic. *Div.* II 25: *Quod fore paratum est, id summum exsuperat Iouem* (traducción de un verso griego no identificado); Ov. *Met.* IX 439: *me quoque fata regunt...* (dice Júpiter).

[11] Cf. CHAMPEAUX 1982-87, I pp. 75-77. Sobre el aspecto filológico de las *sortes*, cf. MASSARO 2007, p. 162s.

[12] Cf. DE KISCH 1970, pp. 340-353; CHAMPEAUX 1982-87, I pp. 76-78.

[13] Valga como ejemplo *CIL* I² 2841 (s. III o principios del II a. C., procedente quizá de la ciudad picena de *Fanum Fortunae*), escrita en un guijarro: *Se cedues, perdere nolo; ni ceduas, Fortuna Seruios perit* ("Si vas a ceder, no quiero arruinarte; si no cedieras, [acuérdate de que] Servio [Tulio] pereció por obra de Fortuna"), así como *CIL* I² 2173-2189 = *CLE* 331 (s. I a. C., procedencia desconocida), *sortes* escritas en láminas de bronce y redactadas en hexámetros más o menos regulares (cf. MASSARO 2007, p. 162 nota 171), como el que dice (*CIL* I² 2177): *Est equos perpulcer, sed tu uehi non potes istoc* ("Es un caballo hermosísimo, pero tú no puedes cabalgarlo").

[14] Cf. *CIL* I² 60, 1445-1456, 2531, 3044-3072; *CIL* XIV 2849-2888; *EE* IX 743-756; y el *carmen* votivo editado por GAMBERALE 1990, al que me refiero infra IV.

motivo de la dedicación. Pero sí se indica claramente en la más antigua de ellas: la inscripción arcaica (datable como de la primera mitad del s. III a. C.) *CIL* I^2 60 (= XIV 2863), escrita en el dialecto prenestino[15]; doy la lectura de Wachter 1987, p. 212, e indico, por su interés, las interpunciones:

Orceuia • Numeri
nationu • cratia
Fortuna • Diouo • filea[16]
primo • cenia[17]
5 donom • dedi[18].

"Yo, Orcevia, esposa de Numerio, hice esta ofrenda a Fortuna, hija primogénita de Júpiter, en agradecimiento por un nacimiento".

Fortuna aparece aquí como diosa propiciadora y protectora de los nacimientos, por lo que hay que suponer que es a ella a quien las matronas de la localidad sabina de *Eretum* (en los confines del Lacio) dedicaron la inscripción *CIL* I^2 3047, de época algo más reciente (primera mitad del s. II a. C.) y conservada fragmentariamente: *[--- de]deront Aeret(inae) matro(nae) m(erito)* ("[---] las matronas eretinas hicieron esta ofrenda, como era debido")[19]. De ser así, esta otra inscripción atestigua que, ya desde antiguo, el santuario de Preneste era lugar de peregrinación y que Fortuna Primigenia tenía una función análoga a la de Juno Regina y *Mater Matuta*, a quienes, más o menos en la misma época (principios del s. II a. C.), las matronas de *Pisaurum* dedicaron sendas inscripciones que siguen el mismo esquema que ésta (*CIL* I^2 378: *Iunone reg.* | *matrona* | *Pisaurese* | *dono dedrot*; *CIL* I^2 379: *Matre* | *Matuta* | *dona dedro* | *matrona...)*.

---

[15] Véase el comentario lingüístico de ERNOUT 1957^2, p. 27 nº 34 (también su estudio sobre el latín de Preneste: ERNOUT 1905-06) y el de WACHTER 1987, pp. 212-223.

[16] En el *CIL* se da la lectura *fileia*.

[17] Falso corte de palabras motivado por la etimología. La forma preapofónica *primogenia* (en vez de *primigenia*) aparece en otra inscripción prenestina menos antigua, de finales de la República (*CIL* I^2 3050). Obsérvese también la pervivencia del uso de <c> para /g/ (como en línea 2).

[18] En latín clásico sería: *Orceuia Numeri nationis gratia Fortunae Iouis filiae primigeniae donum dedi*. Pero obsérvese que el sustantivo *natio* está empleado con su significado primero y arcaico de "nacimiento", que acabó conservándose sólo en la lengua rústica para designar el nacimiento de las crías de un animal, i. e. la "camada" (cf. Fest. p. 165, 4 Lindsay: *in pecoribus quoque bonus prouentus feturae bona natio dicitur*). Aquí debe de referirse, dado el contexto, al nacimiento de un hijo de la dedicante de la inscripción.

[19] Cf. DEGRASSI 1971b (= 1969), pp. 129-134.

Ahora bien, el testimonio de estas dos antiguas inscripciones de Preneste no basta, según creo, para afirmar que el propiciar y proteger los nacimientos fuese la función que –junto con la oracular– definiese a Fortuna Primigenia. Prefiero pensar, frente a quienes la han considerado como una divinidad maternal o κουροτρόφος[20], que esta acción benéfica se inscribe dentro de una función más amplia: la de diosa de la buena suerte o –dicho de otro modo– de la fecundidad en sentido amplio (no sólo de la fecundidad femenina), lo que explica que sean muchas las inscripciones dedicadas a ella por corporaciones (*collegia*) profesionales[21], cuyos votos tenían como finalidad, sin duda, que su trabajo diese buenos frutos.

IV. Hija primogénita de Júpiter. El significado de *Primigenia*

Pero volvamos a la inscripción arcaica *CIL* I^2 60 (cit. supra III), cuyos aspectos más interesantes desde el punto de vista de la historia de la religión son:

a) que a Fortuna se la llama "hija de Júpiter" (*Diouo filea*), lo que resulta chocante porque uno de los rasgos característicos de la religión latina es la ausencia de filiaciones divinas[22]; por lo que acaso haya que considerar una temprana influencia griega o grecoetrusca[23] (Píndaro, *Ol.* 12.1s., se refiere a Τύχη como hija de Zeus: παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου); y

b) que el término *primogenia* –forma arcaica correspondiente a *primigenia*– parece no estar empleado aún como epíteto de Fortuna, sino como adjetivo especificativo de *filea* (= *filia*).

La misma indicación se repite en tres inscripciones posteriores de Preneste, en las que, con un arcaísmo que confiere solemnidad a la expresión, se emplea el sustantivo *puer* con valor femenino (como en Livio Andrónico y en Nevio)[24] en vez de *filia* (el término corriente): *Fortunae Iouis*

---

[20] Cf. Champeaux 1982-87, I pp. 40-55; Gallardo 2006, p. 49.

[21] De tratantes de ganado (*Conlegiu(m) mercator(um) pequarior(um)*: *CIL* I^2 1450), de carniceros (*lanieis*: *CIL* I^2 3064), de cambistas (*nummular(i)*: *CIL* I^2 3067), de los cocineros que –según parece– estaban instalados en el atrio del santuario para ofrecer sus servicios de restauración a los peregrinos (*coques atriensis*: *CIL* I^2 1447), de orfebres (*aurific(es)*: *CIL* I^2 3058), de músicos (*[conle]g(ium) fidici[num]*: *CIL* I^2 3063; *tibicines*: *CIL* I^2 3070), etc. Cf. Degrassi 1971, pp. 11-17; Champeaux 1982-87, I p. 82s.

[22] Cf. Dumézil 1952, p. 118; Id. 1956, p. 85.

[23] Cf. Champeaux 1982-87, I p. 119.

[24] Cf. Liv. Andr. *Od.* fr. 12 Blänsdorf: *Sancta puer Saturni regina*; Naev. *Pun.* fr. 22 Blänsdorf: *Prima incedit Cereris Proserpina puer*. Los versos son citados por Prisc., *Gramm. Lat.* Keil II 231,

puero primigeniae (en *CIL* I^2 3051, de finales de la República, y en las de la época imperial *CIL* XIV 2862 –cit. supra II 2– y 2868, en la que se omite *primigeniae* y en la que, de acuerdo con las otras dos y con una de las copias que nos la han transmitido, debe leerse *Fortunae Iouis puero* y no, como hizo Dessau –tanto en *CIL* como en *ILS* 3686– basándose en las demás copias, *Fortunae Ioui puero*)[25]. Según creo, estas inscripciones nos obligan a entender el epíteto *Primigenia* –frentes a las opiniones contrarias a las que me refiero más abajo– como "primogénita" (como ya hizo Jordan, seguido por Wissowa, y, como mucho más tarde, defendieron Campanile y Gamberale)[26] y traducir: "A Fortuna, hija primogénita de Júpiter". Hay que considerar, pues, la denominación sin filiación (*Fortuna Primigenia*), que es la más frecuente, como una simplificación de la denominación completa: *Fortuna Iouis filia* (o *puer*) *primigenia*. A consecuencia de esta simplificación, el adjetivo *primigenia* pasó a determinar directamente a *Fortuna* y se convirtió, pues, en epíteto propiamente dicho. Que ello es así lo demuestran suficientemente, según creo, los siguientes hechos:

a) La interpretación de *primigenia* como "primogénita" es conforme a la etimología de la palabra (se trata de un compuesto en el que se reconocen el numeral ordinal *primus* y la raíz *gen-*, precisamente la de *genus* "nacimiento" y *gigno* "engendrar") y se basa en el contexto: ¿qué otro significado puede tener si va con *filia* o con *puer*? Además, el hecho de que en *CIL* I^2 60 la palabra en cuestión esté escrita con un corte –marcado por una interpunción– entre los dos elementos del compuesto (PRIMO • CENIA) demuestra que era absolutamente transparente para los antiguos prenestinos: se trata de un "falso corte" –sí– pero auténticamente etimológico.

13ss.: *'hic' et 'haec puer' uetustissimi protulisse inueniuntur...* Cf. también Charis., *Gramm. Lat.* Keil I 84, 5s.: *puer et in feminino sexu antiqui dicebant, ut Graeci* ὁ παῖς καὶ ἡ παῖς...

[25] Según WACHTER 1987, p. 220, la forma transmitida *Ioui* podría explicarse como un genitivo con caída de *-s*. Pero, en mi opinión, no es necesaria tal explicación lingüística, que, además, sería difícil de aceptar tratándose de una inscripción que, como ésta, es de la época imperial. Prefiero considerar que se trata, simplemente, de un error de transmisión.

[26] JORDAN 1885, p. 6s.; WISSOWA 1902, p. 209; CAMPANILE 1966, p. 24 y nota 1.; GAMBERALE 1990, pp. 126-130. En el mismo sentido, cf. HILD, *DA* II 2, 1270, s. v. "Fortuna"; PETER, *Lex.* ROSCHER I 2, 1542, 37-40, s. v. "Fortuna"; OTTO, *RE* VII 1, 24, 4ss., s. v. "Fortuna"; ERNOUT - MEILLET, p. 535, s. v. "primus": "*primigenius*, *primogenius*: né le premier"; GRAF, *Brill's New Pauly* 5, 506, traduce *Primigenia* por "First-born".

b) Plutarco, *Fort. Rom.* 10.322, traduce *Primigenia* por πρωτόγονος, adjetivo cuyo significado de "primogénito" es evidente, p. ej., en el epigrama funerario griego KAIBEL 365, 2: μήτηρ πρωτογόνῳ ("la madre a su primogénito").

c) Los glosarios traducen el adjetivo *primigenius* (y *primigenus*, forma poética creada por necesidad métrica) por πρωτόγονος, πρωτογενής, πρωτότοκος y *primogenitus*[27].

d) *Primigenius* (y la forma femenina: *Primigenia*) es un *cognomen* frecuentísimo y perteneciente a uno de los más antiguos e importantes grupos de *cognomina* latinos: el de aquellos cuyo significado originario se refiere al orden de nacimiento de los hijos. El significado originario de *Primigenius* es "primogénito", el mismo que el de otros *cognomina* como *Maximus*, *Primus*, *Primitiuus* o *Princeps*[28].

e) Por último, otra inscripción votiva de Preneste, conocida con posterioridad a las principales discusiones sobre el significado del epíteto (a las que me refiero más abajo)[29]. Se trata de un *carmen* en hexámetros, con el que se dedicó una estatua a la diosa (la inscripción está grabada en un pedestal de mármol) el 10 de abril del año 170 d. C. (como se indica en la parte en prosa: *Dedic(ata)* | *IIII id(us) Apri(les)* | *Claro et* | *Cethego* | *co(n)sulibus)*), precisamente uno de los dos días durante los cuales se celebraba la fiesta principal de Fortuna Primigenia (cf. supra II 1):

Iulius hanc Tro|phimus uouit conpo[s]|que dicauit,
quem n[octu] | somno uinctum cur[is]|que solutum
admo[nu]|it Fortuna, dearum | prima propago.
diua | deam felix felicem | rite receptes,
5 oro, | si dignum uoto so|mnoque putasti. |

"Julio Trófimo hizo voto de erigir esta estatua y, una vez concedido su deseo, la dedicó: Fortuna, la primera diosa nacida, se lo había aconsejado una noche, cuando él se hallaba encadenado por el sueño y libre de preocupaciones. Como diosa benéfica que eres, acepta la benéfica estatua de esta diosa, te lo rue-

[27] Cf. *ThLL* X 1246, 34s. y 1247, 55ss.

[28] Cf. KAJANTO 1965, pp. 73-78 y 290s.; y CAMPANILE 1966, p. 24 y nota 1, quien cita la relación existente entre *Fortuna Primigenia* y el nombre propio *Primigenius* para ejemplificar el paso de ciertos adjetivos a la categoría de *cognomina*.

[29] Editada y comentada por GAMBERALE 1990, pp. 119-137; recogida y comentada también por CUGUSI 2004, p. 141s., y 2007, pp. 29s., 151s. y 179, quien señala que la composición, por lo artificioso y lo arcaizante de su expresión, sigue la moda literaria de su tiempo: la representada por los *poetae nouelli*.

go, si es que me consideraste digno del voto y del sueño [i. e., de hacer este voto y de tener este sueño]".

La expresión *dearum prima propago* es, sin duda, una perífrasis poética equivalente a *Primigenia* y explica, por tanto, su significado: entendiendo *dearum* como genitivo partitivo (en una construcción como *primum omnium*), la perífrasis debe traducirse como "de las diosas, la primera que nació" (de Júpiter, hay que entender). Es decir, que el autor de estos versos entendía *primigenia* como "primogénita"[30]. El sustantivo *propago*, que en la lengua agrícola designa el brote de la vid o de otros árboles, se emplea figuradamente –sobre todo en poesía– con el sentido de "descendencia" (para designar a varios individuos o a uno solo: cf. Lucan. VI 589: ... *Pompei ignaua propago* "el cobarde descendiente de Pompeyo").

A la argumentación que acabo de exponer puede objetarse que el adjetivo *primigenius* no está atestiguado en los autores literarios como designación del hijo primogénito, y que para ello el latín disponía de la expresión *maior* (o *maximus*) *natu*. Pero a tal objeción hay que responder, según creo, que dicha expresión habría sido demasiado poco solemne para referirse a una diosa. Basándose en esa ausencia de testimonios en la literatura, autores como Fowler, Brelich, Dumézil, Champeaux y Wachter[31] consideraron –sin conocer, claro está, el *carmen* votivo que acabo de citar– que el epíteto *Primigenia* significa "primordial", "primitiva", "originaria", "la que está en el origen de las cosas"; Dumézil precisa: "*Primigenia* caractérise cette Fortune particulière comme sans précédent ni parent dans son espèce (l'espèce divine), ou généralement parmi les êtres animés et intelligents, ou peut-être même dans la totalité des êtres"[32], como si el adjetivo *primigenius* implicase ausencia de nacimiento o de creador; lo que, en mi opinión, no está demostrado por ninguno de los pasajes aducidos a favor de tal interpretación: por ejemplo, en la expresión institucional *primigenius sulcus* ("el surco primitivo"), que designaba el surco que se trazaba a la hora de fundar una nueva ciudad para señalar su recinto, nada

[30] En este sentido, véase el comentario *ad loc.* de GAMBERALE 1990, pp. 126-130.

[31] FOWLER 1920; BRELICH 1955, p. 19; DUMÉZIL 1956, p. 77s.; ID. 1979, pp. 311-325; CHAMPEAUX 1975, pp. 909-985; ID. 1982-87, I pp. 27-39; WACHTER 1987, p. 221s.

[32] DUMÉZIL 1979, p. 318.

nos indica que el adjetivo implique, por sí solo, ausencia de nacimiento[33]: dicho surco está en el origen de la ciudad –sí– pero ha sido trazado (creado) por alguien. Según dichos autores, habría que traducir la denominación completa de la diosa, como si de la identificación de una mujer se tratase (*nomen*, filiación y *cognomen*), por "Fortuna Primigenia (i. e. Primordial), hija de Júpiter"; y entonces habría que admitir que en esta denominación se encierra una contradicción o, mejor dicho, un enigma o misterio teológico: Fortuna sería primordial (sin precedentes ni padres) y, al mismo tiempo, hija de Júpiter.

V. La noticia de Cicerón, *Div.* II 85, en contradicción con la epigrafía

Lo que acabo de referir me parece una complejísima interpretación forzada por el deseo de conciliar el testimonio de las inscripciones con la noticia de Cicerón, *Div.* II 85, según la cual Fortuna era representada en Preneste como madre –o, al menos, como nodriza– de Júpiter: *is est hodie locus saeptus religiose propter Iouis pueri*[34], *qui lactens cum Iunone Fortunae in gremio sedens mammam adpetens castissime colitur a matribus* ("Dicho lugar[35] está hoy escrupulosamente vallado cerca del santuario de Júpiter Niño, quien, todavía en edad de mamar, sentado junto con Juno en el regazo de Fortuna y dirigiendo los labios a la teta, es piadosísimamente venerado por las madres")[36]. Según la explicación de Dumézil[37], la contradicción existente entre las inscripciones de Preneste, que llaman a Fortuna "hija de Júpiter", y el testimonio de Cicerón sería, en el fondo, la misma que habría en la propia denominación completa de la diosa si *primigenia* se entiende, no como "primogénita", sino como "primordial" u

[33] Cf. Fest. p. 271, 3s. Lindsay: *primigenius sulcus dicitur, qui in condenda noua urbe tauro et uacca designationis causa imprimitur* ("Se llama 'surco primitivo' el que, en la fundación de un nueva ciudad, se traza con un toro y una vaca para señalar los límites"). Cf. también Cens. 4.5: *qui autem homines aliquos primigenios diuinitus naturaue factos crederent, multi fuerunt* ("y ha habido muchos que han creído que la divinidad o la naturaleza crearon algunos hombres primitivos").

[34] Sc. *aedem*. Cf. Kühner - Stegmann I p. 232.

[35] Donde, según la tradición, se hallaron las *sortes* –salieron de una roca al romperla– y se instaló el santuario de la diosa.

[36] Cf. *comm. ad loc.* de A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo*, Darmstadt 1963 (= *Language and Literatur* VI, 1920, pp. 161-500, y VIII, 1923, pp. 153-474, University of Illinois Studies), pp. 490-493.

[37] Dumézil 1956, pp. 89-98.

"originaria". Se trata –dice Dumézil– de un misterio teológico que halla paralelo en la religión de la antigua India: Fortuna es hija y, al mismo tiempo, madre de Júpiter del mismo modo que, en un himno del Rigveda, se dice que Aditi (la "Antiatadura", la "Independencia") es madre de Daksa (la "Energía Creadora") –como de todos los demás dioses soberanos– y, al mismo tiempo, madre de él: "De Aditi nació Daksa, y de Daksa Aditi". Hay que tener en cuenta que Aditi era, además de una divinidad primordial (madre común de los dioses soberanos), protectora de las madres durante el embarazo, lo que la relacionaría con Fortuna Primigenia tal como aparece en *CIL* I^2 60 y 3047 (cit. supra III).

La explicación propuesta por Dumézil para resolver la contradicción existente entre el testimonio de la epigrafía y la noticia de Cicerón parece mejor –está, al menos, mejor argumentada– que las que se habían propuesto anteriormente y que consistían:

a) en admitir, como Mommsen, la coexistencia de dos cultos de Júpiter –de un *puer* (hijo de Fortuna) y de un *pater* (padre de Fortuna)– y, consiguientemente y como propuso Jordan, de otros tantos cultos de Fortuna: de una Fortuna madre de Júpiter y de una Fortuna hija de Júpiter[38]; o

b) en atribuir las dos concepciones a dos épocas diferentes, suponiendo una evolución del mito: según Wissowa, la concepción de Fortuna como hija de Júpiter es la más antigua y auténtica; de manera que su concepción como madre –o nodriza– de Júpiter sería el resultado de una reinterpretación –de un cambio– del mito[39]. Pero esta teoría del cambio casa mal con el hecho de que –como hemos visto supra IV– a Fortuna se la llama "hija de Júpiter" tanto en la inscripción arcaica *CIL* I^2 60 (s. III a. C.) como en la de finales de la República *CIL* I^2 3051 y en las de la época imperial –y, por tanto, bastante posteriores a Cicerón– *CIL* XIV 2862 y 2868.

Aun así, creo que ni Dumézil ni ningún otro han logrado demostrar que *Primigenia* no signifique "primogénita", porque la propia epigrafía de Preneste es suficientemente clara al respecto: ése es el significado que, como hemos visto, se refleja en las inscripciones desde la época arcaica hasta bien avanzada la época imperial (el *carmen* votivo en el que se llama a Fortuna *dearum prima propago* es del año 170 d. C.). Más aún: hay que prestar atención –mucha más de la que se ha prestado– al sospechoso

[38] MOMMSEN apud DESSAU 1884, p. 454; JORDAN 1885, pp. 3-13.
[39] WISSOWA 1902, p. 209.

hecho de que el supuesto *Iuppiter puer* –el que, junto con Juno, era amamantado por Fortuna en la representación plástica referida por Cicerón– no está atestiguado en el riquísimo *corpus* epigráfico de Preneste[40]. Tampoco son testimonios válidos de la existencia del culto de ese *Iuppiter puer* las estatuillas de terracota halladas en Preneste y que representan una figura femenina amamantando a un niño –a uno solo, no a dos– que nada indica que sea Júpiter[41]; y no veo razones para identificar a *Iuppiter puer* con el *Iuppiter Arkanus* (o *Arcanus*) atestiguado en cuatro inscripciones prenestinas de la época imperial[42] y que, según la etimología, sería la advocación de Júpiter como protector del cofre (*arca*) en el que se guardaban las *sortes* del oráculo de Fortuna Primigenia[43].

Por tanto, creo que es lícito intentar resolver el problema cuestionando la validez de la noticia de Cicerón y partiendo de la base de que se trata de un dato aislado y que no puede imponerse al testimonio de la epigrafía, que sí es seguro tanto por la condición de textos originales que las inscripciones tienen (frente a los textos literarios, que han sufrido las alteraciones propias de la tradición manuscrita) como porque es evidente, según creo haber demostrado, qué dicen –y qué no dicen– las inscripciones de Preneste. Fowler sugirió que la noticia de Cicerón quizá fuese inexacta y se refiriese a una falsa interpretación de representaciones plásticas como las estatuillas que he mencionado y que se han hallado tanto en la propia Preneste como en otras partes del Lacio y en Campania[44]. Pero ello no resuelve el problema porque la noticia se refiere, no sólo a una representación, sino también a un santuario de *Iuppiter puer*. Podría también suponerse que Cicerón, por una confusión, atribuyese a Preneste el culto de otra ciudad no muy lejana: el paralelo más cercano del supuesto *Iuppiter puer* de Preneste es el *puer Iuppiter* llamado *Anxurus*, que recibía culto en *Anxur - Tarracina* (al sur del Lacio) junto con una *Iuno uirgo* (a la que había sido asimilada la diosa Feronia); pero, a juzgar por el testimonio de

[40] Hay que descartar como testimonio la inscripción votiva *CIL* XIV 2868: si se aceptase la lectura dada por Dessau, *Fortunae Ioui puero*, y si se considerase que se trata de un asíndeton en vez de *Fortunae et Ioui puero*, podría entenderse como una dedicación a *Fortuna* y a *Iuppiter puer*; pero, como he indicado supra IV, nota 25, hay que leer *Fortunae Iouis puero*.

[41] Cf. CHAMPEAUX 1982-87, I pp. 41-55 y lámina V.

[42] *CIL* XIV 2937; 2852 (*CLE* 249, 17); 2972; *AE* 1998, 286. Cf. WISSOVA 1902, p. 210; THULIN, *RE* X 1, 1140, 57ss.; CHAMPEAUX 1982-87, I pp. 22, 73.

[43] Cf. Cic. *Div.* II 86: *[...] arcam esse factam, eoque conditas sortis [...].*

[44] FOWLER 1899, pp. 168 y 225s.; ID. 1920, p. 67.

Servio y por la iconografía, no era un niño en edad de mamar, sino un muchacho aún imberbe[45].

Por mi parte, creo que la noticia de Cicerón quizá deba cuestionarse considerando, incluso, la posibilidad de que sea una interpolación. Se trata de un pasaje que levantó sospechas incluso antes de que se plantease el principal problema relativo al culto de Fortuna Primigenia (no se había visto aún que dicho pasaje estaba en contradicción con lo que las inscripciones prenestinas dicen): Giese, en su edición[46], consideró que era una interpolación porque lo veía ajeno al *usus scribendi* de Cicerón: no le parecía propia de él la acumulación asindética de hasta tres participios (*lactens... sedens... adpetens*) ni tampoco el lugar escogido, "praeter exspectationem", para la inserción de la noticia; y Thoresen, siguiendo a Giese y ajeno también aún a la principal discusión sobre el culto, lo puso entre corchetes en su edición[47]. De hecho, resulta ser una digresión que interrumpe la narración de cuál fue –según la tradición– el origen del oráculo de Preneste, rompiendo la construcción sintáctica de la narración en estilo indirecto[48], introduciendo un dato que nada tiene que ver con el tema en cuestión, y sin aportar nada al propósito del capítulo en el que se inserta: refutar la creencia en una práctica adivinatoria como la cleromancia. Al autor de esta adición posterior es a quien habría, entonces, que imputar una confusión como la que he supuesto o de otro tipo.

VI. CONCLUSIÓN

De los dos principales problemas que el culto de Fortuna Primigenia ha planteado: a) el significado de *Primigenia* y b) la contradicción existente entre la noticia de Cicerón y el testimonio de la epigrafía, el primero

---

[45] Cf. Serv. *Aen.* VII 799: *circa hunc tractum Campaniae colebatur puer Iuppiter, qui Anxyrus dicebatur, quasi* ἄνευ ξυροῦ, *id est sine nouacula, quia barbam numquam rasisset, et Iuno uirgo, quae Feronia dicebatur*. Véase al respecto PEDRIZET, *DA* III 1, 709, s. v. "Jupiter"; AUST, *Lex.* ROSCHER II 1, 640, 1-51, s. v. "Iuppiter"; THULIN, *RE* X 1, 1141, 16-26., s. v. "Iuppiter"; AUST, *RE* I 2, 2653, 3-28, s. v. "Anxurus"; WISSOWA 1902, pp. 108s., 232; CHAMPEAUX 1982-87, I pp. 111-113.

[46] A. O. L. GIESE, *M. T. Ciceronis de divinatione libri duo...*, Leipzig 1829, p. 303s. (*comm. ad loc.*).

[47] V. THORESEN, *M. Tullii Ciceronis de divinatione libri*, Copenhague 1894.

[48] *[...] itaque perfracto saxo sortis erupisse in robore insculptas priscarum litterarum notis. is est hodie locus [...] a matribus. eodemque tempore in eo loco, ubi Fortunae nunc sit aedes, mel ex olea fluxisse dicunt, haruspicesque dixisse summa nobilitate illas sortis futuras, eorumque iussu ex illa olea arcam esse factam, eoque conditas sortis, quae hodie Fortunae monitu tollluntur. quid igitur in his potest esse certi, quae Fortunae monitu pueri manu miscentur atque ducuntur? [...].*

creo que debe darse ya por resuelto si se tiene en cuenta que de la lectura de las inscripciones de Preneste se deduce que *Primigenia* significa "primogénita": Fortuna era considerada en Preneste, según dice la denominación completa de la diosa (*Fortuna Iouis filia* –o *puer– primigenia*), como la "hija primogénita de Júpiter". El segundo problema puede resolverse si se niega a la noticia de Cicerón la validez que hasta ahora se le ha dado –si, al menos, deja de ser considerada como fundamental para nuestro conocimiento del culto de Fortuna Primigenia– porque es un dato aislado frente al abundante y firme testimonio de la propia epigrafía de Preneste y porque quizá sea una interpolación.

BIBLIOGRAFÍA

AE = *L'Année épigraphique*, París.

BOUCHÉ-LECRERCQ, A. (1879-82). *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. París (= Grenoble 2003).

BRELICH, A. (1955). "Roma e Praeneste. Una polemica religiosa nell'Italia antica", *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, pp. 9-47.

CAMPANILE, E. (1966). "Su alcuni caratteri arcaici dell'onomastica latina", *AION, Sezione linguistica*, 7, pp. 21-40.

CHAMPEAUX, J. (1975). "*Primigenius*, ou de l'Originaire", *Latomus* 34, pp. 909-985.

— (1982-87). *Fortuna: recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César, I. Fortuna dans la religion archaïque*, Roma 1982, *II. Les transformations de Fortuna sous la République*, Roma 1987.

CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*, Berlín 1863ss.

CLE = *Carmina Latina epigraphica*, *Anthologia Latina* II 1-2, ed. F. BÜCHELER, Leipzig 1895-97 (= Stuttgart 1982); II 3: *Supplementum*, ed. E. LOMMATZSCH, Leipzig 1926 (= Stuttgart 1982).

CORZO, S. - PASTOR, M. - STYLOW, A. U. - UNTERMANN, J. (2007). "*Betatun*, la primera divinidad ibérica identificada", *Palaeohispanica* 7, pp. 251-262.

CUGUSI, P. (2004). "*Carmina Latina epigraphica* e novellismo", *Materiali e discussioni per l'analisi deis testi classici* 53, pp. 125-172.

— (2007). *Per un nuovo corpus dei* carmina Latina epigraphica. *Materiali e discussioni*. Roma.

DA = *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, eds. G. DAREMBERG - E. SAGLIO - E. POTTIER, París 1877-1919.

DE = *Dizionario epigrafico di antichità romane di* E. DE RUGGIERO, Roma 1886ss.

DE KISCH, Y. (1970). "Les *sortes Vergilianae* dans l'Histoire Auguste", *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome* 82, pp. 321-362.

DEGRASSI, A. (1971). "Epigraphica IV", *Scritti vari di Antichità IV*, Trieste, pp. 1-38 (= *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, ser. VIII, vol. XIV, 1969, pp. 111-141).

— (1971b). "Aeretinae matronae", *Scritti vari di Antichità IV*, Trieste, pp. 129-134 (= *Hommages á Marcel Renard*, II, Bruselas 1969, pp. 173-177).

DESSAU, H. (1884). "Archaische Bronce-Inschrift aus Palestrina", *Hermes* 19, pp. 453-455.

DUMÉZIL, G. (1952). *Les dieux des Indo-européens*. París.

— (1956). *Déesses latines et mythes védiques*, Coll. Latomus XXV, Bruselas, pp. 71-98.

— (1979). "Hercules Primigenius", *Mariages indo-européens, suivi de quinze Questions Romaines*, París, pp. 311-325.

EE = *Ephemeris epigraphica. Corporis inscriptionum Latinarum Supplementum*, Roma - Berlín 1872-1913.

ERNOUT, A. (1905-06). "Le parler de Préneste d'après les inscriptions", *MSL* 13, pp. 293-349.

— (1957[2]). *Recueil de textes latins archaïques*. París.

ERNOUT - MEILLET = A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París 1985 (= 1959[4] con adiciones y nuevas correcciones de J. ANDRÉ).

FOWLER, W. W. (1899). *The Roman Festivals of the period of the Republic. An introduction to the study of the religion of the Romans*. Londres.

— (1920). "Fortuna Primigenia", *Roman essays and interpretations*, Oxford, pp. 64-70.

GALLARDO LÓPEZ, Mª D. (2006). "La Fortuna de los romanos", *La cultura latina en la Cueva Negra (Antigüedad y Cristianismo 20),* eds. A. González Blanco - G. Matilla, Murcia, pp. 47-64.

GAMBERALE, L. (1990). "*Dearum prima propago.* Un carme inedito alla *Fortuna Primigenia*", *Dicti studiosus. Scritti di filologia offerti a Sc. Mariotti dai suoi allievi*, Urbino, pp. 119-137.

IC = *Inscriptiones Creticae*, ed. M. GUARDUCCI, Roma 1935-50.

ID = *Inscriptions de Délos*, París 1926-72.

ILS = *Inscriptiones Latinae selectae*, ed. H. DESSAU, Berlín 1892-1916.

InscrIt. XIII 2 = *Inscriptiones Italiae, vol. XIII, 2, Fasti et elogia*, curavit A. DEGRASSI, Roma 1963.

JORDAN, H. (1885). *Symbolae ad historiam religionum Italicarum alterae*. Königsberg.

KAIBEL = *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, ed. G. KAIBEL, Berlín 1878 (= Hildesheim 2001).

KAJANTO, I. (1965). *The Latin cognomina*. Helsinki.

— (1981). "Fortuna", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.17.1, Berlín - Nueva York, pp. 502-558.

KÜHNER - STEGMANN = R. KÜHNER - C. STEGMANN, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. II: Satzlehre*, 2 vols., Darmstadt 1988 (= 1914^2).

Lex. ROSCHER = *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, ed. W. H. ROSCHER, Hildesheim 1993 (= Leipzig 1884-1937).

MASSARO, M. (2007). "Metri e ritmi nella epigrafia latina di età repubblicana", *Die metrischen Inschriften der römischen Republik*, ed. P. Kruschwitz, Berlín, pp. 121-167.

RE = *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, eds. A. PAULY - G. WISSOWA, Stuttgart 1894ss.

RÜPKE, J. (1995). *Kalender und Öffentlichkeit*. Berlín - Nueva York.

SPYRIDAKIS, S. (1969). "The Itanian Cult of Tyche Protogeneia", *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 18, pp. 42-48.

ThLL = *Thesaurus linguae Latinae*, Leipzig 1900ss.

WACHTER, R. (1987). *Altlateinische Inschriften. Sprachliche und epigraphische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v. Chr.* Berna.

WISSOWA, G. (1902). *Religion und Kultus der Römer*. Múnich.

CONSIDERACIONES SOBRE LA TRADUCCIÓN DE LOS EPISTOLARIOS GRIEGOS MEDIEVALES: REVISIÓN CRÍTICA Y DESAFÍOS

ÓSCAR PRIETO DOMÍNGUEZ
Universidad de Valladolid
praxo@yahoo.es

Recepción: 10/05/2010
Aceptación: 21/09/2010

Resumen:
Este artículo aborda la problemática existente a la hora de traducir los epistolarios griegos de época medieval a las lenguas modernas. Se repasan las exiguas traducciones realizadas hasta la fecha y el contexto en el que se llevaron a cabo. Por último, se ejemplifica con un caso concreto algunas de las dificultades que encierran estos textos.
Palabras clave: Epistolografía, literatura medieval, escritores mesobizantinos.

Considerations on the translation of medieval greek epistle collections: critical review and challenges

Abstract:
The present article approaches the existing problems in the translation of Medieval Greek epistle collections into modern languages. We review the meager translations that have so far appeared, and the contexts in which they were made. Finally, we exemplify some of the difficulties of these texts by examining one representative case.
Keywords: Epistolography, Medieval Literature, Middle Byzantine writers.

De acuerdo con el elenco trazado por M. Grünbart en su catálogo *Epistularum Byzantinarum Initia* (Hildesheim 2001), hasta nosotros han llegado unas 16.000 epístolas en griego de al menos 250 autores distintos de época medieval. A pesar de ser una fuente inestimable de conocimiento para la vida cultural, política o religiosa del momento, han pasado desapercibidas para muchos investigadores, principalmente por la falta de traducciones. Lo cierto es que la traducción de epistolarios medievales (es decir, posteriores al siglo VI) en lengua griega es todavía hoy una asignatura pendiente para la comunidad científica internacional.

La traducción pionera al francés que realizó en el año 1939 G. Kolias de la correspondencia del diplomático del s. X León Querosfactes no tuvo continuidad[1]. Habrá que esperar hasta la década de los 70, cuando la escuela francesa llevó a cabo la traducción de las cartas de Jorge y Demetrio

[1] KOLIAS, G., *Léon Choerosphactès, magistre, proconsul et patrice; biographie - correspondance (texte et traduction),* Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie 31, Atenas 1939.

Tornices (influyentes hermanos en la Constantinopla del s. XII), y de las de Teodoro Dafnopates (escritor del s. X)[2].

En esa misma década se realizaron en Dumbarton Oaks, el gran centro americano de estudios bizantinos, las ediciones traducidas de los únicos epistolarios de patriarcas que poseemos hoy en día vertidos a alguna lengua moderna: los de Nicolás I místico (patriarca entre 901-907 y 912-925) y Atanasio I (también patriarca de Constantinopla entre 1289 y 1309)[3]. Dentro de su colección *Dumbarton Oaks Texts* también vio la luz la traducción al inglés de las epístolas del emperador Manuel II Paleologo (1350-1425)[4].

Estas tres traducciones se insertaban en el marco de un nuevo proyecto editorial llamado *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* (CFHB) que surgió en 1967 con el objetivo de poner a disposición de la comunidad científica ediciones fiables de los principales autores griegos tardoantiguos y medievales. En el *13th International Congress of Byzantine Studies* celebrado en Oxford en 1966 se tomó la decisión de aunar y ampliar los grandes *corpora* historiográficos que hasta la fecha existían: el del Louvre (iniciado en el s. XVII) y el de Bonn (que se retrotraía al s. XIX). El nuevo espíritu de esta colección quiso ensanchar las fronteras tradicionales de la historiografía y dio cabida a otros textos como los epistolarios, aunque no todos vienen acompañados de una versión al inglés o alemán.

En la década siguiente, Dumbarton Oaks continuó con esta labor traductora contribuyendo a la difusión de las cartas del importante teólogo del s. XIV Gregorio Acindino y de aquellas del metropolita de Sinada León, contemporáneo del emperador Constantino VII Porfirogeneto[5].

---

[2] DARROUZES, J., *Georges et Dèmetrios Tornikès letters et discurs. Introduction, texte, analyses, traduction,* París 1970.

WESTERINK, L. G. (ed. y trad.), *Theodore Daphnopatès. Correspondance*, París 1978.

[3] JENKINS, R.J.H. & WESTERINK, L.G., *Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters. Greek Text and English Translation,* Washington D.C. 1973.

TALBOT, A. M., *The correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: letters to the Emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials / an edition, translation, and commentary*, Washington D. C. 1975.

[4] DENNIS, G. T., *The Letters of Manuel II Paleologus: Text, Translation and Notes,* Washington D.C. 1977.

[5] HERO, A., *Letters* of *Gregory Akindynos*, Washington D.C. 1983.

VINSON, M. P., *The Correspondence of Leo, Metropolita of Synada and Syncellus. Greek Text, Translation and Commentary*, Washington, D.C. 1985.

La colección del CFHB incluye distintas series que conllevan la traducción a otras lenguas modernas. Junto a la serie *Washingtonensis* que acabamos de ver, la *Thessalonicensis* recogía en los ochenta la traducción al francés de algunas obras medievales, como es el caso de la colección de cartas del arzobispo de Ocrida Teofilacto (ca. 1050-ca. 1108)[6]. Sin embargo, las traducciones al francés de epístolas bizantinas no son demasiado frecuentes y suelen limitarse a la colección "Sagesses chrétiennes", como ocurre con las misivas del teólogo Máximo el Confesor (580-662)[7], si bien normalmente se centra en los epistológrafos cristianos tardoantiguos.

Los años noventa también vieron aparecer las traducciones al inglés de los epistolarios del metropolita de Eucaita Juan Mauropous (s. XI) y del diácono Ignacio (s. IX)[8]. Desde entonces los volúmenes del CFHB no han vuelto a publicar colecciones de cartas. Sería deseable que las ediciones actualmente en preparación de las misivas de Eustacio de Salónica y Teodoro de Cízico, a cargo de F. Kolovou y M. Tziatzi-Papagianni respectivamente, incluyera una traducción[9].

Al margen de este gran proyecto, han ido apareciendo algunas traducciones de forma paralela en pequeñas editoriales. Así, por ejemplo, para la *Hellenic College Press*, A. C. Hero ha vertido al inglés la correspondencia de dos importantes figuras griegas del s. XIV: la emperatriz Irene Paleologina y el metropolita de Filadelfia Teolepto[10]. Franz Tinnefeld ha trabajado durante más de veinte en la traducción al alemán de las epístolas de

---

[6] GAUTIER, P., *Theophylacte d'Achrida / Lettres; introduction, texte, traduction et notes*, Salónica 1980-1986.

[7] PONSOYE, E., *Maxime le Confesseur. Letters*, París 1998.

[8] KARPOZILOS, A., *The letters of Ioannes Mauropous metropolitan of Euchaita / greek text, translation and commentary*, Salónica 1990.

MANGO, C., *The Correspondence of Ignatios the Deacon. Greek Text, Translation and Commentary*, Washington D.C. 1997.

[9] Algo que no es preceptivo en el CFHB, como atestiguan las ediciones de las epístolas del hegúmeno Teodoro Estudita (759-826) y de aquellas del metropolita de Atenas Miguel Coniates (ca. 1140-1220):

FATOUROS, G., *Epistulae / Theodori Studiate*, 2 vols., Berlín 1991-1992.

KOLOVOU, F., *Michaelis Choniatae epistulae*, Berlín 2001.

[10] HERO, A. C. (ed and English trans.), *A Women's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Irene Eulogia Choumaina Palaiologina*, Brookline MA 1986.

HERO, A. C., *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia, greek text, translation, and commentary*, Brookline MA 1994.

Demetrio Cidones (1324-ca. 1398), uno de los políticos más relevantes en la corte paleóloga[11].

La pasada década de los años 90 fue especialmente fructífera en lo que se refiere a la aparición de epistolarios bizantinos en traducción a alguna lengua moderna, principalmente inglés y francés. Aunque en la primera década del s. XXI este impulso parece haberse frenado, hace dos años se retomó por medio de una nueva traducción de las epístolas de León Querosfactes, esta vez al italiano[12].

Los desafíos que presenta la traducción de estas colecciones de textos han incidido en el abandono de su estudio por parte de los investigadores. Sin duda, al hablar de la historia de la disciplina se han hecho patentes algunos de los motivos que explican el olvido de los epistolarios griegos medievales. Ahora bien, las razones que hemos dado hasta ahora no han condicionado por sí mismas la traducción. Las causas principales residen en el propio texto, cuya oscuridad y gran complejidad expresiva disuade al lector moderno. Su dificultad no viene dada sólo por la expresión amanerada y voluntariamente artificial con la que estos escritores emplean el griego clásico, sino también por la abundancia de referencias extratextuales que hemos de reconstruir. El texto de cualquier carta presupone que el destinatario (su primer lector) comparte una esfera vital común al autor que le permite entender cualquier mención, por velada que fuera, a las circunstancias políticas o sociales del momento. En nuestro caso, pues, debemos de realizar siempre una investigación previa que nos ponga en situación de entender el texto epistolar.

Tomaremos un ejemplo que nos sirva para evidenciar los problemas de contextualización e interpretación que presentan estas cartas y explica la ausencia de traducciones: el epistolario de Focio. Pieza angular del enciclopedismo medieval y el renacimiento macedonio, este patriarca de Constantinopla (858-867 y 878-886) preside la vida cultural del s. IX y a él debemos muchas de las noticias sobre obras y autores clásicos que no han llegado hasta nosotros por ningún otro medio. Sin embargo, la extrema complejidad de la lengua griega de la que hace gala en sus escritos ha

[11] TINNEFELD, F., *Demetrios Kydones, Briefe*, (Bibliothek der griechischen Literatur), 4 vols., Stuttgart 1981-2003.

[12] STRANO, G., *Leone Choirosphaktes, Corrispondenza. Introduzione, testo critico, traduzione e note di commento*, Catania 2008.

disuadido a los investigadores de intentar hasta la fecha la traducción al castellano de cualquiera de sus obras. A ello se suma la falta de una tradición española en estudios bizantinos. Los tratados teológicos (*Contra los maniqueos, Sobre el origen del Espíritu Santo*, etc.) tienen un público objetivo cada día más pequeño, pero no así sus obras principales: el *Léxico*, la *Biblioteca* o su epistolario, que no ha conocido traducción a ninguna lengua moderna.

A pesar de la gran trascendencia que ha tenido el ministerio patriarcal de Focio (por todos es conocido que él fue el responsable de acuñar las bases teológicas del *filioque*, cisma que todavía hoy separa a las Iglesias en dos grandes bloques: ortodoxos y católicos) y a pesar del papel protagonista que desempeñó en la constitución histórica de la dinastía macedonia y el apogeo del Imperio Bizantino, ninguna de sus obras se ha traducido al castellano todavía hoy. En lo que a sus cartas se refiere, por oposición a la *Biblioteca*, de la que existen versiones en inglés, francés, italiano, griego, etc. su colección de epístolas no ha conocido ninguna traducción. Es cierto, que en la década de los 70, cuando en Dumbarton Oaks se llevaron a cabo las traducciones de los epistolarios de los patriarcas Nicolás I y Atanasio I, todavía no existía una moderna edición del texto. Ésta se la debemos a Laourdas y Westerink, quienes entre los años 1983-1987 realizaron una cuidadosa edición para la editorial Teubner junto con la colección de cuestiones teológicas dedicadas a Anfíloco, el metropolita de Cízico, en cuyo honor reciben el nombre de *Anfiloquia*[13].

A la tardanza en poder contar con un texto fiable (ya que la dificilísima tradición manuscrita hacía imposible acometer una edición acompañada de traducción como había ocurrido en el caso de las cartas de los patriarcas Nicolás y Atanasio) se sumaba la gran cantidad de texto: 299 epístolas que abarcan tres volúmenes completos de la colección de textos clásicos de Teubner.

El único intento por verter a una lengua moderna las epístolas de Focio corresponde a D. Stratoudaki White, que en el año 1981 emprendió la traducción al inglés de 52 cartas[14]. Va precedida por una breve y ya para

[13] LAOURDAS, B. y WESTERINK, L. G., *Photii patriarchae constantinopolitani Epistulae et Amphilochia,* 6 vols., Leipzig 1983-1987.

[14] STRATOUDAKI WHITE, D., *Patriarch Photios of Constantinople: His Life, Scholarly Contribution and Correspondence Together with a Translation of 52 of his Letters*, Massachusetts 1981.

su época desfasada introducción sobre la figura de Focio. Debido a que todavía no había aparecido la edición definitiva de Laourdas y Westerink, la autora sigue las ediciones de Montague (s. XVII), y las de Valettas y Migne (ambas de mediados del s. XIX). Ahora bien, ni siquiera propone enmendación alguna a los pasajes más ininteligibles. Aunque su punto de partida estaba muy claro y su objetivo era muy loable, sus esfuerzos se vieron irremediablemente abocados al fracaso. Evidentemente, una colección epistolar compuesta por una serie de misivas escogidas por su autor y voluntariamente recolocadas para que tomen un nuevo significado de acuerdo con su contexto, no es precisamente un documento histórico inocente en el que el investigador moderno pueda confiar. Precisamente por eso, traducir una selección aleatoria que no responde a un planteamiento establecido no lleva a nada. Además, la lectura de las traducciones de Stratoudaki White (quien no considera necesario precisar los motivos que le llevan a elegir una u otra carta, más allá de por sus gustos personales hacia el tema tratado) transmite al lector actual la imagen descafeinada de un hombre de Iglesia, retórico, acomodado e insípido, que pasaba el tiempo envuelto junto con sus corresponsales en infructíferas discusiones bizantinas de una relevancia nimia. Nada más lejos de la realidad.

Con todo, la empresa de Stratoudaki White ha sido hasta el momento la más ambiciosa, ya que ha sido la única que ha intentado ofrecer una imagen del conjunto que integra el epistolario.

En buena medida auspiciada por la práctica de limitar la investigación a una sola epístola, en los últimos años han aparecido algunas traducciones puntuales de determinadas cartas. La que más éxito ha tenido ha sido la extensa ep. 1, dirigida al jan búlgaro Boris-Miguel en el año 865. Despachada poco después de la conversión oficial del soberano al cristianismo, constituye un buen resumen de la situación que afrontaba Constantinopla a mediados del s. IX. La primera parte está dedicada a cuestiones teológicas y eclesiásticas: se pasa revista a los 7 concilios ecuménicos y se ataca con dureza las distintas herejías del cristianismo, con especial énfasis contra el iconoclasmo (recién superado) y la nueva doctrina romana sobre la procedencia del Espíritu Santo. La segunda parte recoge de manera enciclopédica los consejos existentes para un gobernador cristiano, principalmente morales y políticos. El gran interés que esta epístola ha despertado entre los investigadores modernos ha hecho que de ella existan

traducciones al inglés[15], y más recientemente también al italiano[16] y al griego moderno[17].

Por último, hay que citar la existencia de la traducción de la epístola 98 en un artículo. En el año 2004 V. Leserri tradujo al italiano esta carta destinada al emperador Basilio I por Focio buscando que se suavizaran las difíciles condiciones de su exilio y encarcelamiento[18]. Ahora bien, se trata una vez más de un trabajo aislado y puntual, por lo que la labor de traducir las epístolas de Focio sigue pendiente.

Para ilustrar las múltiples dificultades a las que se enfrenta el traductor de este tipo de textos recurriremos a una carta concreta de este patriarca: la ep. 249 que hacia el año 873 dirigió al emperador Basilio[19]:

Ep. 249: Τῷ φιλοχρίστῳ καὶ μεγάλῳ βασιλεῖ Βασιλείῳ ἀρξαμένῳ γράφειν καὶ ἀποριῶν τινων ἐπιζητήσαντι λύσεις

Ἡ καλή σου περὶ τὰ οὕτω σοφὰ καὶ θεῖα μαθήματα φιλοπονία καὶ σπουδὴ οὐκ ἐμὲ μόνον πρὸς ἐπιστροφὴν αὐτῆς διανίστησιν, ἀλλὰ καὶ παντί γε, οἶμαι, ὅτῳ μὴ πάνυ τῶν καλῶν ἕτερος ἔρως τὸ φίλτρον ἐκλύων ἀντεπέστησεν τὸ ἀνέραστον θειάζειν τε καὶ κινεῖν, ἐπαίνου ἀξία καθίσταται, μάλιστά γε ὅτι καὶ τοσαύτας φροντίδας ἐγκεχειρισμένος οὐκ ἐνδίδως οἷς καθ' ἑκάστην προνοούμενος ἐπαγρυπνεῖς οὐδὲ πρὸς τὴν τῶν πόνων ἄνεσιν καὶ ψυχαγωγίαν ἀφορᾷς, ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἐκεῖνα τοὺς λογισμοὺς εἰς τὸ δραστήριόν τε καὶ τὸ τῇ πατρίδι συνοῖσον ἀναστρέφεις καὶ τῶν οὕτω θαυμαστῶν καὶ φιλοσόφων θεωρημάτων τὸ βάθος διερευνώμενος οὐκ ἀνίεις, ἕως ἂν ὡς οἷόν τέ ἐστιν εἰς αὐτὴν τῆς ἀληθείας ἀναδραμεῖν σοι περιγένοιτο τὴν κορυφήν. καὶ μακαρίζω τοὺς ὁρῶντας ἐπὶ σοὶ ταῦτα καὶ ἀκούοντας, καὶ τότε λαμβάνω συναίσθησιν τῆς τῶν ἐχθρῶν ἐπηρείας, καὶ οἵου με καλοῦ καὶ ἡδίστου θεάματος ὁ φθόνος ἐστέρησεν, ἐν πολιτείᾳ ὁρᾶν φιλοσοφίαν χορεύουσαν, καὶ τότε τὴν ἡμετέραν καὶ ἧς ὁ καρπὸς τὰ οὐράνια. ἡμεῖς μὲν οὖν κατὰ τοὺς Αἰγιέας οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι· εἰς ταύτην γὰρ τὰ ἡμέτερα τὴν λῆξιν, οὐκ οἶδα τὸ φύλλον, οὐκ οἶδα τὸ ὄστρακον, οὐκ οἶδα ἡ τῷ καδίσκῳ διὰ τοῦ κημοῦ καθιεμένη ψῆφος, οὐκ

[15] STRATOUDAKI WHITE, D. y BERRIGAN, J. R., *The Patriarch and the Prince. The Letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria,* Massachusetts 1982.

[16] LESERRI, V., "L'epistola del Patriarca Fozio a Boris Michele di Bulgaria: l'educazione di un principe", *Augustinianum* 44, 2004, pp. 155-234.

[17] PLEXIDAS, I., *Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως / Ο Ηγεμών*, Salónica 2007.

[18] LESERRI, V., "Un'Epistola del patriarca Fozio all'imperatore Basilio", *Augustinianum* 44, 2004, pp. 461-469.

[19] El texto corresponde a la edición de LAOURDAS, B. y WESTERINK, L. G., *Photii patriarchae constantinopolitani Epistulae et Amphilochia,* Leipzig 1983-1987, vol. 2, pp. 183-184.

οἶδα εἴ τι ἄλλο—τὸ γὰρ Πυθόχρηστον λόγιον ἄλλως τε χαιρέτω καὶ ὅτι οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, πλὴν ὅτι παραπλήσιόν τι τῶν εἰρημένων, ὡς καὶ αὐτὸς ἂν φαίης—εἰς τὰ νῦν παρόντα τὸν ἡμέτερον βίον περιέστησεν.

Por motivos de espacio limitaremos nuestro análisis a las primeras 20 líneas. Según reza la *intitulatio* de la carta, el patriarca se vio en la obligación de responder a una serie de dudas doctrinales del emperador que nosotros desconocemos por completo. Fueran cuales fueran, Focio se deleita en hablarle en esta carta sobre la ininteligibilidad de Dios: ni Moisés (Ex 16) ni Elías (2Reg 2, 11) ni los profetas pudieron entender la naturaleza divina.

Sin embargo, esta epístola, lejos de parecerse a un tratado teológico, constituye toda una herramienta política. En esta época Focio todavía estaba en el destierro que el propio Basilio le había decretado, de ahí que aproveche su correspondencia para ganarse su aprecio, en lugar de para educar su alma. De esta forma, Focio adula a Basilio por el interés que demuestra hacia temas filosófico-teológicos, lo que sin duda beneficia al Imperio. Ahora bien, lamenta que la envidia le haya privado de la felicidad de asistir al espectáculo de la filosofía[20] danzando por territorio bizantino, y le recuerda su difícil situación en el exilio al disculparse por su tardanza en responderle debido a su enfermedad.

Desde el inicio mismo de la carta, Focio lleva al terreno personal el interés de Basilio por la filosofía y focaliza en él su discurso: Ἡ καλή σου περὶ τὰ οὕτω σοφὰ καὶ θεῖα μαθήματα φιλοπονία καὶ σπουδὴ οὐκ ἐμὲ μόνον πρὸς ἐπιστροφὴν αὐτῆς διανίστησιν. La iniciativa imperial, que es digna de alabanza (ἐπαίνου ἀξία), debería ser beneficiosa para todos, ya que la formación religiosa del soberano redunda en un mejor gobierno.

En las primeras líneas, Focio insiste de manera grandilocuente en los aspectos positivos que para los ciudadanos tendrá el estudio de temas teológicos por parte de Basilio, y a fin de ganarse el favor del emperador le refuerza en esta nueva actitud que le ha permitido alcanzar la verdad: καὶ ψυχαγωγίαν ἀφορᾷς, ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἐκεῖνα τοὺς λογισμοὺς εἰς τὸ δραστήριόν τε καὶ τὸ τῇ πατρίδι συνοῖσον ἀναστρέφεις καὶ τῶν οὕτω θαυμαστῶν καὶ φιλοσόφων θεωρημάτων τὸ βάθος διερευνώμενος οὐκ

[20] Nótese que Focio utiliza el vocablo *filosofía* como sinónimo de *teología*.

ἀνίεις, ἕως ἂν ὡς οἷόν τέ ἐστιν εἰς αὐτὴν τῆς ἀληθείας ἀναδραμεῖν σοι περιγένοιτο τὴν κορυφήν.

Sin embargo, acostumbrado a hablar con absoluta libertad durante su anterior patriarcado, Focio no pierde la oportunidad que le brinda el propio emperador para afear su conducta, ya que en ocasiones anteriores se había puesto en contacto con él infructuosamente para suplicar una dulcificación de las duras condiciones de su encarcelamiento. Este es el motivo por el que reprocha a Basilio que esta nueva dedicación absorba por completo su tiempo haciendo que se olvide de quienes –como Focio– todavía esperan una respuesta a sus peticiones: μάλιστά γε ὅτι καὶ τοσαύτας φροντίδας ἐγκεχειρισμένος οὐκ ἐνδίδως οἷς καθ' ἑκάστην προνοούμενος ἐπαγρυ-πνεῖς οὐδὲ πρὸς τὴν τῶν πόνων ἄνεσιν.

Después de haberle recordado por medio de esta alusión que todavía no ha mejorado la situación de su destierro, Focio se congratula de los cambios en el trono imperial (μακαρίζω τοὺς ὁρῶντας ἐπὶ σοὶ ταῦτα καὶ ἀκούοντας) y se duele por su situación, presentándose como una víctima de la envidia de sus enemigos: οἴου με καλοῦ καὶ ἡδίστου θεάματος ὁ φθόνος ἐστέρησεν, ἐν πολιτείᾳ ὁρᾶν φιλοσοφίαν χορεύουσαν, καὶ τότε τὴν ἡμετέραν καὶ ἧς ὁ καρπὸς τὰ οὐράνια.

Este es el punto culminante del planteamiento de la carta: la filosofía cristiana está presente en el gobierno. Las aspiraciones teológicas del emperador son la puerta de entrada para la consecución de los favores que el patriarca persigue del poder temporal. Por ello, se pone al servicio de Basilio explicitando el *quid pro quo* hasta ahora tácito: Focio le abastecerá de los conocimientos cristológicos de los que carece, a cambio de que Basilio le restituya dentro de la corte constantinopolitana.

La primera parte de este acuerdo viene formulada por un proverbio que hace las veces de falsa expresión de humildad, ya que en realidad subraya sus conocimientos teológicos: καὶ ἡμεῖς μὲν οὖν κατὰ τοὺς Αἰγιέας οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι· "Precisamente nosotros al igual que los egieos no somos los terceros ni los cuartos"[21]. Es este un complicado refrán empleado por Calímaco en una ocasión y cuyo significado concreto no se ha logrado dilucidar que, además de reiterar su dominio sobre los dogmas

[21] *Corpus Paroemiographorum* I,19 (Zenob. 1,48).

ortodoxos, sirve a Focio para demostrar su amplio conocimiento del griego y de las fuentes clásicas[22].

La segunda parte del acuerdo, es decir, lo que Focio pide a cambio de sus servicios intelectuales, ya fue detallado en la ep. 98, también destinada a Basilio, de ahí, que en lugar de repetirlo, el ex-patriarca opte por reprocharle que todavía no haya tomado ninguna medida, ni haya hecho pública ninguna resolución: εἰς ταύτην γὰρ τὰ ἡμέτερα τὴν λῆξιν, οὐκ οἶδα τὸ φύλλον, οὐκ οἶδα τὸ ὄστρακον, οὐκ οἶδα ἡ τῷ καδίσκῳ διὰ τοῦ κημοῦ καθιεμένη ψῆφος, οὐκ οἶδα εἴ τι ἄλλο—τὸ γὰρ Πυθόχρηστον λόγιον ἄλλως τε χαιρέτω καὶ ὅτι οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, πλὴν ὅτι παραπλήσιόν τι τῶν εἰρημένων, ὡς καὶ αὐτὸς ἂν φαίης—εἰς τὰ νῦν παρόντα τὸν ἡμέτερον βίον περιέστησεν. El componente alusivo es fundamental para comprender esta parte, puesto que sería imposible desentrañar su significado sin conocer la ep. 98. Por lo demás, los términos de origen clásico como el óstraco o el pitocresto, una figura inexistente en el Imperio Bizantino y no especialmente frecuente en las obras clásicas[23], dificultan la traducción, ya que lejos de referirse a la realidad su empleo contribuye a la ficcionalización de la correspondencia entre patriarca y emperador, dado que éste era de origen humilde y carecía de cualquier tipo de educación que le permitiera comprender tales referencias eruditas.

El resto de la epístola se construye sobre las bases analizadas. Tras establecer las condiciones del pacto que pasa a regir las relaciones entre Focio y Basilio, el patriarca comienza a desgranar con gran profundidad teológica el tema aparentemente propuesto por el emperador: la inteligibilidad de Dios para la mente humana, que según Focio resulta inaccesible para nuestra limitada naturaleza tanto en esta vida, como en la próxima. Las dificultades que encontramos en la carta a partir de este punto son principalmente de tipo teológico y pastoral, con lo que se requiere una nueva contextualización para poder seguir traduciendo. Esta vez histórico-eclesiástica y dogmática.

---

[22] De hecho, el patriarca también recoge esta expresión en su obra lexicográfica, vid. NABER, S. A. (ed.), *Photii Patriarchae Lexicon,* Amsterdam, 1965, s. v. "Ὑμεῖς": *Ὑμεῖς, ὦ Μεγαρεῖς, οὔτε τρίτοι, οὔτε τέταρτοι.* Χρησμοῦ κομμάτιόν ἐστιν παροιμιαζόμενον...

[23] Era el consejero del gobernante en la aplicación de la legislación en las antiguas polis y hacía las veces de exégeta de las leyes que afectaban a cuestiones religiosas. F. JACOBY supuso que Solón introdujo la exégesis de Delfos en Atenas con la figura del exégeta pitocresto para permitir el retorno de los Alcmeónidas, que se beneficiarían de la amnistía del legislador. El origen de este cargo parece remontarse al s. V de acuerdo con el testimonio de la inscripción IG I3 131, cf. JACOBY, F., *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Nueva York 1973 (1ª ed. 1949).

VENENO SIN ANTÍDOTO PARA EL SÓCRATES HISTÓRICO Y LA TRAGEDIA BARROCA EN *EL VERÍ DEL TEATRE* (*EL VENENO DEL TEATRO*) DE RODOLF SIRERA. (UNA DOSIS EXTREMA DE SADISMO PARA ATAJAR LOS EXCESOS DE LA FICCIÓN TEATRAL)

PAU GILABERT[1]
Universitat de Barcelona
pgilabert@ub.edu

Recepción: 08/02/2011
Aceptación: 05/05/2011

Resumen:

Sócrates y su serena actitud ante la muerte –si bien cuestionándola–, según relato de Jenofonte en su *Apología de Sócrates*, se convierten para el dramaturgo Rodolf Sirera en la referencia idónea para una reflexión osada sobre los límites de la ficción teatral. Tradición Clásica, pues –incluida la que proviene de la Tragedia Barroca–, sometida a un juicio severo en aras de una mayor conciencia del peligro de reducir la vida a una mera representación y a los seres humanos en intérpretes forzados de un guión que no escribieron.

Palabras clave: tradición clásica; Sócrates; Rodolf Sirera; *El verí del teatre* (*El veneno del teatro*); tragedia barroca, Racine; Marqués de Sade; ilustración francesa

Poison without antidote for the historical Socrates and the baroque tragedy in *El verí del teatre (The Poison of the Theatre)* by Rodolf Sirera (an extreme dose of sadism in order to stop the excesses of the theatrical fiction)

Abstract:

Socrates' serene attitude before his death –although this has been questioned– as described by Xenophon in his *Apologia Socratis* becomes for the playwright Rodolf Sirera a useful reference. Sirera attempts, in his tragedy *The Poison of the Theatre*, to reflect boldly on the limits of theatrical fiction in another clear example of the Classical Tradition including that derived from Baroque Tragedy. However, in this case, Classical tragedy is judged severely to make us more conscious of the risk of turning life into a mere theatrical performance and human beings into actors and actresses in a play they did not write.

Keywords: classical tradition; Socrates; Rodolf Sirera; *El verí del teatre* (*The Poison of the Theatre*); classical tragedy, baroque tragedy, Racine; Sade; French Enlightenment

A Ramon Simó

El dramaturgo valenciano Rodolf Sirera subtituló *El veneno del teatro* con la precisión siguiente: "Diálogo entre un aristócrata y un comedian-

[1] Profesor titular de Filología Griega de la Universitat de Barcelona. Gran Via de les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona. Teléfono: 934035996; fax: 934039092; e-mail: pgilabert@ub.edu; página web personal: www.paugilabertbarbera.com

te"[2]. "Diálogo" tiene aquí el significado convencional de "conversación entre dos o más personas", pero esta acepción se aleja, y mucho, de lo que sería un auténtico diálogo en el sentido más platónico del término, es decir, las idas y venidas de la palabra (*lógos*) a través del espacio existente (*diá*) entre dos o más interlocutores en principio de igual relevancia intelectual. Todos ellos, en efecto, se esfuerzan por comprender y definir qué es en sí misma, por ejemplo, la justicia, la belleza, el bien, etc. Familiarizados, no obstante, con la lectura de los diálogos platónicos, sabemos que Sócrates rompe muy a menudo con este método de investigación tan "cooperativo"[3] a fin de alcanzar, mediante la *maíeusis*, la Verdad incontestable y vencer así a colaboradores más ignorantes de lo que creían. Triunfa, pues, la excelencia o aristocracia intelectual del gran maestro de Atenas. Por el contrario, en *El verí del teatre*, asistiremos a un combate dialéctico desigual, en que un marqués –demasiado parecido al de Sade para no ver en él su trasunto– impone "sádicamente" su criterio a un comediante plebeyo, a quien de hecho no considera en momento alguno un interlocutor real, sino un simple instrumento para dar vía libre a sus pulsiones más desenfrenadas. O, dicho de otro modo, el marqués no anda falto de pretensiones intelectuales, pero su método, a diferencia del de Sócrates, no consiste en lograr que el interlocutor para al fin aquello de lo que está preñado, sino en asesinarlo para validar tesis personales.

Acto seguido, y en la dedicatoria a Joan Brossa, Sirera incluye un pasaje del Primer Prefacio de *Británico* de Jean Racine: '¿Qué deberíamos hacer para dejar satisfechos a jueces tan exigentes? (...) Únicamente deberíamos alejarnos de las cosas naturales, para dejarnos caer en los brazos de las extraordinarias...' –'*Què caldria que féssem per deixar satisfets jutges tan exigents? (...) Únicament ens hauríem d'allunyar de les coses naturals, per deixar-nos caure entre els braços de les extraordinàries...*'–[4]. A Racine

[2] SIRERA, RODOLF 1978, p. 85; todas las citaciones corresponden a esta edición y la numeración entre paréntesis a ella se refiere –las traducciones al castellano son mías. Este artículo es resultado del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación Ciencia "Usos y construcción de la tragedia griega y de lo clásico" –referencia: FFI2009-10286 (subprograma FILO); investigador prin-cipal: Profesor Carles Miralles Solà.

[3] Después de los llamados precisamente "diálogos socráticos" de Platón, los de la primera etapa: *Critón, Eutifrón, Laques, Lisis, Cármides, Hipias Mayor, Hipias Menor, Ión.*

[4] '*Que faudrait-il faire pour contenter des juges si difficiles?... Il ne faudrait que s'écarter du naturel pour se jeter dans l'extraordinaire*' (RACINE, J. 1950, p. 387; todas las citaciones corresponden a esta edición).

le criticaron el haber creado un Nerón demasiado cruel, o demasiado bueno –según otros–, escandalizándose incluso por el hecho de haber elegido a un hombre tan joven como Británico para encarnar a un héroe trágico, etc. Es por ello que se pregunta si debería alejarse de las cosas naturales y abrazar las extraordinarias. En realidad, afirma que sería muy fácil; bastaría con '*en lugar de una acción simple, cargada de poca materia, como debe ser una acción que transcurre en un solo día... llenar esta acción con numerosos incidentes que sólo podrían acontecer en un mes, con un gran número de recursos escénicos, tanto más sorprendentes cuanto más verosímiles, con una infinidad de declamaciones, en las cuales se haría decir a los actores todo lo contrario de lo que deberían decir*'[5].

Razonándolo así, sería difícil que la opción "simple" o "natural" no contara con nuestra adhesión, pero Racine y Corneille son figuras señeras de la Tragedia Barroca Francesa y la "naturalidad" no fue precisamente su rasgo diferencial. Las tragedias de aquel período siguieron el modelo de las grecorromanas, tomaron prestados sus temas de la Mitología Griega o la Historia Romana, y recrearon así en el siglo XVIII un mundo lejano y ajeno[6]. Fueron escritas por hombres embebidos de los clásicos, como Racine, educado por los jansenistas de Port-Royal, y fueron pensadas para un público falto ya del vitalismo del Renacimiento[7]. La sociedad europea, y también la francesa, se había estructurado alrededor de las grandes ciudades, cuyo centro era la corte real. Era la Francia de la grandeza y la magnificencia de Versalles, con enormes jardines artificiosos y simétricos, donde se manifestaba un gran desarrollo de las artes decorativas, y era también la Francia de los nobles de vestidos lujosos y grandes pelucas, zapatos de tacón, camisas con puños de encaje, etc. En el teatro, los decorados y el vestuario llegaron asimismo a niveles desconocidos de refinamiento y opulencia, y fue la época de actores y actrices profesionales muy admirados por el público.

---

[5] '*Au lieu d'une action simple, chargée de peu de matière, telle que doit être une action qui se passe en un seul jour... il faudrait remplir cette même action de quantité d'incidents qui ne se pourraient passer qu'en un mois, d'un grand nombre de jeux de théâtre, d'autant plus surprenants qu'ils seraient moins vraisemblables, d'uns infinité de déclamations où l'on ferait dire aux acteurs tout le contraire de ce qu'ils devraient dire*', p. 387 (la traducción es mía).

[6] Véase, p. e.: ROUSSET, J., 2009; MCMAHON, E. N., 1998; LOUVAT, B., 1997; ROHOU, J., 1996; DELMAS, C., 1994; GOSSIP, C. J., 1981; HIGHET, G., 1951.

[7] Véase, p. e.: SAYER, J., 2006; FORESTIER, G., 2006; BLANC, A., 2003; NIDERST, A., 2001 I 1978; COUPRIE, A., 1995; PÉLISSIER, G., 1995; HIGHET, G., 1951.

Sin embargo, la Tragedia Barroca no alcanzó el mismo nivel de aceptación que la griega o el teatro renacentista. Fruto de la erudición de sus dramaturgos y abordando problemas que no siempre eran universales, se dirigió a un público letrado, culto y, en consecuencia, restringido. Los protagonistas eran reyes, príncipes y nobles en general, reflejando más la estructura monárquica de la sociedad que siguiendo la indicación de Aristóteles en el sentido de que las tragedias habían de basarse en las acciones de los grandes hombres[8]. Lo peor, con todo, fue que, a fin de adaptarse al código social imperante, aquellos dramaturgos se autoimpusieron limitaciones más complejas y rígidas que las que se deducían del teatro clásico en general y de la preceptiva aristotélica en particular. Las convenciones barrocas obedecían a restricciones sociales, abjurando, por vulgares, de palabras propias de oficios manuales, como por ejemplo "cuchillo"; evitando imágenes vivas y fuertes; optando por metáforas consagradas; buscando siempre la simetría, y sometiéndose a complejísimas normas de versificación[9]. Conviene que lo tengamos en cuenta, por consiguiente, para entender los motivos de Rodolf Sirera al modelar literariamente un marqués partidario de una anomía radical.

La primera acotación reclama igualmente la atención del lector: "Paris, 1784. Sala privada de recibir de un palacio rococó. Muebles de acuerdo con los gustos y el estilo de la época... un gran ventanal... se observa el avance inexorable del atardecer... Un criado enciende parsimoniosamente las velas de los candelabros" –"*París, 1784. Sala privada de rebre d'un palau rococó. Mobles d'acord amb els gustos i l'estil de l'època... un gran finestral... s'observa l'avanç inexorable del capvespre... Un criat encén parsimoniosament els canelobres*" (91). Pues bien, un conocimiento mínimo de la Historia del Arte Europeo nos lleva a asociar el estilo Rococó, considerado por algunos como la última etapa del Barroco, con un gran refinamiento decorativo aplicado a la arquitectura, la escultura, la pintura y las artes en general. Se caracteriza a menudo por la representación de formas de la naturaleza, como ramas y hojas, pero muy probable-

[8] *Poètica*, II: "Dado que, quienes imitan, imitan personajes que actúan, es forzoso, por otra parte, que éstos sean o superiores o inferiores (σπουδαίους ἢ φαύλους)... Es en esta diferencia que la tragedia difiere de la comedia. En efecto, una quiere imitar personajes peores (χείρους) y la otra personajes mejores que los actuales (βελτίους τῶν νῦν)" –la traducción es mía siguiendo la edición de KESSEL, R. 1968.

[9] BEAUDOUIN, V., 2002.

mente habría unanimidad en no considerar el conjunto como "natural" en el sentido de "poco artificioso"[10]. Estamos, sin embargo, en vísperas de la Revolución Francesa (1789), aquella gran y cruel sacudida histórica en todos los órdenes, de manera que quizá podríamos pensar alegóricamente en "el avance inexorable del atardecer" no como una simple precisión cronológica, sino como el aviso o premonición del sombrío futuro que amenazaba aquel mundo tan elegante y, por descontado, no menos cruel que la Revolución que lo ajusticiará. Finalmente, en un palacio rococó, no pueden faltar los candelabros, pero el marqués que lo habita, tan aficionado al teatro que ha convocado a un actor famoso, quizá no enciende sus velas porque oscurece ya, sino para que, vestido de criado, iluminen, como en un escenario, la actuación personal en la que está convencido que brillará.

El nombre del actor es Gabriel de Beaumont y, en estos momentos, su enfado va en aumento, porque lleva casi una hora esperando ser recibido por el marqués en persona y no sólo, como es el caso, por el criado. Éste –es decir, el marqués disfrazado de criado– le ha ofrecido un vino de Chipre que pretendidamente ha de aliviarle la espera y, acto seguido, lo aborda con comentarios y preguntas:

> 'parecéis... más alto en el escenario'. Gabriel: 'En el escenario, el espectador no tiene más puntos de referencia que los que nosotros queremos subministrarle'. Criado: 'Y vuestra voz...'. G: 'Resulta más vibrante, con más cuerpo... Es algo lógico. Aquí, hablando contigo, no he de preocuparme por colocarla. No hay problemas de distancia o de sonoridad'.
>
> *'... sembleu més alt en l'escenari'. Gabriel: 'En l'escenari, l'espectador no té més punts de referència que els que nosaltres volem subministrar-li'. Criat: 'I la vostra veu...'. G: 'Resulta més vibrant, amb més cos... És cosa lògica. Ací, parlant amb tu, no m'he de preocupar per col·locar-la. No hi ha problemes de distància o de sonoritat'* (93).

Gabriel no lo sabe todavía, pero el marqués le está haciendo actuar en un primer experimento suyo, donde cumple decir que la impostación de la voz no juega papel alguno. Se interesa por la oposición "realidad / ficción": '¿Queréis decir que, cuando actuáis, no os comportáis sobre el escenario exactamente igual que en la vida real...?' –*'Voleu dir que, quan actueu, no us produïu sobre l'escenari exactament el mateix que en la*

[10] Véase, p. e: WEISGERBER, J., 2001.

vida real...?'–, y Gabriel le ilustra inocentemente sobre los secretos de su arte: 'Claro que no. Sería imposible... Si así fuera, nadie me oiría correctamente, o bien no alcanzaría a transmitir a los otros los sentimientos del personaje' –*'És clar que no. Això seria impossible... Si així fera ningú no em sentiria correctament, o bé no arribaria a transmetre als altres els sentiments del personatge'*– (93). Le revela incluso que estos sentimientos son también en un cierto sentido los del actor, porque, 'cuando se actúa, se llega a un punto en que no es posible distinguir dónde comienza y acaba la ficción' –*'quan hom actua, arriba un punt en què no pot distingir on comença i acaba la ficció'*– (94). Y el falso Criado, amparándose en la pasión por el teatro que confiesa sentir, y habida cuenta de que 'hay que sentir... lo que se expresa' –*'cal sentir... allò que s'expressa'*– y 'se expresa... lo que se siente' –*'s'expressa ... allò que es sent'*– (94), osa contradecirle:

> 'Vos... mismo habéis afirmado antes que tenéis que recurrir a determinada manera de hablar... la correcta colocación de la voz... Esto es convencional. Y, por otra parte, ¿cómo participar sinceramente de los sentimientos de los personajes de Racine, por ejemplo, cuando Racine, como todos los clásicos, se expresa por medio del verso, de una forma que, según alcanzo a entender, no es natural y con un vocabulario que, por otra parte, tampoco es un vocabulario de uso corriente?'.
>
> *'... vos mateix heu afirmat abans que heu de recórrer a determinada manera de parlar... la correcta col·locació de la veu... Això és convencional. I, per altra banda, com participar sincerament dels sentiments dels personatges de Racine, posem per cas, quan Racine, com tots els clàssics, s'expressa per mig del vers, d'una forma que, segons jo arribe a entendre, no és natural i amb un vocabulari que, per altra banda, tampoc no és un vocabulari d'ús corrent?'* (94).

Queda claro, por tanto, que cumplía hablar de la Tragedia Barroca y, aunque llegará el momento en que la referencia a los últimos momentos de la vida de Sócrates se impondrá en el debate, de momento, el siglo XVIII francés y sus protagonistas principales continúan incardinando el drama de Sirera. Efectivamente, para Gabriel, los razonamientos que acaba de oír son más propios de un filósofo como Diderot que de un criado. Poco importa que éste le recuerde que las categorías sociales 'son también una convención' –*'són també una convenció'*– y que 'se puede acceder de la miseria al poder, o del poder a la miseria' –*'es pot accedir de la misèria al poder, o del poder a la misèria'*– (94). Gabriel, conscien-

te de que su lugar en la sociedad 'se mantiene todo el tiempo en precario' –*'es manté tot temps en precari'*–, que depende de su arte, y que a la vez el arte 'depende también de los gustos de una época' –*'depèn també dels gustos d'una època'*–, sabe que, para los nobles, incluso un actor famoso será siempre un 'cómico' –*'còmic'*– (95), mientras que ellos, como el marqués que le ha convocado, ejercen un poder efectivo y real. Gabriel llega finalmente a una conclusión verosímil: '¡Decididamente, tu debes de ser uno de aquellos que a escondidas estaban subscritos a la Enciclopedia!' –*'Decididament, tu seràs un d'aquells que estaven subscrits d'amagat a l'Enciclopèdia!'*– (94-95)[11].

He aquí, pues, la Ilustración –es decir, la superación consciente del Barroco– y su racionalismo utilitarista, el anticonformismo intelectual, el rechazo de la trascendencia, el sensualismo, el empirismo, en suma, la iluminación de la sociedad con las luces de la Razón, invadiendo la escena[12]. Y Diderot, que ocupa un lugar relevante en el movimiento ilustrado, sobresalió en la defensa de la dignidad humana y en la búsqueda de la verdad personal.

El falso Criado reconocerá ahora ante Gabriel que la profesión de cómico es sin duda la más despreciada y envidiada a un tiempo, ya que 'todos sentimos la necesidad de representar alguna vez... en la vida real... fuera de los escenarios' –*'tothom sent la necessitat de representar alguna volta... en la vida real... fora dels escenaris'*– (95); le revela que él es el Marqués y no el Criado, que ha "actuado-representado" para él, y que 'vestía como un criado, ergo tenía que ser un criado... pero el vestido es siempre un disfraz' –*'anava vestit de criat, doncs havia de ser un criat... però el vestit és sempre una disfressa'*– (96). Gabriel, con todo, decide no creerle hasta verle vestido como corresponde a su condición, aunque intuye ya que está conversando con un hombre peligroso de ideas clandestinas de quien debería alejarse: 'Me retenéis aquí en contra de mi voluntad' –*'Em reteniu, ací, contra la meua voluntat'*–, pero, como si fuera el sofista griego Antifonte –uno de los grandes inconformistas intelectuales de la llamada en este caso "Ilustración Griega", y para quien el respeto a la ley

[11] Sobre Diderot y el Enciclopedismo, véase, p. e.: QUINTILI, P., 2009; BALLSTADT, K. P. A., 2008; STARK, S., 2006; OGÉE, F. & A. STRUGNELL (EDS.)., 2006; TROUSSON, R., 2005; DUFLO, C., 2003; PROUST, J., 1967; MORLEY, J., 1914.

[12] Véase, p. e.: GREGORY, M. E., 2010.

obedece tan sólo al miedo que unos ojos ajenos nos observen incumpliéndola–[13], el Criado-Marqués le responde: 'Desgraciadamente, no hay testimonio alguno que lo demuestre' –*'Dissortadament, no hi ha cap testimoni que ho demostre'*– (97).

El Marqués se ha vestido ya de marqués; Gabriel es consciente de la nueva situación, comienza a tratar de Vos a su interlocutor, y éste, apoyándose en el experimento anterior, pasa a exponerle su tesis:

> 'En la vida real... actuamos... todos nosotros... siempre... Esta actuación cotidiana es... absolutamente necesaria para la supervivencia del status social... para nuestra propia supervivencia como individuos... Ah, si nos tomáramos en serio las teorías del señor Rousseau, este mundo sería una especie de infierno... El buen salvaje... No... El hombre en estado natural no es precisamente bueno... Se manifiesta de una manera auténtica, eso sí... Pero esta autenticidad, esta sinceridad, amigo Gabriel... nos mostraría como realmente somos. Y somos peores que la fieras más terribles de la selva... os lo digo yo, que sé de qué hablo'.
>
> *'En la vida real... actuem... tots nosaltres, tothora... Aquesta actuació quotidiana és... absolutament necessària per a la supervivència del status social... per a la nostra pròpia supervivència com a individus... Ah, si prenguéssim seriosament les teories del senyor Rousseau, aquest món seria una mena d'infern... El bon salvatge... No.... L'home en estat natural no és precisament bo... Es manifesta d'una manera autèntica, això sí... Però aquesta autenticitat, aquesta sinceritat, amic Gabriel... ens mostraria com realment som. I som pitjors que les feres més terribles de la selva... Us ho dic jo, que en sé'* (99).

Rousseau se relacionó ciertamente con los enciclopedistas, pero no compartió su optimismo. Afirmó que las artes y las ciencias no habían depurado las costumbres, sino todo lo contrario, de tal suerte que se inclinó por una exaltación utópica de la naturaleza y del hombre auténtico,

---

[13] Antifonte fue sin duda uno de los sofistas más destacados en la formulación teórica de la oposición *phýsis / nómos* y así la resumió: "Justicia es, pues, no transgredir las disposiciones legales de la ciudad en la cual vivimos. Por tanto, un hombre podría practicar la justicia muy en beneficio propio, si ante testimonios observa las leyes como soberanas, pero, sin testimonios, las leyes de la naturaleza (εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι, μονούμενος δὲ μαρτύρων τὰ τῆς φύσεως). En efecto, hay leyes impuestas, pero las de la naturaleza son necesarias. Las leyes acordadas no son innatas, mientras que las de la naturaleza son innatas y no acordadas (Col. 1). Así, pues, si al transgredir las disposiciones legales conseguimos pasar desapercibidos a los que las han acordado, nos vemos libres de ignominia y de castigo... Efectivamente, se legisla para los ojos" (τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἰ ἂν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται... νενομοθέτηται γὰρ ἐπί τε τοῖς ὀφθαλμοῖς) (Col. 2) –DIELS-KRANZ 1966; la traducción es mía.

el buen salvaje, en contra de la civilización y de los en principio beneficios incuestionables de la Razón[14]. Pues bien, en un primer momento, las palabras del Marqués deberían tranquilizar a Gabriel, ya que parecen confirmar el uso social, cotidiano y civilizado del "hacer teatro", del "actuar". Él mismo lamentará los 'casos de crueldad extrema' –*'casos de crueltat extrema'*– en su siglo 'tan ilustrado' –*'tan il·lustrat'*– (99), pero el Marqués le aclara que él no lo decía con un tono de 'rechazo moral' –*'rebuig moral'*– o de 'condena piadosa' –*'condemnació pietosa'*–, sino con una 'cierta admiración estética' –*'certa admiració estètica'*– (99). Vive, en consecuencia, para la *aísthesis* o cultivo y goce de los sentidos, y sabe imaginarse el placer que realmente "sienten" depravados y asesinos, mientras que Gabriel continúa defendiendo, por decirlo así, el canon consolidado: '¿Cómo puede tener la transgresión... belleza?' –*'Com pot tenir la transgressió... bellesa?'*– (99).

El drama está servido: Gabriel se resiste y, por consiguiente, el Marqués opta –en realidad, no ahora sino desde el principio– por la *empeiría* o experiencia directa. Le dice que quiere que represente un texto suyo, una 'obra de investigación' –*'obra d'investigació'*–, para demostrar, en contra de la tesis de Diderot, que el mejor actor no es 'aquél que más alejado permanece de su personaje' –*'aquell que més allunyat roman del seu personatge'*– y finge 'de una manera cerebral' –*'d'una manera cerebral'*–[15], sino el que, abjurando de determinadas técnicas que dificultan la identificación emocional con el personaje representado, se confunde con él y lo vive intensamente hasta perder 'la conciencia de su propia individualidad' –*'la consciència de la seua pròpia individualitat'*– (102). Esta posición extrema o transgresión de las normas establecidas garantiza la encarnación *stricto sensu* del sentimiento y la emoción en la persona del actor, oponiéndose así a las prescripciones de la fría y decadente razón ilustrada:

> 'Os he dicho antes que esta obra no era... una obra similar a las que satisfacen los gustos... decadentes... de nuestra época... Es una adaptación libre de la vida de Sócrates, según la apología de Jenofonte... la historia en sí misma no me interesa demasiado... Podría haber escrito la obra sobre otro personaje, u

[14] Véase, p.e.: MARTIN-HAAG, E., 2009; RADICA, G., 2008; ROBINSON, D., 2006; SIMPSON, M., 2006; QVORTRUP, M., 2003.

[15] Cf. con al tesis global de *Paradoxe sur le comédien,* 1995.

otra situación... Sócrates es un pretexto... no se trata de su vida... sino de su muerte. El proceso de su muerte... esto es lo que he querido considerar... Lo único que no sabemos de Sócrates –ni de muchos otros personajes– es... el proceso de su muerte... Sentir sin retóricas... constatar en nuestra carne, percibir en la inteligencia... el avance inexorable del hundimiento'. Gabriel: 'Acompañar al condenado hasta el patíbulo, ¿no es eso?'. Marqués: 'Pero no sólo eso... Si pudiéramos, por una especie de encantamiento mimético, penetrar en su interioridad, y vivirla, sin dejar de ser a un tiempo nosotros mismos... entonces, ¡qué placer más sublime, qué placer del conocimiento... en una época de racionalismo y de aletargamiento como lo es ahora la nuestra!'.

'Us ho he dit abans que aquesta obra no era... una obra semblant a les que satisfan els gustos... decadents... de la nostra època... És una adaptació lliure de la vida de Sòcrates, segons l'apologia de Xenofont... la història en si mateixa no m'interessa massa... Podria haver escrit l'obra sobre un altre personatge, o una altra situació... Sòcrates és un pretext... no es tracta de la seua vida... sinó de la seua mort. El procés de la seua mort... això és el que he volgut considerar... L'única cosa que no sabem de Sòcrates –ni de molts altres personatges– és... el procés de la seua mort... sentir amb ells la seua mort... la nostra pròpia mort... Sentir sense retòriques... constatar en la nostra carn, percebre en la intel·ligència... l'avanç inexorable de l'ensorrament'. Gabriel: 'Acompanyar el condemnat fins al patíbul, no és això?'. Marquès: 'Però no únicament això... Si poguéssim, per alguna espècie d'encantament mimètic, penetrar en la seua interioritat, i viure-la, sens deixar de ser ensems nosaltres mateixos... llavors, quin plaer més sublim, quin plaer de coneixement... en una època de racionalisme i d'ensopiment com és ara la nostra!' (102-3).

¡Vivir la muerte de otro ser humano! ¿Por ventura sería posible experimentarla sin incumplir el deber más inevitable de todo profesional de la mímesis, es decir, el de fingir, el de actuar imitando? No, no lo es, pero el Marqués abomina de la palabra y la declamación –al fin y al cabo, retórica vacía– y quiere asesinarlas en la persona del actor subministrándole una dosis letal de su veneno preferido: la sensación (*aísthesis*). Quiere contemplar al actor sintiendo él mismo la muerte de Sócrates o, dicho de otro modo, el Marqués quiere practicar un hedonismo radical, tan noético como somático, a fin de dejar en ridículo a una época que idolatra a la Razón, pero que tal vez se reprime o es miedosa incluso –¡la Revolución no ha llegado todavía!– ante sus posibilidades más extremas. Y, en lo tocante a la acotación que acompaña este plan diabólico, Sirera no la descuida; antes al contrario:

"El Marqués corre las cortinas... y queda al descubierto una especie de ábside, con estrechas ventanas enrejadas, y sin puerta alguna. Los muros son de piedra, sin trabajar. Parece el decorado "teatral" de una prisión de la edad media. En el centro de este espacio... un gran asiento... de piedra, que recuerda un trono real".

"*El Marquès descorre les cortines ... i hi queda al descobert una espècie d'absis, amb estretes finestres enreixades, i sense cap porta. Els murs són de pedra, sense treballar. Sembla el decorat "teatral" d'una presó de l'edat mitjana. Al centre d'aquest espai... un gran seient... de pedra, que recorda un tron reial*" (102).

Ya vemos que este espacio no es una iglesia, pero a su vez el parecido es innegable. Ni tan sólo el hecho de que, en el centro y bajo una especie de ábside, haya algo semejante a un trono real y no un altar, puede disuadirnos de pensar que estamos a punto de asistir a un sacrificio cruento ofrecido a un Dios severísimo, ni de pensar en el potro de tortura, un motivo bien ajeno al refinamiento decorativo del Rococó, pero que cuadra tanto con el "decorado teatral de una prisión de la edad media" como con las osadías de una mente sádica.

Finalmente, Gabriel se dispone a leer el pasaje de la obra del Marqués. Preferiría no tener que sentarse para poder componer algunas actitudes trágicas, pero el Director –es decir, el Marqués– le recuerda que se supone que está agonizando, y que ni tan sólo le importa, pese a ser tan adicto al realismo, que no vaya vestido a la manera griega. Una vez leída, por tanto, la página indicada y tras un largo silencio, comienza su declamación:

'Decidme, amigos... Decidme vosotros, que me acompañáis en esta hora terrible... ¿qué se espera de mí... qué actitud me pide la historia que adopte... en mi muerte...? ¿Una actitud heroica y un rostro lleno de serenidad... Una imagen ejemplar...? Pero la historia lo ignora todo sobre la muerte... sobre la muerte de los individuos... la historia rechaza los casos aislados. Generaliza. No quiere saber nada de síntomas, de procesos vitales... Le interesan tan sólo los resultados. ¿Y yo? ¿Qué soy yo, dentro de este mecanismo? Únicamente un mito. Y los mitos no pueden gritar'. (Pausa. El Marqués de modo inconsciente, comienza a negar suavemente con la cabeza, pero Gabriel, que poco a poco se hace con la escena, no llega a advertirlo). 'Pero quienes mueren son los hombres... Y los hombres mueren entre dolores, entre convulsiones, entre gritos... mueren de una manera miserable... ensucian las sábanas con vómitos de sangre y con excrementos... y tienen miedo... sobre todo eso... tienen

miedo... un miedo espantoso... no un miedo religioso a lo que haya más allá... no... es el miedo innominado... el miedo concreto a la concreta muerte de cada uno... porque la muerte es la consagración, es la gran ceremonia del miedo... lo comprendéis?'.

'Digueu-me, amics... Digueu-me vosaltres, que m'acompanyeu en aquesta hora terrible... quina cosa s'espera de mi... quina actitud em demana la història que adopte... en la meua mort... Una actitud heroica i un rostre ple de serenitat... Una imatge exemplar... Però la història ho ignora tot sobre la mort... sobre la mort dels individus... la història rebutja els casos aïllats. Generalitza. No vol saber de símptomes, de processos vitals... L'interessen només que les resultes. I jo? Què sóc jo, dins d'aquest mecanisme? Únicament un mite. I els mites no poden cridar'. (Pausa. El Marquès de mode inconscient, comença a denegar suaument amb el cap, però Gabriel, que va a poc a poc, endinsant-se en l'escena, no arriba a adonar-se'n). 'Però els qui moren són els homes... I els homes moren entre dolors, entre convulsions, entre crits[16]*... moren de manera miserable... embruten els llençols amb vòmits de sang i amb excrements... i tenen por... sobretot això... tenen por... una por espantosa... no una por religiosa al que hi haja darrera... no... és la por innominada... la por concreta a la concreta mort de cadascú... perquè la mort és la consagració, és la gran cerimònia de la por... ho compreneu?'* (105-106).

Es posible que, como ha dicho antes, el Marqués defienda posiciones extremas, pero, de momento, sería imposible no percibir en él un grado notable de sensatez. Conocedor como es de los clásicos, parece haber hecho una lectura crítica de la *Apología de Sócrates* de Jenofonte. En ella ha visto demasiada serenidad, demasiada imperturbabilidad –diríamos que casi estoica, si no fuera por el anacronismo evidente–, y ha decidido eliminar la pátina heroica con que el escritor antiguo podría haber ocultado el rostro probablemente más humano del gran maestro de Atenas. El Marqués pertenece al siglo de la diosa Razón y, convertido de hecho en abogado defensor de los héroes de todos los tiempos, sugiere que el Sócrates

[16] El planteamiento del Marqués contrasta claramente con el que leemos, por ejemplo, en el *Fedón* de Platón (117 d-e), donde, además de la "clásica" serenidad de Sócrates, éste riñe incluso a Critón y Apolodoro por no contener su llanto: " 'Me sorprende, amigos, que lo hagáis. Fue especialmente por esta razón que mandé salir a las mujeres, para que no hubiera nada fuera de tono. Porque he oído decir que hay que morir con un silencio religioso (ἐν εὐφημίᾳ χρὴ τελευτᾶν). Así que sed fuertes y guardad silencio' (ἀλλ' ἡσυχίαν τε ἄγετε καὶ καρτερεῖτε). Al oír estas palabras nos sentimos avergonzados y no lloramos más" (la traducción es mía siguiendo la edición de BURNET, 1977).

histórico no pudo ser él mismo, sino que terminó interpretando un papel diseñado por otros; que la actitud heroica, el rostro lleno de serenidad y una imagen ejemplar, los adoptó por orden de la Historia, pero "adoptar" es siempre incorporar algo ajeno, enmascarando –como en el teatro antiguo– su rostro y personalidad reales; que la Historia lo anihiló haciendo abstracción de su realidad como individuo, y lo convirtió en arquetipo falso, en ficción modélica; que lo sometieron a un proceso retrógrado en virtud del cual fue mito antes que persona, convirtiéndose así en "relato" ya fijado, además de ignorar un "yo" que no pudo gritar ni denunciar su falsedad; que fue él quien murió, y no el mito, entre dolores, convulsiones, gritos, vómitos de sangre y excrementos no dignos de ser contemplados y, por consiguiente, poco teatrales (*theâsthai*); que él tuvo miedo y jamás fingió no tenerlo, miedo a un futuro ya más "parafísico" que metafísico, un miedo concreto, personal e intransferible, porque la muerte no es la escenificación teatral de un supuesto triunfo de la serenidad, sino la consagración o la gran ceremonia del hundimiento y la claudicación personales.

Ahora bien, no pensemos que la lectura crítica del Marqués ha supuesto, filológicamente hablando, un salto acrobático sobre el texto de Jenofonte; antes al contrario, el dramaturgo que le da vida, Sirera, ha sabido leer el texto y captar las que podríamos llamar "razones teatrales", que no filosóficas, del Sócrates que se enfrenta a la muerte, y, después, su revolucionario y sádico Marqués ha transmutado el mito en hombre, restituyéndole la agonía y el miedo de una muerte común. Veamos, pues, en qué términos se defendió Sócrates según Jenofonte:

> 'Porque, y esto es precisamente lo que más me complace, yo sé que he vivido toda mi vida piadosa y justamente, de tal suerte que, muy satisfecho, he descubierto que quienes conmigo se relacionan opinan lo mismo de mí. Pero ahora, si mi edad avanza, sé que será forzoso que pague los tributos debidos a la vejez, esto es, ver peor, oír menos, aprender con mayor dificultad y olvidar lo que aprendí (νῦν δὲ εἰ ἔτι προβήσεται ἡ ἡλικία, οἶδ' ὅτι ἀνάγκη ἔσται τὰ τοῦ γήρως ἀποτελεῖσθαι καὶ ὁρᾶν τε ξεῖρον καὶ ἀκούειν ἧττον καὶ δυσμαθέστερον εἶναι καὶ ὧν ἔμαθον ἐπιλημονέστερον). Si soy consciente de esta pérdida de facultades y me lo reprocho a mí mismo, ¿cómo podría complacerme', dijo, 'vivir todavía? Quizá', afirmó, 'también la divinidad por benevolencia me procura no sólo concluir mi vida en la edad adecuada, sino también hacerlo del modo más fácil. En efecto, si ahora soy condenado, es evidente que me

será posible tener la muerte que quienes se han ocupado de de esta cuestión juzgan más fácil, la más tranquila para los amigos y la que más añoranza despierta de los difuntos. En efecto, cuando alguien no deja en la mente de los presentes imagen desagradable o enojosa alguna, sino que se consume con el cuerpo sano y el alma vigorosa, ¿cómo no sería por fuerza objeto de añoranza? (ὅταν γὰρ ἄσχημον μὲν μηδὲ δυσχερὲς ἐν ταῖς γνώμαις τῶν παρόντων καταλείπηταί (τις), ὑγιὲς δὲ τὸ σῶμα ἔξων καὶ τὴν ψυχὴν δυναμένην φιλοφρονεῖσθαι ἀπομαραίνηται, πῶς οὐκ ἀνάγκη τοῦτον ποθεινὸν εἶναι;). Con razón los dioses', dijo, 'se han opuesto a que examinara mi discurso, cuando me parecía que había que buscar una escapatoria de la forma que fuere. Porque, si lo hubiese conseguido, es evidente que debería haber estado dispuesto, en lugar de poner fin ya a mi vida, a morir con dolor por causa de las enfermedades o de la vejez, en la que confluyen todas las molestias, y falto en extremo de alegrías (εἰ γὰρ τοῦτο διεπραξάμην, δῆλον ὅτι ἡτοιμασάμην ἂν ἀντὶ τοῦ ἤδη λῆξαι τοῦ βίου ἢ νόσοις ἀλγυνόμενος τελευτῆσαι ἢ γήρᾳ, εἰς ὃ πάντα τὰ χαλεπὰ συρρεῖ καὶ μάλα ἔρημα τῶν εὐφροσυνῶν) (caps. 5-9)... Pero, no porque muero injustamente, he de tener peor opinión de mí mismo, ya que esta vergüenza no recae sobre mí sino sobre quienes me han condenado. Pero, además, me consuela también Palamedes, que murió de un modo similar al mío, ya que todavía hoy es tema de himnos más bellos que los dedicados a Odiseo que le dio muerte injustamente' (cap.26)... "Después de decir estas cosas, salió muy en concordancia con sus palabras, sereno de rostro, actitud y paso" (παραμυθεῖται δ' ἔτι με καὶ Παλαμήδης ὁ παραπλησίως ἐμοὶ τελευτήσας· ἔτι γὰρ καὶ νῦν πολὺ καλλίους ὕμνους παρέξεται Ὀδυσσέως τοῦ ἀδίκως ἀποκτείναντος αὐτόν... Εἰπὼν δὲ ταῦτα μάλα ὁμολογουμένως δὴ τοῖς εἰρημένοις ἀπῄει καὶ ὄμμασι καὶ σχήματι καὶ βαδίσματι φαιδρός) (cap. 27)[17].

Pues bien, seamos un poco incisivos: ¿por ventura no es el mismo Jenofonte quien nos muestra un Sócrates notablemente preocupado por la imagen que ha de legar a las generaciones futuras? En efecto, no ha de ser ni desagradable, ni enojosa, la que precisamente retendrían los ojos de quienes le vieran morir viejo y atormentado por todo tipo de dolores. Por tanto, el hecho de que se negara a pensar en escapatoria alguna, ¿acaso no implica que, en un cierto sentido, se inclinó por una muerte "teatral" o digna de ser contemplada (*theâsthai*)? Sin duda fue coherente consigo mismo y con su trayectoria anterior, pero tuvo también en cuenta el futuro y la posibilidad de recibir himnos como Palamedes. Ergo, jamás sabremos si, menos preocupado por la representación, habría aceptado legarnos otra

[17] La traducción es mía siguiendo la edición de E. C. MERCHANT, 1971.

imagen, la del Sócrates anciano, tan suya como la de épocas mejores, y tal vez más auténtica por haber asumido las lacras inherentes al efecto del paso del tiempo en el cuerpo humano. O, si queríamos incluso recuperar ahora la tesis de Antifonte antes mencionada: ¿por ventura aquella serenidad majestuosa ante la muerte fue adoptada también pensando en ojos ajenos?

Por otra parte, el Marqués había mantenido que la historia en sí misma no le interesaba excesivamente, y que podría haber escrito sobre otro personaje u otra situación, pero a mi entender esto es menos cierto de lo que parece. El ejercicio iconoclasta que hemos leído, lo puede practicar con Sócrates como personaje destacado de una Tradición Griega secular que Occidente ha sometido a todo tipo de valoraciones, incluida naturalmente la ética –a menudo negativa: la esclavitud, la misoginia, etc. Pero, ¿podría haber hecho lo mismo, por ejemplo, con la agonía de Cristo en el Calvario? Quienes la narran, y por razones obvias, ni quieren ni pueden obviar el dolor, la angustia y la pasión inherentes al acto redentor –'Padre, Padre, ¿por qué me has abandonado?'–, pero, sin negarlos, no lo tendría fácil quien osara mantener que, en vista de la situación, en los textos podríamos detectar acaso un exceso de serenidad y majestad en el Dios "hombre". Y, si lo planteo, es porque, después de este Sócrates de Jenofonte, quizá merezca la pena recordar que Oscar Wilde, gran esteta, intelectual y admirador sincero de la figura de Cristo y de su audacia reformadora, lo valoró igualmente, y mucho, como artista, como aquél que pensó también en la posibilidad de legarnos –y para Wilde esto no era motivo de escándalo sino todo lo contrario–, un icono valioso o, si cumple decirlo aplicándolo a lo que ahora nos ocupa, habría percibido el aspecto positivo que para su misión tendría la naturaleza no diremos teatral pero sí iconográfica de su muerte:

> "Para el artista, la expresión es la única forma de poder concebir la vida... Y sintiendo, con la naturaleza artística de alguien para quien el sufrimiento y la aflicción eran formas mediante las cuales podía llevar a término su concepción de la belleza, que una idea no tiene valor alguno hasta que se encarna y deviene imagen, él mismo se convierte en la imagen del hombre que sufre, y como tal ha fascinado y dominado el arte de una manera que jamás ha conseguido ningún dios griego".
>
> *"To the artist, expression is the only mode under which he can conceive life at all... And feeling, with the artistic nature of one to whom suffering and sorrow were modes through which he could realise his conception of the beauti-*

ful, that an idea is of no value till it becomes incarnate and is made an image, he made of himself the image of the Man of Sorrows, and as such has fascinated and dominated art as no Greek god ever succeeded in doing" (171)[18].

Cerremos, sin embargo, este paréntesis y recordemos que, después de la declamación, el actor espera el veredicto del autor, y éste, pese a haber renegado antes del racionalismo de su época –pero, en el fondo, bebiendo de él– comete el error de practicarlo, de manera que Gabriel puede rebatirle con un ejercicio impecable de lógica elemental:

> Marqués: 'Vuestra manera de interpretar no llega a transmitir lo que le sucede al personaje... ¿Cómo puedo comprender cuando no puedo sentir?... Lo que quiero decir... es que Vos no podéis representar de manera correcta lo que no habéis experimentado jamás... de una manera directa y personal. Porque Vos jamás os habéis estado muriendo... de verdad'. Gabriel: 'Si me hubiera estado muriendo, me habría muerto, y entonces no podría hacer teatro... Los muertos de cada noche sobre el escenario, resucitan al acabar la función. Las obras de teatro se repiten, de esta forma, una y otra vez'.
>
> Marquès: *'La vostra manera d'interpretar no arriba a transmetre allò que succeeix al personatge... Com puc comprendre, quan no puc sentir?... El que jo vull dir... és que vós no podeu representar de manera correcta allò que no heu experimentat mai... d'una manera directa i personal. Perquè vós mai no us heu estat morint... de veres'. Gabriel: 'Si m'hagués estat morint, m'hauria mort, i aleshores no podria fer teatre... Els morts de cada nit sobre l'escenari, ressusciten en acabar-s'hi la funció. Les obres de teatre es repeteixen, d'aquesta forma, un cop i un altre'* (106-107).

Y, dado que el Marqués querría hacer de su obra 'un ejemplar único –*'un exemplar únic'*– como sus cuadros, pero una vez más el profesional sabe rebatirlo precisándole que 'una representación teatral no se puede enmarcar como un cuadro ni colocar en un estante' –*'una representació teatral no es pot emmarcar com un quadre ni col·locar en un prestatge'*– (107), decide desenmascarar tanto su juego como a sí mismo. Gabriel siente un malestar y el Marqués conoce la causa: el vino de Chipre que le ha ofrecido, ya que está llevando a cabo una 'experiencia de fisiología aplicada a la técnica del actor' –*'experiència de fisiologia aplicada a la tècnica de l'actor'*–, es decir, le hace creer que lo ha envenenado. ¿Con

[18] La numeración entre paréntesis corresponde a *O. Wilde. De Profundis and Other Writings*, Londres, Penguin Classics, 1986 (la traducción es mía).

qué excusa? Con la de querer 'saber' (109) más allá de la fría y racional actitud de "contemplar" lo representado por un actor también frío y racional; o, dicho de otro modo, triunfando sobre las convenciones sociales de la Tragedia Barroca. Gabriel ve ahora confirmada su intuición anterior: 'Vos sois un asesino... ¡Estáis loco! ¡Sois un monstruo! –*'Vós sou un assassí... Esteu boig! Sou un monstre!'*– (109), pero el Marqués lo niega:

> '¡No soy un asesino! ¡Soy un científico! ¡La estética es una ficción, y yo no puedo soportar lo que no es de veras! ¡Lo único que me interesa es el estudio del comportamiento humano! Los seres humanos son cosas reales, cosas vivas, y este estudio produce en mí mayor placer que todas vuestras obras de teatro... ¡Ahora sí tenéis miedo!... ¡es auténtico! ¡Sabéis que vais a morir... de la misma manera que mi personaje! ¡La ficción se retira, vencida por la realidad! ¡Ya no hay dos visiones del mundo y de las cosas! ¡Una visión tan sólo... única, la verdad! ¡La verdad por encima de todos los sentimientos y de todas las convenciones sociales...!'.
>
> *'No sóc un assassí! Sóc un científic! L'estètica és una ficció, i jo no puc suportar allò que no és de veres! L'únic que m'interessa és l'estudi del comportament humà! Els sers humans són coses reals, coses vives, i aquest estudi produeix en mi major plaer que totes les vostres obres de teatre... Ara sí que teniu por!... és autèntica! Sabeu que aneu a morir... de la mateixa manera que el meu personatge! La ficció es retira, vençuda per la realitat! Ja no hi ha dues visions del món ni de les coses! Una visió tan sols... única, la veritat! la veritat per damunt de tots els sentiments i de totes les convencions socials...!'* (109-110).

Siendo como es sádico, el Marqués le enseña el antídoto y opta por el chantaje más extremo: debe declamar de nuevo el pasaje anterior y 'ha de ser vuestra mejor actuación... Si no me gusta... no os daré el antídoto' –*'ha de ser la vostra millor actuació... Si a mi no m'agrada... no us donaré l'antídot'*– (111), de manera que tiene que renunciar, ahora sí, a toda la contención, equilibrio, envanecimiento y afectación propios de la representación de las tragedias barrocas. En efecto, es la hora de los nervios, la tensión, el salvajismo, el sacrificio, la ausencia de afectación, la lucha contra la propia naturaleza; es la hora de la naturalidad, del sentimiento, del vitalismo, del ritmo, del cuerpo y del sudor. Una vez más, la acotación del dramaturgo deviene casi más esencial que el mismo drama:

"Los nervios en tensión... incluso los gestos más mínimos y más insignificantes se ven animados por un deseo salvaje de trascender las miserias presentes del actor, y elevarlas a la categoría de un gran rito de sacrificio, ofrecido a las implacables categorías de una belleza suprema y sin afectaciones. Actuando contra él mismo, contra su propia naturaleza, contra sus convicciones y experiencia artística, Gabriel se entrega en cuerpo y espíritu a la búsqueda de unas entonaciones vibrantes y, al mismo tiempo, llenas de humildad, completamente alejadas de las formulaciones retóricas que usó en la primera lectura del fragmento de la obra. Su actuación resulta tan natural, tan sentida, que parece, por contraste, artificiosa. Habla muy lentamente, escuchando los silencios, dejándose arrastrar por su propio ritmo vital, maravillosamente compenetrado con su personaje... El Marqués, anhelante, contiene la respiración, mirando con avidez el rostro del actor. Gruesas gotas de sudor comienzan a bañar la frente de los dos hombres".

"Els nervis en tensió... fins i tot els gestos més mínims i més insignificants es veuen animats per un desig salvatge de transcendir les misèries presents de l'actor, i elevar-les a la categoria d'un gran ritus de sacrifici, ofrenat a les implacables categories d'una bellesa suprema i sense afectacions. Actuant contra ell mateix, contra la seua pròpia naturalesa, contra les seues convicccions i la seua experiència artística, Gabriel es lliura en cos i esperit a la recerca d'unes entonacions vibrants i, alhora, plenes d'humilitat, completament allunyades de les formulacions retòriques que va emprar en la primera lectura del fragment de l'obra. La seua actuació resulta tan natural, tan sentida, que sembla, per contrast, artificiosa. Parla molt lentament, escoltant els silencis, deixant-se arrossegar pel seu propi ritme vital, meravellosament compenetrat amb el seu personatge... El Marquès, anhelant, conté la respiració, esguardant amb avidesa el rostre de l'actor. Gruixudes gotes de suor comencen a amarar el front dels dos homes" (112).

Este Marqués no es en verdad Jenofonte; no le basta insinuar que Sócrates conjugó mucha serenidad y algo de "teatro"; quiere asesinar lo que su mente singular no sabe ver sino como una gran mentira o ficción; el Sócrates histórico y su muerte dignísima. Tampoco quiere tener remordimiento alguno; antes al contrario, ha conseguido que su *lógos* transido de realismo se haga carne en la persona del actor y, segundo tras segundo, quiere gozar de un espectáculo único. El actor ha aceptado entrar en su juego porque conserva todavía la esperanza de salvarse, pero, cuando el director practica un hedonismo tan radical, es imposible darle completa satisfacción. El Marqués le ha hecho beber un antídoto que no lo es; ha

hecho presión sobre una moldura de la pared para que del techo baje una gran reja que lo rodee, y, después, le comunica que de nuevo le ha decepcionado, comunicándole su sentencia:

> 'Yo no os he dado ningún antídoto, Gabriel. Todo lo contrario. Os acabo de envenenar... Yo no os he dicho que aquel vino... estuviera envenenado... Eso lo habéis supuesto Vos... El único veneno verdadero, el único veneno mortífero, contra el cual, os lo juro, no existe antídoto conocido alguno, es el que acabáis de tomar hace un momento... Vuestro tiempo se ha acabado, y ahora ya no podéis decidir sobre vuestra existencia, ni sobre vuestros actos. La muerte os esclaviza. Os ha cerrado en su prisión... y se ha encargado de asegurar bien las puertas... de ahora en adelante, el curso de vuestra agonía deviene peligroso... Y yo deseo poder contemplarlo tranquilamente, sin tener que preocuparme por mi seguridad'.
>
> *'Jo no us he donat cap antídot, Gabriel. Tot el contrari. Us acabe d'enverinar... Jo mai no us he dit que aquell vi... estigués emmetzinat... Això ho heu suposat vós... L'únic verí vertader, l'únic verí mortífer, contra el qual, us ho jure, no existeix cap antídot conegut, és el que acabeu d'aprendre fa un moment... El vostre temps s'ha acabat, i ara ja no podeu decidir sobre la vostra existència, ni sobre els vostres actes. La mort us esclavitza. Us ha tancat en la seua presó... i s'ha curat d'assegurar-ne bé les portes... d'ara en avant, el curs de la vostra agonia esdevé perillós... I jo desitge poder contemplar-lo tranquil·lament, sense haver de preocupar-me per la meua seguretat'* (114-15).

Por obra y gracia de una especie de diabólica transubstanciación o, como dijera antes, por un "encantamiento mimético", el cuerpo y la persona toda del actor se convertirá en el cuerpo del único Sócrates que el Marqués es capaz de concebir: el Sócrates doliente, auténtico reverso de un mito falso. Es un asesino por partida doble: mata personas y ficciones, mata al actor y mata el teatro, para entronizar a su vez la Realidad. Se ha adelantado a la Revolución, pero hijo genuino de su siglo, no advierte que su experimento también está contaminado de frío racionalismo: 'No es una representación lo que vais a ofrecerme. Es una realidad. ¿Lo comprendéis? La única manera de mostrar satisfactoriamente la propia muerte... es... cuando morís de veras' –*'No és una representació el que aneu a oferir-me. És una realitat. Ho compreneu? L'única manera d'amostrar satisfactòriament la pròpia mort... és... quan moriu de veres'*– (116).

Poco importa; al fin y al cabo triunfa sobre su víctima: Gabriel se ha dormido por efecto de la primera droga, pero pronto despertará y, enton-

ces, 'el veneno, el veneno verdadero' –*'el verí, el verí vertader'*–, 'poco a poco comenzará a actuar sobre vuestro organismo... muy lentamente... durante algunas horas, y de manera dolorosa' –*'a poc a poc començarà a actuar sobre el vostre organisme... molt lentament... durant algunes hores, i de manera dolorosa'*– (116). El Marqués se ha rendido a la Realidad y ha asesinado el Teatro; conserva, empero, el hábito del rito y, finalmente, se autoengaña cumpliéndolo:

> 'Respetemos las formas y las convenciones de nuestro arte. Vayamos, pues, a tomar asiento. Y ahora... permitidme que calle ya. Acaba de alzarse el telón. Suena una música muy dulce de violines invisibles. El escenario luce con la luz de los candelabros, y el actor principal, vestido de ceremonia, se prepara para hacer una entrada dramática... Ah, qué momento tan sublime, esta espera... Qué ansiedad tan grande puede concentrarse en estos pocos segundos que preceden al primer parlamento... Pero callemos... Los espectadores hemos de permanecer quietos en los asientos... respetemos todos los ritos. Callemos, hemos de guardar silencio. Esta noche es una noche de estreno, y la función va a empezar... ahora mismo'.
>
> *'Respectem les formes i les convencions del nostre art. Anem-hi, doncs, a seure. I ara... permeteu-me que deixe de parlar. Acaba d'alçar-se el teló. Sona una música molt dolça de violins invisibles. L'escenari llueix amb la llum de canelobres, i l'actor principal, vestit de cerimònia, es prepara per fer-hi una entrada dramàtica... Ah, quin moment més sublim, aquesta espera... Quina ansietat tan gran pot concentrar-se en aquests pocs segons que precedeixen el primer parlament... Però callem... Els espectadors hem de romandre quiets en els seients... respectem tots els ritus. Callem. hem de guardar silenci. Aquesta nit és una nit d'estrena, i la funció va a començar... ara mateix'* (116-17).

Teatro dentro del teatro. En suma, Rodolf Sirera nos administra con su drama una dosis extrema de sadismo para que reflexionemos sobre los límites de la ficción teatral en general y sobre sus excesos en particular. A raíz de la representación del *Verí del teatre* en el teatro Poliorama de Barcelona, Rodolf Sirera dejó escrito en el programa:

> "Decía mi padre que lo peor del teatro no era sólo la vida desordenada de los artistas... sino, sobre todo, el hecho de que, cuando comemos la fruta prohibida, no hay poder humano alguno que nos permita resistirnos a su perversa seducción... ¿Y qué resulta más perverso en el teatro que el hecho mismo del teatro, la ficción... el acto de fingir ante el espectador, ahora y aquí? Ésta es

la razón por la que, en mi teatro... planea... esta obsesión por el juego dramático, sus límites y reglas... He escrito... obras que eran representaciones, biografías dramáticas de actores imaginarios... piezas irrepresentables que ponían en duda la existencia del espectador o su ubicación en el espacio... el tema es siempre el mismo: la seducción de la perversidad. Fingir, mentir, vivir. Sólo la muerte es la única verdad. Sólo la muerte impone límites. Y únicamente en el teatro la muerte, la verdad objetiva, es traicionada. Quizá en ninguna otra obra como en *El verí del teatre* este discurso teórico se desarrolla de una manera tan armónica... El concepto de ficción y realidad que usan Gabriel y el Marqués se enfrentan a los pocos minutos de comenzar la obra y... son puestos en cuestión... como instrumento de conocimiento, como métodos de delimitación de una realidad objetiva –si en verdad existe alguna–, para acabar negando cualquier posibilidad de comprensión de la realidad misma... No podrá... saberse jamás si el experimento ha tenido lugar. La muerte será... la única realidad segura. A convertir en acto esta potencialidad... se habría apresurado... el autor, si esta posibilidad no le hubiera sido negada por otras convenciones, que no son precisamente las que rigen la escena. Hay un punto donde el autor, como su personaje, debe detenerse. Justo aquél en que el veneno que ambos se han administrado empieza a manifestar, inapelablemente, sus efectos".

"Deia mon pare que la pitjor cosa del teatre no era només la vida desordenada dels artistes... sinó, sobretot, el fet que quan hom tasta la fruita prohibida no hi ha cap poder humà que el permeti resistir-se a la seva perversa seducció... ¿I quina cosa resulta més perversa en el teatre que el mateix fet del teatre, la ficció... l'acte de fingir davant l'espectador, ara i ací? Per això, en el meu teatre... planeja... aquesta obsessió pel joc dramàtic, els seus límits i regles... He escrit... obres que eren representacions, biografies dramàtiques d'actors imaginaris... peces irrepresentables que posaven en dubte l'existència de l'espectador o la seva ubicació en l'espai... el tema n'és sempre el mateix: la seducció de la perversitat. Fingir, mentir, viure. Només la mort és l'única veritat. Només la mort imposa límits. I únicament en el teatre la mort, la veritat objectiva, resulta traïda. Potser en cap altra obra com El verí del teatre aquest discurs teòric es desenvolupa d'una manera tan harmònica... El conceptes de ficció i realitat que empren Gabriel i el Marquès s'enfronten als pocs minuts de començar l'obra i... són posats en qüestió... com a instrument de coneixement, com a mètodes de delimitació d'una realitat objectiva –si és que n'existeix cap–, per acabar negant qualsevol possibilitat de comprensió de la mateixa realitat... No podrà, doncs, saber-se mai si l'experiment s'ha arribat a realitzar. La mort serà... l'única realitat segura. A convertir en acte aquesta potencialitat... s'hagués apressat... l'autor, si

aquesta possibilitat no li hagués estat negada per altres convencions, que no són precisament les que regeixen l'escena. Hi ha un punt on l'autor, com el seu personatge, s'ha de detenir. Just aquell on el veri que tots dos s'han administrat comença a manifestar, inapel·lablement, els seus efectes".

Para ilustrar, pues, los excesos de la ficción teatral, ha elegido la Tragedia Barroca Francesa y ha creado un marqués que asegura querer "ajusticiarla" en la persona de uno de sus actores reconocidos. Siendo como es noble, cuando muy pronto llegue la Revolución, quizá morirá en la guillotina; al fin y al cabo, es muy consciente de que 'se puede acceder de la miseria al poder, o del poder a la miseria'–*'es pot accedir de la misèria al poder, o del poder a la misèria'*– (94). El actor ha sospechado incluso que se ha subscrito a escondidas a la Enciclopedia, pero el intelecto del marqués va más allá de los márgenes paradójicamente estrechos que la diosa Razón de los ilustrados deja a sus pulsiones sin freno. Y, sobre todo, la tragedia experimental que ha escrito ni sigue la preceptiva aristotélica ni, mucho menos aún, aumenta su rigor –lo que sí hizo la Tragedia Barroca–, sino que la desprecia y combate. O, dicho de otro modo, si la *Poética* del filósofo de Estagira mantiene que la "la tragedia es... imitación de una acción seria y completa... donde la representación descansa en la acción y no en la narración, y por medio de la compasión y el temor logra la purificación de pasiones semejantes" (ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης... δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν)[19], en su caso y como espectador singular –*stricto sensu* ahora– descartará el miedo y la compasión como señales inequívocas de decadencia y pereza intelectuales, lanzándose a los brazos de *Hedoné*, del Placer con mayúsculas.

Y he aquí que, una vez más, un dramaturgo contemporáneo occidental como Sirera abre el baúl de grandes personajes de la Antigüedad grecorromana y en él halla Sócrates más la tradición de su muerte dignísima. Tan sólo resta ubicarlos –lo hemos visto ya– en el marco cultural apropiado, y, sin olvidar que el objetivo es reflexionar sobre los límites de la ficción teatral, convertirlos en el núcleo de una oposición binaria hiperca-

[19] Cap. VI 2-3, KESSEL, R. 1968; la traducción es mía.

racterizada[20]: A) ilustración; Diderot; Rococó; Tragedia Barroca; Racine; colocación de la voz, composición de actitudes trágicas y todo tipo de convenciones; versificación y vocabulario de uso no corriente; actuación; representación; ficción; mentira; gustos decadentes; racionalismo y aletargamiento, etc., y B) revolución sádica; realidad; naturalidad; verdad; sentimiento; fin de la retórica; cultivo no contenido de las sensaciones; transgresión de las normas establecidas; fisiología; seres humanos peores que las fieras salvajes; crueldad; abandono de las convenciones sociales; envidia de los depravados y asesinos; investigación; experimentación; emoción; extremismo; intensidad; exposición abierta de les miserias, angustias, miedos y deseos inconfesables; veneno; asesinato, etc.

Al público del *Verí del teatre* –y, naturalmente, a los lectores–, les corresponde emitir su veredicto.

No obstante, a mi juicio sería imperdonable concluir este trabajo sin hacer mención de la llamada "función social" del teatro, muy perceptible por lo demás en las obras de Rododf Sirera, concebidas a menudo para acicatear las mentes y despertar las conciencias –*La caverna*, inspirada en la conocida imagen o icono (*eikón*) de Platón sería un ejemplo emblemático[21]. Después de asistir, por tanto, a la representación del *Verí del teatre* y de reflexionar sobre su contenido teórico, nuestra mente debería ser capaz de identificar también –o tal vez descubrir por primera vez– los excesos de la ficción, aquellos que crean falsedades indeseables –*lato sensu*– y con las que convivimos día tras día. En realidad, éste podría ser un ejercicio colectivo, pero, en estos momentos, dada la soledad evidente de quien redacta un escrito para reivindicar su autoría, sólo puedo aspirar a que la reflexión personal sea perfectamente transferible a los que tengan la amabilidad de leerme. Pues bien, a raíz de esta clara provocación intelectual que es *El verí del teatre*, he pensado, por ejemplo:

a) en la ocultación sistemática de sentimientos, miedos y angustias de todo tipo bajo máscaras, que protegen en ocasiones y falsean en muchas otras, mientras que las personas deberían por el contrario abrirse y mostrarse –siguiendo, además, los dictados de la Psicología moderna– en un

[20] Sobre la dramaturgia de Rodolf Sirera, véase, p. e.: GALLEN, E., 1999; BENET I JORNET, J. M., 1982; ROSSELLÓ, R. X., 1999 Y 2009; PÉREZ, R., 1998. Y sobre el teatro en Valencia: ENRIQUE, H., 2000; CARBÓ, F., 1997; PALOMERO, J., 1995; SIRERA, J. LL., 1981.

[21] Véase, p. e.: GILABERT, P., 1999.

mundo capaz de asumir a su vez las limitaciones humanas, descartando así ideales de perfección a menudo generadores de frustraciones –y ya que ahora hablamos de teatro, no me resisto a hacer mención, por ejemplo, del papel de la máscara en los dramas de Eugene O'Neill y, concretamente, en *Mourning Becomes Electra*;

b) en la fascinación ejercida por la espectacularidad en eventos muy diversos –musicales, religiosos, deportivos, etc.–, un fenómeno que, a mi entender, se consolida día tras día en la sociedad contemporánea, con escenarios de dimensiones enormes, acompañamientos musicales impactantes, grandes pantallas con todo tipo de imágenes y mensajes, etc., quizá idóneos por su teatralidad para emocionar y seducir al público, pero perfectos también para alejarlo de la esencia de lo que en aquel momento lo congrega;

d) en la Historia, una ciencia convertida tantas veces a lo largo de los siglos en majestuosa representación escrita –y, por tanto, teatral en un cierto sentido– de falsos heroísmos y gestas que no lo fueron, por no hablar del olvido sistemático e intencionado de los verdaderos protagonistas y víctimas de los hechos históricos, es decir: hombres y mujeres inadjetivados –sobre todo mujeres–, niños y ancianos, todos ellos condenados a ser nada, a no tener papel alguno digno de mención;

e) en la misma Antigüedad Clásica, Grecia y Roma –Roma tal vez con más frecuencia e intensidad–, a menudo recreadas en el cine como un gran espectáculo arquitectónico digno de ser contemplado y admirado –teatral, pues– pero llevado a extremos tales que, aunque sea por reacción, nos llevan a aplaudir, por ejemplo, la clara voluntad de Pasolini de no reproducir arqueográficamente el mundo de su *Edipo re* y su *Medea*.

Sin duda la lista podría ser larga, pero el objetivo principal de este trabajo era otro y creo modestamente haberlo cumplido

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS COMPLETAS:

BALLSTADT, KURT P. A., *Diderot: natural philosopher*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008.

BEAUDOUIN, VALÉRIE, *Mètre et rythmes du vers classique: Corneille et Racine*, París, Champion, 2002.

BENET I JORNET, J. M., "Introducció a R. Sirera" a *Plany en la mort d'Enric Ribera*, Barcelona, Edicions 62, 1982.

BLANC, ANDRÉ, *Racine, trois siècles de théâtre*, París, Fayard, 2003.

BURNET, J., *Platonis Opera,* vol. 1., Oxford, Clarendon Press, 1900, rpr. 1977.

CARBÓ, F., *El teatre en la posguerra valenciana* (1939-1962), Valencia, Quaderns 3i4, 49, Eliseu Climent, 1997.

COUPRIE, ALAIN, *La tragédie racinienne,* París, Hatier, 1995.

DELMAS, CHRISTIAN, *La tragédie de l'âge classique (1553-1770)*, París, Seuil, 1994.

DIDEROT, D., *Paradoxe sur le comédien*, París, Hermann, 1995.

DIELS, H.-KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker,* vol. 1, fr. B 44, 6th edn., Berlín, Weidmann, 1951, rpr. Dublín / Zurich, 1966 (Antiphont. Papir d'Oxirrinc XI, n. 1364 ed. Hunt).

DUFLO, COLAS, *Diderot philosophe.* París, Champion, 2003.

ENRIQUE, H., *Trenta anys de teatre valencià*, Alzira, La Tarumba Teatre 6, Bromera, 2000.

FORESTIER, GEORGES, *Jean Racine*, París, Gallimard, 2006.

GALLEN, E. (et al.), *Aproximació al teatre de R. Sirera*, Alzira, Col·lecció La Tarumba Teatre, 5, Bromera, 1999.

GILABERT, P., "Tot sortint de la caverna per cerca la vida (lectura classicitzant de *La caverna* de Rodolf Sirera", *Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, Barcelona, 1999, pp. 119-138.

GOSSIP, CHRISTOPHER J., *An introduction to French classical tragedy*, Totowa, N.J., Barnes & Noble, 1981.

GREGORY, MARY EFROSINI, *Freedom in French Enlightenment thought*, Nueva York-Oxford, P. Lang, 2010.

HIGHET, GILBERT, *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

KESSEL, R., *Aristoteles de arte poetica liber*, Oxford, Clarendon Press, 1965, rpr. 1968.

LOUVAT, BÉNÉDICTE, *La poétique de la tragédie classique*, París, SEDES, 1997.

MARTIN-HAAG, ELIANE, *Rousseau ou la conscience sociale des lumières*, París, Champion, 2009.

MERCHANT, E. C., *Xenophontis Opera Omnia,* vol. 2., Oxford, Clarendon Press, 1901, rpr. 1971.

MCMAHON, ELISE NOËL, *Classics incorporated: cultural studies and seventeenth-century French literature*, Birmingham (Alabama), Summa, 1998

MORLEY, JOHN, *Diderot and the encyclopædists*, Londres, Macmillan, 1914.

NIDERST, ALAIN, *Le travail de Racine: essai sur la composition des tragédies de Racine*, Saint-Pierre-du-Mont, Eurédit, 2001.

NIDERST, ALAIN, *Racine et la tragédie classique*, París, PUF, 1978

OGÉE, FRÉDÉRIC & ANTHONY STRUGNELL (eds.), *Diderot and European culture*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

PALOMERO, J., *D'Eduard Escalante a Rodolf Sirera: perspectiva del teatre valencià modern*, Valencia, Tabarca, 1995.

PÉLISSIER, GÉRARD, *Étude sur la tragédie racinienne*, París, Ellipses-Marketing, 1995.

PÉREZ, R., *Guia per recórrer R. Sirera*, Barcelona, Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona, 1998.

PROUST, JACQUES, *Diderot et l'Encyclopédie*, París, Armand Colin, 1967.

QUINTILI, PAOLO, *Matérialismes et Lumières: philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres, 1706-1789*, Paris, Champion, 2009.

QVORTRUP, MADS, *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau: the impossibility of reason,* Manchester, Manchester University Press, 2003.

RACINE, JEAN, *Ouvres Complètes I, Théatre – Poésies,* Bibliothèque de la Pléiade, París, Éditions Gallimard, 1950.

RADICA, GABRIELLE, *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Champion, 2008.

RIQUER-COMAS-MOLAS. *Història de la Literatura Catalana* 11, Barcelona, Ariel, 1988, pp. 417-19.

ROBINSON, DAVID, *Introducing Rousseau,* Thriplow, Icon, 2006.

ROHOU, JEAN, *La tragédie classique: 1550-1793*, París, SEDES, 1996.

ROSSELLÓ, RAMON X., *Anàlisi de l'obra teatral (teoria i pràctica)*, Valencia / Barcelona, Institut Universitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, pp. 198-240.

—. Estudio preliminar a la edición de *L'Assasinat del doctor Moraleda* y *El verí del Teatre* de Rodolf Sirera, Barcelona, Edicions 62 (Educació, número 41), 2009.

ROUSSET, JEAN, *Circe y el pavo real: la literatura del barroco en Francia,* Barcelona, Acantilado, 2009.

SAYER, JOHN, *Jean Racine: life and legend,* Oxford, Peter Lang, 2006.

SIMPSON, MATTHEW, *Rousseau's theory of freedom*, Londres, Continuum, 2006.

SIRERA, J. LL., *Passat, present i futur del teatre valencià,* Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1981.

SIRERA, RODOLF, *L'assassinat del doctor Moraleda. El verí del teatre.* Els llibres de l'Escorpí. Teatre. El Galliner 47, Barcelona, Edicions 62, 1978.

STARK, SAM, *Diderot: french philosopher and father of the encyclopedia,* Nueva York, Rosen Publishing Group, 2006.

TROUSSON, RAYMOND, *Denis Diderot, ou, Le vrai Prométhée,* París, Tallandier, 2005.

WEISGERBER, JEAN, *Le rococo: Beaux-arts et literature,* París, Presses Universitaires de France, 2001.

RESEÑAS DE LIBROS

GALENO, *Sobre la diferencia de los pulsos,* Estudio introductorio, traducción, notas e índices de Luís Miguel Pino Campos, Madrid, Ediciones Clásicas, 2010, 313 pp.

Luís Miguel Pino Campos nos obsequió no hace mucho con una excelente traducción y estudio sobre una de las obras que el médico de Pérgamo escribió sobre los pulsos (*Sinopsis de Galeno de su propia obra sobre los pulsos*, 2005), proyecto editorial dirigido por el Dr. Don Juan Antonio López Férez. Ahora Ediciones Clásicas acaba de sacar a la luz otra de las obras de Galeno, traducida, introducida y sabiamente comentada por este profesor de la Universidad de La Laguna, sobre el mismo tema. Se abre con un "Indice" que incluye, a su vez, índices de nombres propios, de escuela y grupos, de términos griegos y de términos castellanos. Los pulsos es uno de esos temas que interesaron sobremanera a Galeno. La medicina actual posee medios y aparatos cada vez más sofisticados para el control esfígmico; nuestro autor es un predecesor de la consideración de que el conocimiento del funcionamiento del sistema cardiovascular es algo sumamente importante para determinar la *eukrasía*, la salud de cuerpo humano; corregidos los errores de interpretación de la medicina hipocrática y galénica, la práctica galénica en este tema, como en otros, se prolongó hasta el siglo XVIII. Sabemos que el belga Vesalius (Andries van Wesel), anatomista flamenco del siglo XVI, en su obra *De humani corporis fabrica* (*Sobre la estructura del cuerpo humano,* 1542), corrigió algunos de los errores de Galeno, por ejemplo, con respecto al corazón. También en el tema de los pulsos la medicina actual recoge, tras rectificaciones necesarias, el hilo conductor de la investigación galénica, la idea de que el pulso es un determinante primordial de la salud. Ediciones Clásicas, con la publicación de esta obra, permite que la comunidad científica pueda leer en traducción al español obras tan importantes como ésta; es más, yo aconsejaría que la leyeran incluso los prácticos de la medicina moderna: sus 253 páginas de traducción podría parecerles un método obsoleto de terapia, pero les ilustraría suficientemente sobre el esfuerzo del ser humano por encontrar vías de investigación, gracias a las cuales estamos donde estamos. Galeno se nos muestra, por tanto, como un gran investigador en el tema esfígmico, como en otros muchos campos; lo que se nos ha conservado del *corpus galénico* nos permite comprobarlo. El pulso ha sido siempre un instrumento primario para establecer la *éndeixis* que conducirá al médico a la *diágnosis*; es un instrumento de la medicina antigua para determinar los parámetros de equilibrio de la mezcla o *krâsis* de humores como verificantes de los niveles de salud del enfermo, pero que hoy, con otros medios, sigue teniendo plena vigencia. Pero no fue éste el único indicio (*éndeixis*) de determinación de la enfermedad; del mismo modo que Galeno pone ciertos límites a la práctica de la sangría o "vaciamiento" (*kénōsis*) del humor en exceso, también, como hipocrático que es, pero no fundamentalista, aconseja completar el diagnóstico del paciente con otros aspectos no menos importantes, como son el color de la piel, los ojos, el esputo, la orina, la temperatura, el sudor, etc., que, como bien dice el profesor L.M. Pino, era lo que a comienzos del siglo XX recomendaba Mackenzie como instrumentos para efectuar una buena diagnosis. Pues bien, la lectura del "Estudio introductorio" (pp. 9-36) y de la excelente traducción (pp. 37-235) de esta obra de Galeno, realizada con sumo esmero, con extremo rigor y con una extraordinaria laboriosidad, sirve como testimonio de cómo la medicina antigua griega, y especialmente Galeno, se planteó el tema esfígmico como algo fundamental para que el médico sepa en todo momento el estado del enfermo, poniendo en práctica la máxima hipocrática *tribḗ metà lógou.* A Galeno, como científico que era, y, en cierto modo, filósofo (recordemos su *Que el*

mejor médico debe ser también filósofo [*Quod optimus medicus sit quoque philosophus*]), le importaba señalar las "diferencias"; son varias las obras suyas que cita con ese nombre, y que autocita: en *De methodo medendi,* (lib. I, cap. 2 (K. 15-16) alude a otras con este nombre: *Sobre las diferencias de las enfermedades* (*De morborum differentiis.,*VI, 836-880) y *Sobre las diferencias de los síntomas* (*De symptomatum differentiis libri III*, VII, 42-84); éstas, junto con otras, como *Sobre las diferencias de las fiebres* (*De febrium differentiis*), son un índice claro de hasta qué punto fue importante para el médico de Pérgamo establecer niveles diferenciales en el estado del paciente. Es ésta la segunda obra de las siete que nos han llegado de Galeno sobre los pulsos. Es sumamente acertada la declaración del autor de esta traducción de haber ofrecido primero la traducción de la *Sinopsis* para facilitar la labor del lector: nos encontramos aquí, de nuevo, con el género del resumen, que es algo que caracteriza a Galeno; por ej.: *De musculoron dissectione ad tirones*, *De ossibus ad tirones*, *De pulsibus libellus ad tirones*, *Ad Glauconem de medendi methodo*. El profesor L. M. Pino hace mención de un supuesto octavo tratado sobre los pulsos, lamentablemente perdido, pero que Galeno cita (Kühn, 410. 9-11 y XIX, 33. 9- 10); no es la primera vez que ello ocurre: *De voce* (*De usu partium,*lib. VII, K.554) o *De subfiguratio empirica*, de la que sólo nos ha llegado la versión latina de Nicolás de Reggio (citada en *De methodo medendi,* lib. II, K. 123-124; cap. 6) y, supuestamente, con otro nombre, *Sobre la invención empírica* (*ibid.*, lib. II, K. 469; cap. 5). La obra aquí traducida es la primera que escribió Galeno sobre los pulsos. No todos los médicos están dotados de la misma facultad táctil para entender las distintas fases de los latidos. Los médicos que iniciaron la práctica de los pulsos fueron Hipócrates, Praxágoras, Herófilo, Erasístrato y Aigímios de Heliea, según Galeno; Aristóteles es su guía en su uso de los términos "generos" y "categorías", para establecer una clasificación coherente. Para Galeno no es lo más importante los nombres de los términos griegos, sino la función de curar (cf. *De methodo medendi* lib. II, cap. 2, K. 78 ss., *passim*). Pues bien, el cap. V de la obra que reseñamos es otra muestra de ello, con su crítica al mal uso de los nombres y de la lengua griega por parte de Arquígenes: léase su comparación con la moneda falsa, sumamente ilustrativa e interesante. Nos parece muy bien tratada la exposición gráfica (cuadro) (pp. 83-86) donde Galeno ilustra la descripción y explica las combinaciones de los pulsos. En mi opinión, un excelente trabajo, con una extensa y bien cuidada bibliografía (pp. 26-36), unos esmerados índices y unas notas, de las que algunas, bastante extensas, permiten dar a conocer al lector la personalidad de autores médicos griegos antiguos, algunos, como Aigimios, autor desconocido, que escribió un tratado sobre las palpitaciones, pero citado por Galeno. Establece una clasificación de los pulsos en tres categorías, hay tres niveles de clasificación: diferencias, géneros y categorías. La clasificación de los pulsos por categorías ha de ser por la cantidad, por la cualidad y por la relación. La categoría de la cantidad determina los géneros de los pulsos según las magnitudes espaciales de la arteria en la diástole: longitud, anchura y altura (profundidad); así se llega a la determinación de que son 27 las diferencias de los pulsos. El libro II se abre con la preocupación, ya consabida de nuestro autor, por el buen uso de los nombres: no va a explicar nuevas diferencias, sino que va a refutar los errores de otros médicos, en especial Arquígenes en su libro *Sobre los pulsos*, que confunde cualidades, categorías, géneros, diferencias o da nombres inexactos. En el libro III Galeno está contra el nominalismo que supone la proliferación inútil de nombres, con crítica a diversos autores. Y, como es costumbre de Galeno en otras obras, en el libro IV promete completar su teoría de los pulsos con otros tres tratados. En definitiva, ésta y otras cuestiones importantes pueden comprobarse

en esta obra de Galeno, muy bien traducida, muy bien comentada, y con una bibliografía bien nutrida. Recomiendo su lectura.

MANUEL CEREZO MAGÁN
Universidad de Lleida

PHILÓGELOS (El chistoso), Edición del texto griego, introducción, traducción y notas de Manuel González Suárez, Madrid, Ediciones Clásicas, 2010, 161 pp.

Consta el libro de una presentación, en la que se habla de cuestiones generales tales como el libro, el códice y la educación en la Antigüedad, así como la literatura popular, puesta en relación con el presente libro.

La Introducción está bien estructurada; consta de los siguientes puntos o apartados: 1. "Manuscritos", en número de ocho; se dan las siglas y se añade una breve información. En este apartado se lee "la primera de las cuales agrupa a los manuscritos ACM", verbo mal elegido en detrimento de otros más acertados como "comprende, abarca, contiene, o reúne". 2. "Cronología": se defiende una época amplia con un núcleo en torno al año 248 d. C. y se afirma que se trata de "la colección más antigua de chistes conocida en Occidente", con un vocabulario en distintos estratos. Aquí hemos observado leves faltas de ortografía: *Traditiongeschichte* y *Redaktiongeschichte* (en ambas palabras sin la -s- de unión en compuestos). 3. "Título y autor". Este apartado se subdivide a su vez en dos partes: el título parece evidente, a juzgar por los manuscritos; la autoría sería doble: Hierocles y Filagrio: se da pormenorizada información sobre tales nombres, con profusión de citas. 4. "Fuentes": amplio apartado extendido hacia toda una historia de la comicidad en la literatura griega con repercusiones en la latina. 5. "La lengua": continuación del apartado 2; división en estratos cronológicos. 6. "Contenido": a la definición de chiste le sigue una clasificación por bloques, de los que el más extenso es el primero (1-103), dedicado a los intelectuales, y el último (261-265), de los más breves. 7. "El mundo de *Philógelos*". Es éste un apartado complementario del anterior; si allí se exponían diferentes personajes-tipo, aquí se establece una clasificación por temas (la navegación, el calzado, la guerra, etc.), sólo que aquí era innecesaria la repetición de "serie de personajes-tipo", ya aludida en el comienzo del anterior epígrafe. 8. "Sobre los mecanismos del chiste". En una primera sección, titulada *La comicidad en el mundo antiguo*, se hace una historia del chiste a la vez que se explica su etimología. El punto siguiente de este mismo epígrafe (8.2. "El estudio freudiano del chiste") parece un tanto fuera de lugar y propio más bien de un estudio a fondo y detallado dentro de un libro de conjunto que versara sobre la teoría del chiste. En página 35 se ha advertido la errata "tencencias" del chiste. La presente Introducción se cierra con los epígrafes 9. "Nuestra edición" y 10. "Bibliografía".

A la inclusión del texto griego en la edición, a más de la traducción y de abundantes (38.9) notas explicativas, se añade el mérito de notas críticas por las que se ve la existencia de otras lecciones que divergen del texto base seguido (el de Dawe). Por otra parte, apenas se encuentran traducciones que no sigan las reglas de Marouzeau, a saber: 1. decir todo lo que diga el original; 2. no decir nada que no diga el original; y 3. decirlo del modo más elegante posible. Tan sólo en el chiste 177 vemos que no se cumplen dichas reglas: "Un médico cimeo operaba a uno que en medio de terribles dolores y gritos, *así que* cambió el bisturí por otro más romo" (las palabras en cursiva no están en el original).

El capítulo de erratas podría dividirse en aquellas fáciles de descubrir, como la anterior y esta siguiente (p. 64: "designar a las tiras que cuero"...) y las que se refieren a la numeración

de las citas; así por ejemplo: p. 30, nota 32, debería citarse así: I, 11, 1369B 33-35. En p. 31, nota 35: mejor citar 388 e5 y 935 e. En nota 37: A31-32 mejor que A 32. Y por último, la nota 39 no se refiere a la *Retórica (Rh)* de Aristóteles, sino a su *Ética* a *Nicómaco (EN),* por lo que la nota quedaría así: *EN.* IV 8 1127 B34-1128 B8.

El libro se cierra con tres índices, muy útiles, pensamos, para una provechosa y rápida consulta: índice onomástico, índice de pasajes citados e índice temático. No obstante, considero que, en cuanto al segundo índice, no deberían haberse incluido las citas registradas en la Introducción, y de este modo no se habrían cometido incoherencias innecesarias, como la de citar de modo distinto: *Asambleístas* en Introducción (p. 20) Y *Ec.* en índice; o de modo incompleto (y distinto a la vez): así en Introducción (p. 32) leemos Arist. *Rh.* III 18, 1419 B 5, mientras que en el índice aparece dicha cita recogida así: Arist. *Rh.* 1419B. Pero, a decir verdad, el error mayor consiste en que el Estagirita no habla de [la ruptura del *prépon* o lo "conveniente", ni de la captación simultánea de un mismo mensaje en un doble sistema de referencias], sino de (des) "truir la seriedad de los rivales con la risa, y la risa con la seriedad", cosa que además tampoco decía Aristóteles, sino Gorgias.

Pero todo ello no empece para que juzguemos este pequeño libro de un modo muy favorable, dado que se trata de una lectura amena y útil tanto para los no iniciados como para los estudiosos del griego y helenistas.

JOSÉ MIGUEL GARCÍA RUIZ

LUCIEN JERPHAGNON, *Juliano el Apóstata,* traducción de Ana Herrera y prólogo de Paul Veyne, Barcelona, Editorial Edhasa, 2010, 442 pp.

Lucien Jerphagnon, Doctor en Letras (Filosofía) y en Psicología y Graduado en la École des Hautes Études, helenista francés, historiador de la filosofía, profesor emérito de varias universidades y colaborador de importantes organismos internacionales como la UNESCO, nos relata, en esta magnífica y rigurosa biografía, la trayectoria del emperador Juliano (331-363). Especialista del pensamiento griego y romano y de la obra de S. Agustín, destacan entre su abundante producción bibliográfica obras tales como *Historia de la Roma antigua; Vivre et philosopher sous les Césars; Histoire de la pensée; Agustin, le pédagogue de Dieu; Agustin et la sagesse* y la edición de las *Obras* de S. Agustín.

La obra que presentamos, escrita con soltura y una indudable amenidad, lograda con la sabia combinación de datos anecdóticos y doctrinales, rehabilita en parte la figura del que quiso ser, quizá, más un filósofo que un emperador, aunque el investigador dude de su talento en este sentido. La vida de Juliano es contada de forma viva y entusiasta y no se cae en ningún tipo de anacronismo, puesto que tanto las ideas filosóficas como los conceptos políticos y religiosos son explicados en su contexto, gracias a que el autor suma a su erudición un asombroso conocimiento de la época y una extraordinaria agudeza, que es todo un modelo de evocación histórica.

El emperador Juliano, apodado «el Apóstata» por sus enemigos cristianos, es una de las figuras más desconocidas y complicadas de la historia universal, una de las más ricas en talentos diversos. En sus objetivos había elementos desconcertantes y que confundían a los espíritus más reflexivos que no acababan de captar cuál era la finalidad de las reformas que se pusieron en marcha. Así, mientras soñaba un imperio en el que su máximo dirigente fuese más accesible, organizaba una teocracia y se rodeaba de un estilo oriental; pretendiendo imponer el reino de la razón, lo que hacía en realidad era incorporar a su filosofía un ilumi-

nismo que la contradecía. A ello había que sumarle el que su personalidad resultaba inquietante y que disgustaba tanto a la gente de Roma, para los que era un griego, como a la de Constantinopla, para la que era un romano: siempre era un extranjero. Además, su fuerte oposición al cristianismo incluso molestaba a los mismos paganos, que aunque eran devotos de los antiguos dioses y miraban con nostalgia el pasado, pensaban que el emperador no era capaz de medir bien la importancia del fenómeno y las consecuencias de su actitud, porque los cristianos eran ya, si no la mayoría de la población, una fuerza creciente. Ello explica que, en el fondo, la muerte del emperador supuso para los paganos un gran alivio.

Juliano también resulta un personaje atractivo –intelectual, escritor muy dotado, gran estratega, soberano lleno de talento y honradez–, a pesar de que los historiadores cristianos lo hayan tratado mal al considerar que renegó de su religión, aunque Jerphagnon señala que puede afirmar que, a pesar de las apariencias, este emperador no fue cristiano en ningún momento de su vida, sólo exteriormente y por la fuerza de las cosas, y, por tanto, jamás pudo ser un apóstata. Esto es algo que los cristianos contemporáneos suyos no pudieron comprender y que los cristianos de todos los tiempos nunca aceptarán, ocupados siempre en criticar sus intentos de interrumpir la difusión de su religión y la de restaurar un paganismo agonizante, para el que constituyó la última oportunidad, y esto fue la mejor parte de su sueño que, a la postre, Juliano se llevó a la tumba. Así, de todo lo que hizo sólo quedaron unos libros, algunas cartas y un recuerdo, resplandeciente para unos, oscuro para otros y más bien vago o inexistente para la mayor parte de los habitantes del Imperio. Nada cambió en el curso de los acontecimientos y tampoco nadie le comprendió, excepto un reducido círculo de amigos, que, tras su muerte, se vieron obligados a llevar una vida discreta o acabaron siendo ejecutados. A partir de entonces, los cristianos estuvieron vigilantes para que una situación similar no volviera a repetirse nunca y esto es lo que pudiera explicar ese exacerbado odio y su larga proyección en el tiempo, de tal forma que surgió una auténtica leyenda negra de Juliano el Apóstata.

En resumen, hemos de saludar la obra como una importante contribución que viene a llenar un hueco significativo en el campo de la investigación sobre la Antigüedad Tardía, a la par que rompe también con esquemas y tópicos que desde siempre veníamos aceptando con poca conciencia crítica.

El balance final de este libro es bastante positivo y válido. El autor nos ofrece un panorama notablemente sugestivo de los entresijos del período central del siglo IV, descubriendo las claves de la mentalidad y de los determinantes que condicionaron su desarrollo y todo ello ha de valorarse muy meritoriamente, pues ayuda en gran manera a comprender este importante período.

Pese a todo lo expuesto, en el análisis de esta obra apreciamos dos elementos negativos. El más importante es que lo único que se echa en falta es un mayor aparato crítico, puesto que la bibliografía es muy escueta y el índice onomástico es incompleto, lo cual no puede atribuirse a un descuido del autor, sino que se hace de forma deliberada. A ello le debemos sumar la ausencia de notas y citas bibliográficas, tanto de los investigadores como de las fuentes, ya que aparecen multitud de fragmentos literarios de Amiano Marcelino, Libanio, Gregorio Nacianceno, Tácito, Eunapio o Zósimo y del propio Juliano, sin que se mencione su ubicación textual. La razón puede estribar en que se ha optado por un sesgo divulgativo, para que pueda interesar a un público más amplio que el investigador o el profundo aficionado, ya que esta carencia de notas se debe a la intención de darle a la

lectura un tono más ágil. De esta forma, el lector que busque adentrarse en el conocimiento de la vida y época de Juliano adquiere debida cuenta de ello, pero para aquéllos que deseen una visión total, sobre todo del apartado erudito, la obra se queda corta, incompleta.

El segundo elemento negativo lo hallamos en la traducción del vocablo francés *ville*, cuyo significado es el de "ciudad" y se ha traducido generalmente por "villa", siendo más flagrante el hecho cuando, al hablar sobre Roma, se la denomina como la Villa por antonomasia, y ello sin contar con las connotaciones especiales que, en el mundo romano, tuvieron las villas propiamente dichas.

ALFONSO LÓPEZ PULIDO
IES-SIES Carpe diem, Chinchón-Colmenar de Oreja

DOROTA M. DUTSCH, *Femenine Discourse in Roman Comedy. On Echoes and Voices*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2008, 278 pp[1].

Parece muy evidente que la cuestión de las diferencias discursivas de género en las lenguas antiguas (sc. latín y griego) o, dicho de otro modo, el estudio del sociolecto femenino ha captado el interés de un no desdeñable número de estudiosos e investigadores durante los últimos años. En efecto, ya los antiguos escoliastas, a su modo, y las investigaciones modernas han sido muy conscientes del vocabulario especializado femenino usado por los comediógrafos romanos. En este esperanzador panorama actual, aparece esta nueva aportación en un momento de auge de los estudios de género vinculados a la lengua y literatura latinas.

El planteamiento de la autora es interesante a la vez que muy ambicioso, pues parte de la presunción de que existen diferencias discursivas de género claramente identificables en la *palliata* ("the existing studies of femenine vocabulary provide an excellent starting point for just an analysis", p. 15), para lanzarse a la búsqueda de la causa primera o esencial de estas diferencias, intentando relacionarlas con los presupuestos filosóficos sobre los que descansan los cimientos de la sociedad grecorromana y proponiendo una hoja de ruta para que el público y crítica actuales puedan abordar e interpretar este lenguaje femenino lo más ajustadamente posible.

La metodología seguida es, en propias palabras de la autora (p. 14), el *critical discourse analysis* y se centra, en una primera fase, en la descripción del discurso femenino a partir de los textos de la comedia romana, observando los patrones de repetición y semejanza, para después comparar estos patrones con los discursos reflexivos que definen a las mujeres dentro y fuera de las comedias. El resultado final es una mezcla de análisis literario e interpretación filosófica, que sin duda resulta de lo más estimulante, aunque, en ocasiones, difícil de seguir.

La monografía, que, como señala Dorota M. Dutsch en el prefacio (p. VIII), recoge su tesis doctoral, defendida en la MacGlill University, fruto de un beca doctoral del Consejo de Investigación en Ciencias sociales y Humanidades de Canadá, está estructurada en cinco grandes capítulos, amén de un interesante prefacio: 1. Introducción: leyendo hacia el

[1] Esta reseña se inserta en el marco del Proyecto de Investigación "La comedia y la tragedia romanas. Estudio y tradición" (FFI2008-01611/FILO).

otro; 2. La farmacia de Plauto; 3. Del dolor y la risa; 4. Mujeres / Hombres de Baco; 5. Lengua paterna, lengua materna.

En el primer capítulo de carácter básicamente introductorio (*Introduction: Reading towards the Other*), tras un repaso bastante exhaustivo del estado de la cuestión sobre el llamado "latín femenino", la autora parte de la premisa de que la mayoría de las peculiaridades observadas por los gramáticos y estudiadas por los investigadores pertenecen, como Hofmann ya observó, tanto a la proyección de las emociones (interjecciones idiosincrásicas) como a la inclusión del otro en el discurso (términos de tratamiento, modificadores y diminutivos), datos que sugieren que los comediógrafos romanos retrataban la manera en la que las mujeres se incluían a ellas mismas y a los demás en su discurso como una peculiaridad que las distinguía de la manera de hablar de los varones. Seguidamente, Dutsch analiza diversos pasajes de Plauto y Terencio, comparándolos entre sí, a fin de establecer lo que ella llama "patrones de discurso femenino", comparando las estrategias discursivas de los personajes femeninos y los masculinos (pp. 18-46), para acabar concluyendo que, aunque los cuerpos y las voces de personajes femeninos de la escena eran inevitablemente masculinas, los retratos femeninos representados debían haber conseguido finalmente reproducir las prácticas discursivas que definían las realizaciones cotidianas de género por parte de las mujeres romanas, con el fin de que el público pudiera identificar como femenino el discurso desarrollado en escena.

A partir de este primer capítulo introductorio, la autora analiza a través de los textos de Plauto y Terencio los límites entre texto y prácticas discursivas, dividiendo la discusión en dos capítulos, centrados en dos tipos de personajes femeninos –la envenenadora y seductora que transforma y corrompe a los hombres (capítulo 2) y la tierna muchacha deshecha en lágrimas (capítulo 3)–. Y, desde la comedia, se dirige hacia su trasfondo intelectual, explorando el desafío que supuso para el concepto romano de género el oscuro asunto de las Bacanales (capítulo 4), y finalmente volviendo hacia los planteamientos retóricos y filosóficos de construcción de la alteridad (capítulo 5).

Como ya se ha avanzado, en el segundo capítulo (*Plautus' Pharmacy*), Dutsch analiza el concepto de *blandimenta* y *blanditiae* como una manifestación del discurso de contigüidad e indulgencia típica de seres vulnerables, y especialmente asociada al discurso femenino. Para ello hace un repaso, primero estadístico o cuantitativo, luego cualitativo y textual, de este tipo de recurso lingüístico (básicamente, posesivos con valor enfático y la forma verbal *amabo*), concluyendo que este recurso es habitualmente usado por *meretrices* y *lenae* para manipular a los demás (especialmente a los varones) y que, aunque la *blanditia* es un concepto moralmente ambivalente, en la comedia romana aparece la mayoría de veces como un discurso peligroso, destacándose su extremada capacidad de contagiarse y su poder de penetrar en la psique masculina y alienarla.

Los textos revelan que la complejidad de las percepciones romanas a propósito de la *blanditia* van mucho más allá de la simple observación de Donato (*proprium est mulierum cum loquuntur ... aliis blandiri*), puesto que también es un recurso que aparece en boca de los hombres, básicamente los amantes de la comedia, y porque se revela como un discurso útil para los políticos, cuyas técnicas son reminiscencias de los encantamientos griegos y romanos en los que el nombre de la víctima se añadía o sustituía a las uñas, piel o secreciones corporales como una forma de apropiación de su esencia (cf. *Tabellae defixionum*).

En este contexto, cobra sentido que las mujeres hayan sido básicamente asociadas a un tipo de persuasión que se basa en argumentos íntimos y emocionales.

El tercer capítulo (*Of Pain and Laughter*) se inicia con el análisis de las creencias que existían en la base del estereotipo de la mujer que gimotea, así como de las excepciones que desestabilizan este estereotipo. Se concluye que existen notables diferencias entre la manera con la que Plauto juega con el llanto femenino y el masculino. No sólo los escritos sugieren que los personajes masculinos debían llorar en escena en menos ocasiones, sino también el hecho de que no hay ninguna escena en la que la única contribución de un personaje masculino sea la de llorar, situación que sí se da en el caso de los personajes femeninos. En general, parece que el *fletus* (llanto incontrolable) era una prerrogativa de mujeres y *cuculi* (afeminados) desesperados y que el público que contemplaba esta y otras escenas de llantos podía sentirse superior a ambos grupos (mujeres y afeminados).

Llorar desesperadamente, pues, era una prerrogativa de las mujeres y la comedia parece confirmar este estereotipo. Sin embargo, los textos cómicos plantean una visión sesgada del dolor femenino, como una manifestación o reflejo del propio intelecto femenino: desestructurado, blando y falto de límites definidos.

El dolor femenino es caricaturizado en la comedia como una fuerza indefinida y caótica que existe lejos del *praesidium* del varón. La *uis comica* que genera este dolor explota su capacidad de significar la naturaleza extraña y excesiva de las mujeres.

Los personajes masculinos lloran y gimotean menos en escena y, en su lugar, se expresan a través de las convencionales interjecciones. En efecto, si se compara la abundancia de exclamaciones masculinas, el repertorio de exclamaciones típicamente femeninas es mucho menor; tan sólo una interjección de dolor (*au*) es usada de forma exclusiva por personajes femeninos. De todo ello, se concluye que mientras los viscerales sonidos del dolor tienden a ser asociados a las mujeres de la escena, los sonidos que denotan dolor, es decir, los símbolos filtrados a través del intelecto, son más a menudo adscritos a los varones.

Otro aspecto revisado por Dutsch es el uso de los términos para describir el propio dolor. Así, los personajes femeninos no sólo evitan el vocabulario especializado del estrés intelectual (*cruciatus, cruciare*), sino que también tienden a usar el genérico *doleo*, dolor de una forma particular, sugiriendo que el dolor "femenino" normalmente acaba afectando el cuerpo de la mujer.

Del análisis de tres situaciones de la escena vinculadas al concepto de dolor (como son las referencias al parto y a la descendencia, los discursos empáticos de la criada hacia su dueña y el lamento de dos muchachas náufragas en *Rudens*), se perfila que, a diferencia de los personajes femeninos, los personajes masculinos son capaces de identificar y definir su dolor objetivamente, e identifican sus causas con objetos de deseo que no poseen; también son capaces de bromear con el dolor físico y nunca se ven a sí mismos como una proyección de sus amos o sus hijos.

Por su parte, el topos de la muchacha desesperada sirve de punto de referencia que convierte a los hombres "llorones" en femeninos. Esta clase de varones invitan al público a sentirse superior no sólo por la humillación que suponen sus lágrimas, sino también por su obvia incapacidad para ejercitar el autocontrol y comportarse como unos hombres.

A continuación, Dutsch compara los resultados obtenidos de la comedia con las ideas sobre las relaciones entre el género y el dolor articuladas en otros discursos, incluidos los tratados médicos y las *Tusculanae Disputationes* de Cicerón. De ellos se desprende que,

frente al llanto femenino, la firmeza es una virtud no sólo masculina sino también romana y que, tras la firme negación del derecho del varón a expresar su pena, reside una teoría: la pena y el dolor surgen de la parte irracional del alma que es blanda, débil e inferior, una parte femenina del alma que debe ser reprimida por la *ratio* masculina (idea ejemplificada por la autora con ejemplos diversos de la literatura latina, Pacuvio entre ellos).

En el cuarto capítulo (*(Wo)men of Bacchus*), Dutsch intenta establecer un vínculo entre la naturaleza de la escena romana (teatro creado e interpretado por varones pero que imita a mujeres) y un revelador episodio de la historia de Roma: el escándalo surgido a principios del siglo II a.C. a propósito del culto a Baco. Según la autora, al mezclar identidades masculinas y femeninas, la comedia comete la misma transgresión que Livio (39.8-18) y la tablilla de Tiriolo (que sintetiza el *consultum de bacchanalibus* de 186 a.C.), asociaban al culto a Baco.

Para ello, Dutsch analiza primero la ideología sobre la temperancia y la sexualidad en dos pasajes plautinos, para, a continuación, debatir los límites de género que se desprenden del decreto senatorial contra las Bacanales y, finalmente, analizar las alusiones plautinas a este culto, que contradicen el ideal de la masculina moderación y a menudo aparecen como metáforas del acto de interpretar. En este sentido, la apropiación consciente por parte de Plauto de este culto como metáfora para describir la escena y la representación que en ella se llevaba a cabo nos conduce al hecho de que el teatro romano era un espacio donde los límites entre los sexos eran constantemente transgredidos.

El último capítulo (el quinto: *Father Tongue, Mother Tongue: The Back-Story and the Forth-Story*) pretende reflexionar sobre la ontología del discurso femenino y analizar cómo la voz femenina es excluida del pensamiento clásico sobre la razón y el lenguaje. Para ello, la autora deja momentáneamente la comedia a un lado, y examina las asunciones griegas y romanas sobre la identidad y el lenguaje, empezando con los autores romanos y terminando con los griegos y el debate filosófico sobre la ontología de lo femenino y su relación con el lenguaje y el pensamiento.

Entre los autores romanos "visitados", encontramos a Donato y su teoría del estilo y del género en sus comentarios a Terencio. Según Donato, los diversos personajes femeninos se expresan de una forma que es característica de las mujeres en general, más que de su patrón-tipo particular. En la mayoría de los comentarios de Donato sobre el feminolecto, se interpreta como violaciones de la norma características que son simples indicadores del género del personaje que habla. Por lo que se concluye que la masculinidad habría sido un prerrequisito para la *proprietas* lingüística. Así pues, el discurso femenino es visto como un discurso diferente del registro estándar de discurso (*sermo*) porque la feminidad habría sido suficiente causa para la impropiedad lingüística.

A partir del comentario estilístico de Donato, Dutsch explora las implicaciones morales de la anomalías conversacionales asociadas a las mujeres y para ello analiza pasajes de Cicerón, donde se define el concepto de discurso apropiado (*sermo aptus*) como un *sermo* caracterizado por el *modus*, los límites y las proporciones, un *sermo* que debe huir de la *adulatio*, la *blanditia* y el exhibicionismo emocional, características todas ellas asociadas al discurso femenino.

El último autor romano analizado por Dutsch es Quintiliano, quien establece los límites y características del ideal de idoneidad para el discurso imitativo, advirtiendo de las

dificultades evidentes a la hora de imitar el discurso, pensamiento y emociones de niños, mujeres y extranjeros (en definitiva, de la alteridad).

En cuanto a los autores griegos examinados, en primer lugar se explora el concepto de *prépon* (idoneidad) expuesto por Plutarco en su comparación de Aristófanes y Menandro.

Seguidamente, se revisa la taxonomía humana de Aristóteles en tres clasificaciones (edad, etnia y género), de la que se desprende que el *anér* (varón adulto griego) y su discurso es el estándar a partir del cual el resto de individuos (la mujer, el niño y el extranjero) y sus discursos son medidos y considerados como marginales. Según la teoría aristotélica (*Política*) las claras deficiencias atribuidas al discurso femenino nacen de la propia naturaleza imperfecta de la mujer.

De Platón, el siguiente y último autor clásico analizado, Dutsch destaca tres conceptos: en primer lugar, en el marco de su teoría de la *mimesis*, la interpretación de las palabras poéticas como criaturas engendradas por el autor-demiurgo. En segundo lugar, y según aparece en el *Timeo*, la visión platónica de la feminidad como el resultado de una degeneración moral de la masculinidad. Finalmente, el concepto de *chôra* o tercer elemento, un espacio intermedio y no definido, que en el debate filosófico sobre la ontología de lo femenino y su relación con el lenguaje y el pensamiento, es identificado con la mujer, concepto éste (*chôra*) que, según la autora, puede ayudarnos a comprender la manera en la que el género es negociado a través del discurso en la comedia romana.

Finalmente, Dutsch lo examina a la luz de las interpretaciones modernas, pues la identidad de este "tercer elemento" ha intrigado a los lectores de Platón desde el propio Aristóteles; entre ellos, Kant, Schelling, Bertrand Russell, Heidegger, Kristeva, L. Irigaray y J. Derrida.

El libro se cierra con un interesante epílogo (que viene a sintetizar a la perfección el contenido y conclusiones obtenidas), una amplísima bibliografía, un índice general y un *index locorum*.

Uno de los méritos que se debe destacar en este estudio es el esfuerzo de Dutsch por situar al lector en cada momento del recorrido de la investigación, cuyos entresijos son en ocasiones complicados (especialmente en los capítulos 4 y 5): al final y al inicio de cada capítulo, respectivamente, la autora realiza una síntesis de lo analizado en el capítulo que se abandona y una declaración de intenciones de lo que va a tratarse en el capítulo subsiguiente o en el que se inicia.

Desde el punto de vista formal, hay algún que otro descuido fácilmente subsanable, como es el caso de algunos errores a la hora de citar ciertos pasajes platinos: así, en la página 86, donde dice *Men.* 195-8 debería decir *Aul.* 195-8; o en la página 134, donde dice *Rud.* 577-8 quiere sin duda decir *Rud.* 557-8; o en la página 178, donde aparece *Cas.* 143-6 en lugar de *Men.* 143-6. También podríamos objetarle a Dorota M. Dutsch la presentación de un índice demasiado poco detallado, especialmente si tenemos en cuenta que la autora divide sus cinco capítulos en muchos apartados y subapartados que hubiera resultado útil que aparecieran reseñados en el mencionado índice. En cualquier caso, se trata, a fin de cuentas, de pequeños defectos formales que no dificultan en ningún caso la comprensión del texto y no perjudican ni un ápice la alta calidad de este estudio.

Estamos, por tanto, ante un excelente estudio con un planteamiento novedoso que pretende alzarse sobre los consabidos, aunque no por ello menos necesarios, estudios cuantitativos sobre las características discursivas del feminolecto en la comedia romana, para intentar una ambiciosa interpretación global que enlaza las clásicas teorías filosóficas

sobre la ontología de la feminidad y su expresión lingüística con las modernas teorías y debate sobre el lenguaje y su función como constructor de la identidad de género (cf. L. Irigaray y J. Butler, entre otras).

Mª TERESA QUINTILLÀ ZANUY

I. DE ORNELLAS E CASTRO – V. ANASTÁCIO (coord.), *Géneros literários. Continuidades e rupturas da Antiguidade aos nossos dias*, Lisboa, Centro de Estudos Clásicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 2010, 155 pp.

Este libro agrupa una selección de los mejores trabajos presentados en el seminario de investigación "Los géneros literarios como fenómenos de larga duración: continuidades y rupturas de la Antigüedad a nuestros días", que tuvo lugar en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa en mayo de 2009. Desde una perspectiva transdisciplinar, con profesores especialistas en diversos ámbitos, se aborda un tema de tradición clásica: la pervivencia de determinados géneros literarios en las letras portuguesas. Este análisis resulta de enorme interés para todos aquellos que se dedican al área de los Estudios Literarios, construyendo un puente entre textos de diferente época y naturaleza.

Siguiendo un orden por géneros, de la epopeya M. dos Santos Rodrigues (pp. 59-72) estudia las dos tendencias que tuvieron lugar en la copiosa producción épica portuguesa del siglo XVII (la que sigue los modelos clásicos y la que se asemeja a un poema caballeresco), prestando especial atención a su estructura narrativa. El volumen también se hace eco de la parodia épica, comparando algunos aspectos de la *Batracomiomaquia* con el poema *O Hissope* de Cruz Silva (s. XVIII); en este análisis de R. C. Fonseca (pp. 83-100) se aprecia la metamorfosis literaria que sufre este género de elevada expresión y tema trivial a la hora de parodiar la guerra.

Respecto al género lírico, R. Nobre (pp. 125-143) estudia la poesía de uno de los más importantes autores portugueses: Almeida Garret (s. XIX). En su obra, que compatibiliza las tendencias neoclasicistas y románticas –de hecho está considerado el introductor del Romanticismo en Portugal–, se aprecian no sólo adaptaciones e imitaciones de ritmos y temas, sino también traducciones de un buen número de líricos griegos (Safo, Alceo, Anacreonte, Píndaro) y latinos (Catulo, Horacio). El género bucólico aparece representado por los idilios y las églogas de la Dña. Leonor de Almeida Portugal, Marquesa de Alorna, conocida como "Alcipe" (s. XVIII). I. de Ornellas y V. Anastácio (pp. 101-112) ven cómo la autora supo dar continuidad a la pastoral, mezclando de forma personal los modelos disponibles tanto de la Antigüedad como de sus contemporáneos.

El teatro aparece representado por la comedia latina *Vita Humana* del jesuita portugués P. Luís da Cruz (s. XVI). M. J. de Sousa Barbosa (pp. 47-57) señala que esta obra conjuga los socorridos modelos latinos de Plauto y Terencio, la moralidad medieval y el espíritu humanista con las evocaciones contemporáneas; de ellas, la más importante es que el personaje Pánfago, de nombre parlante y con especial fuerza cómica, cuyos trazos se rastrean en la *Commedia dell'Arte*, refleja precisamente los propósitos anti-teatro de las autoridades eclesiásticas, que veían precisamente en estas compañías italianas un peligro para las buenas costumbres.

En prosa se estudian diferentes subgéneros y no se atiende exclusivamente a las letras portuguesas. Para la historiografía, C. Abranches Guerreiro (pp.21-24) toma la historia del

anillo de Polícrates que cuenta Heródoto (III 39, 43) y analiza la versión que de ella hicieron Eugénio de Castro y el genial brasileño Machado de Assis a finales del siglo XIX. A. N. Pena (pp. 9-20) estudia la mitografía y sus diferentes discursos en la Antigüedad para ver la pervivencia de éstos durante la Edad Media y el Renacimiento. M. Madureira (pp. 25-46) se centra en la literatura francesa para analizar los cambios socio-histórico-culturales de la Francia de los siglos XVI y XVII que reconfiguraron la homilía paródica en un género bien delimitado por sus características formales y semánticas: el sermón paródico (*sermon joyeux*). P. Sena Lino (pp. 73-81) introduce los estudios de género en el desarrollo de los géneros literarios y toma la correspondencia de Feliciana Maria de Milão (s. XVII) para comprobar cómo afecta al género literario que su emisor sea una mujer (altera la dinámica de lectura, del sujeto y de la propia naturaleza de un texto) y cómo las mujeres se resisten al canon de autores (este tipo de correspondencia representa los primeros pasos de una narrativa femenina portuguesa).

Por último, I. Ferreira (113-124) aborda el tema de la llamada "literatura de cordel", es decir, los textos difundidos y conocidos por folletos, fascículos, hojas volanderas... para debatir sobre la presencia de un nuevo género literario. Compartimos la opinión de la autora de estar ante un formato bibliográfico diferente y un modo particular de difusión "popular" que no se corresponde con un género literario y que, al menos en nuestro país, contribuyó a la divulgación de la literatura grecolatina.

El volumen revisa los principales géneros literarios y rastrea las rupturas y continuidades que éstos han sufrido en su evolución diacrónica. En este sentido, las particularidades y conclusiones a las que se llegan en estos estudios son perfectamente aplicables a otras literaturas. Felicitamos al Centro de Estudios Clásicos de la Universidad de Lisboa por la publicación de este manual, su interés científico y la calidad de muchos de los trabajos aquí incluidos. Su intensa actividad investigadora y de divulgación del conocimiento no sólo aparece reflejada en este libro sino también en otro publicado bajo la misma temática y que vio la luz a la par que éste: *Revisitar os saberes. Referências clássicas na cultura portuguesa do Renascimento à época moderna* (Lisboa 2010).

RAMIRO GONZÁLEZ DELGADO
Universidad de Extremadura

J. C. MCKEOWN, *A Cabinet of Roman Curiosities. Strange Tales and Surprising Facts from the World's Greatest Empire,* Oxford, Oxford University Press, 2010, XIV + 243 pp.

Gracias a la información que nos han dejado sobre ellos mismos, sabemos mucho más sobre los romanos que sobre cualquier otra sociedad antigua occidental. Pero lo que sabemos resulta, a veces, extraño y apenas encaja en la opinión convencional que se tiene de los romanos como una gente pragmática con un eficiente y despiadado ejército, un sistema legal ejemplar y una lengua exacta y lógica. Este libro, cuyo subtítulo nos da una descripción perfecta de su contenido, "Cuentos extraños y hechos sorprendentes del más grande imperio del mundo", es una colección de hechos singulares y opiniones extravagantes espigadas cuidadosamente del amplio conjunto de testimonios que nos han legado los propios romanos y que sacan a la luz hechos sin par, extrañas creencias y opiniones así como otras futilidades sumamente divertidas. Una auténtica plétora de hechos triviales pero fascinantes que con cada circunstancia u opinión delinea un singular y curioso rasgo de la vida en la antigua Roma. Los lectores podrán encontrar aquí, pues, una abundancia de deslumbrantes particula-

ridades sobre Roma, desde lo más fantástico, como una descripción de los hombres lobo, hasta lo más cotidiano, como los tipos de orinales. El libro, sin duda, se puede disfrutar más si se tienen conocimientos de la antigua Roma y de latín que permitan apreciar en su justa medida la información aportada, pero no por ello debe resultar extraño al curioso lector.

El propósito de lo que el propio autor dice que no es exactamente un libro queda patente en el prefacio (p. VII): "This is not such a book. Essentially, it is a collection of observations about ancient Rome, for the most part culled directly from Latin ant Greek texts, which strike me as interesting, curious, or simply amussing, and which I hope will appeal to others in the same way". El propio autor muestra su escepticismo ante los hechos narrados y recogidos en su libro como, por ejemplo, que un pez de seis pulgadas fuese capaz de retener la nave de Marco Antonio en la batalla de Accio o que la ciudad de Milán fuese fundada porque se vio justo en ese lugar un cerdo lanudo. Hay que advertir, no obstante, que no todos los hechos recogidos en la obra son tan extraños, aunque hay muchos.

La información se estructura en entradas organizadas en torno a grandes temas, hasta un total de 23, que no constituyen un hilo argumental y que, por tanto, no dan al conjunto una estructura orgánica y permite una lectura transversal (vida en familia, la mujer, los nombres, la educación, el ejército, la ley, la medicina, los extranjeros, los esclavos, los animales, los espectáculos, ...). Aunque los textos griegos y latinos, no sólo literarios sino también inscripciones, grafitos y textos técnicos, son la principal fuente de información, también se han tenido en cuenta otras fuentes materiales de la antigua Roma, como construcciones, monedas, ajuar de distinto tipo y utensilios de la vida cotidiana. Una cita clásica, en latín con su correspondiente traducción al inglés, abre y cierra cada uno de los apartados. Le siguen las "noticias", de diverso tipo, algunas de ellas, las que aparecen en cursiva, directamente traducción de algún texto alusivo, otras extraídas de diversas fuentes que siempre se citan y las más una combinación de ambas. El conjunto se completa con un glosario en el que se da una breve noticia de las personas, lugares, acontecimientos e instituciones que aparecen a lo largo del libro, un índice de las imágenes de las monedas que salpican las páginas y otro con los créditos de las ilustraciones.

Un libro "diferente" a la mayor parte de libros sobre la historia de Roma que, a través de la fascinante historia social de sus habitantes, además de divertir y sorprender hasta al más avezado lector, estimulará sin ninguna duda el interés por la cultura y la civilización romanas llegando a enamorar, incluso, al estudiante que odia la Historia.

ANTONIO LÓPEZ FONSECA
Universidad Complutense de Madrid

CICERÓN, *Tusculanas*, Introducción, traducción y notas de Antonio López Fonseca, Madrid, Alianza Editorial, 2010, 420 pp.

Hablar de filosofía *romana* no deja de ser arriesgado, pues, no se puede entender con los mismos parámetros que la actual, ni siquiera que la griega, *a priori* más coherente y definida. Es por ello que sería más apropiado, tal y como sugiere Salvador Mas, hablar de pensamiento romano (*Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Tirant lo Blanch, Valencia 2006, p. 11-8). No obstante, si hay un punto de inflexión, es sin lugar a dudas Cicerón, con quien ese pensamiento adquiere una estructura y entidad. Pero a diferencia de los grandes representantes de la filosofía griega, Cicerón no es filósofo, sino

un político romano erudito que escribe sobre múltiples temas y cultiva varios campos. Cada una de sus obras tiene su razón de ser en un momento concreto de su vida y las filosóficas (comprendidas entre el 46 y 44 a.C., a excepción de *De republica* y *De legibus*) nacen cuando Cicerón ya era mayor, estaba en declive político, había sufrido el duro revés de la muerte de su hija y se había visto forzado a retirarse buscando la tranquilidad de ánimo. La vejez –y también el fracaso– son buenos acicates para la reflexión. En palabras del orador, *ac mihi quidem explicandae philosophiae causam attulit casus grauis ciuitatis, cum in armis ciuilibus nec tueri meo more rem publicam nec nihil agere poteram, nec quid potius, quod quidem me dignum esset, agerem reperiebam* (*diu.* II 6).

El siglo I a.C., considerado por los estudiosos como la edad dorada de la literatura romana, se caracterizó entre otras cosas por una fuerte conciencia creadora de los escritores, lo cual les llevó a proclamarse inventores de un determinado género o introductores en Roma de un género ya existente en Grecia. Virgilio lo hizo con el género bucólico (*ecl.* 6,1-2), Horacio con el metro eólico (*od.* 3,30; *epist.* 1,19,21-3), Ovidio con la epistolografía poética (*ars* 3,342-7) y Cicerón con la filosofía. De hecho, "la filosofía" –dice Cicerón en la traducción de López Fonseca– "ha estado arrumbada hasta nuestros días y no ha gozado de lumbrera alguna en las letras latinas. Debo alumbrarla y animarla de modo que, si fui de alguna utilidad a mis conciudadanos en mi vida pública, siga siéndolo, si puedo, en mi retiro" (*Tusc.* I 3,5). Y es que el gran político romano llega incluso a anteponer el conocimiento filosófico al oratorio, definiendo la filosofía como *omnium mater artium* (*Tusc.* I 26,64), *cultura animi* (*Tusc.* II 5,13), *medicina animi* (*Tusc.* III 1,1; 3,6) o *dux uitae* (*Tusc.* V 5).

En la obra que reseñamos, escrita en forma de diálogo y con una finalidad didáctica, Cicerón recrea cinco conversaciones que habría mantenido con su amigo Bruto en su villa de Túsculo a las que les añade un prólogo, "algo sin parangón en la obra ciceroniana" (p. 55); costumbre esta, añadiríamos, que empieza a ser relativamente frecuente en escritores de finales del s. I a.C. y sobre todo en el I d.C., quizás porque cobran conciencia del cambio que se está viviendo en esa época en cuanto al mundo librero se refiere (creación de librerías, escuelas y recitales públicos...). De hecho, esta transformación en la divulgación y repercusión de una obra sería el motivo por el que, como bien señala López Fonseca (p. 50), Cicerón se habría apresurado a difundir entre sus conciudadanos estos diálogos filosóficos sin haberle dado una última revisión.

En estas *disputationes* (emparentadas en cierta forma con su obra *De finibus*) aborda las opiniones de las diferentes corrientes filosóficas –principalemente la neoplatónica, estoica, peripatética y epicúrea, esta última bastante criticada por el Arpinate– acerca de cuestiones éticas como si son buenas o malas la muerte, la aflicción, el dolor, las perturbaciones o la virtud. López Fonseca en la introducción (pp. 9-61) –redactada de manera muy amena y, a la vez, científica– aborda diferentes aspectos que tienen que ver con el lado filosófico de Cicerón: la relación entre el pensamiento político y el filosófico, el lugar que ocupa Cicerón dentro de la historia de la filosofía en Roma, el proyecto filosófico del Arpinate, la originalidad de sus obras filosóficas –a veces catalogadas de poco originales– ... para acabar centrándose en aspectos concretos de las *Tusculanas* (título y fecha de composición, estructura, características y originalidad).

Uno de los atractivos de esta obra es sin lugar a dudas las ideas que contiene sobre la traducción, la cual sirve de argumento para profundizar en la imagen que Cicerón, y en cierta forma los romanos, poseían de Grecia en esa época (especialmente interesante a este

respecto es el prólogo del primer libro). Qué objetivos perseguía Cicerón al traducir, lo resume muy claramente Tárrega en su artículo "De cómo y por qué traduce Cicerón" (Luis Folgado *et alii* edd., *Non uerbum e uerbo. Hermenéutica y Traducción en el Mundo Antiguo*, Valencia 2003, 152-3): educar, dando a conocer obras griegas que de otra forma no podrían ser leídas por los que no sabían griego; enriquecer el latín con la creación de un lenguaje apropiado para expresar conceptos abstractos; y fortalecer la conducta de los romanos con unos óptimos saberes. Y es precisamente en esto, apunta López Fonseca, en donde radica la originalidad de Cicerón en el campo de la filosofía, en haber sido el creador "de una lengua hábil para la expresión abstracta" (p. 25). Si bien Lucrecio había puesto de manifiesto la dificultad de encontrar vocablos latinos para expresar los griegos, *propter egestatem linguae et rerum nouitatem* (I 139; cf. Gell X 22,3), Cicerón llega incluso a criticar a los griegos por la pobreza de lengua y a proclamar la superioridad del latín para expresar con más exactitud conceptos: *o uerborum inops interdum, quibus abundare te semper putas, Graecia!* (*Tusc.* II 15,35).

Decía Jerónimo (*ep.* 57,5) tener como maestro de la traducción a Cicerón, quien acostumbraba a traducir *non uerbum e uerbo, sed sensum de senso*. Bien se podría aplicar esta máxima a López Fonseca, quien en sus propias palabras –y el que firma esta reseña corrobora– "intenta respetar con la mayor fidelidad posible el texto original (y su espíritu y significado, a tenor de las coordenadas en que se inserta), manteniendo el rumbo firme entre la libertad necesaria y la literalidad posible" (pp. 57-8). Ejemplo de esa "libertad necesaria" sería el siguiente pasaje donde al hacer Cicerón una reflexión filológica al estilo de los gramáticos latinos a raíz de un fragmento de la obra *Menalipo* de Accio, debe el traductor transmitirla de forma clara para un lector actual, es decir, al estilo de un estudioso actual de la gramática latina:

'Quisnam florem liberum inuidit meum?' Male Latine uidetur, sed praeclare Accius; ut enim 'uidere', sic 'inuidere florem' rectius quam 'flori' (*Tusc.* III 9,20)

"¿Quién ha visto con malos ojos la flor de mis hijos?" Parece un mal latín, pero Accio se expresa con claridad. Efectivamente, igual que el verbo "ver" es transitivo, así su derivado "ver con malos ojos", "envidiar", también, y es más correcto construirlo con acusativo que con dativo.

Al mérito de traducir Cicerón hay que sumarle a su vez el de hacer lo mismo con la enorme cantidad de textos de otros autores que el Arpinate introduce en el transcurso de sus disertaciones, tanto romanos –principalmente Enio– como griegos. Incluye asimismo un utilísimo y extenso índice de nombres propios con una breve biografía de los personajes y una descripción de los lugares que se citan (pp. 361-418), evitando así las largas notas a pie de página que desvían la atención del lector.

Después de todo lo dicho, Alianza Editorial, en su colección *Clásicos de Grecia y Roma*, continúa de forma impecable su labor de actualizar y difundir las obras clásicas y, más en concreto, las filosóficas, pues en una época como la actual en la que la filosofía parece haber evolucionado a libros de autoayuda y espiritualismo que abarrotan las estanterías de las librerías, es de agradecer que se ofrezca la oportunidad –al especialista o al profano– de leer en un castellano ágil sobre Filosofía –con mayúscula–, la cual, lejos de perder vigencia con el tiempo, "cura las almas, hace desaparecer las preocupaciones inútiles, libera de las pasiones, disipa los miedos" (Cic. *Tusc.* II 4,11: *medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores*).

ESTEBAN BÉRCHEZ CASTAÑO

J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Cristianismo y mitos clásicos en el arte moderno*, Madrid, Cátedra, 2009, 400 pp. + 26 figuras.

El libro se divide, como indica bien el título, en dos partes totalmente diferentes: los temas religiosos y los mitos clásicos en el arte moderno. Sólo interesa a esta reseña la segunda parte del volumen. El autor, desde hacia varios decenios, venía publicando artículos en revistas y congresos sobre estos dos temas.

El presente volumen recoge estos trabajos, ampliándolos y poniéndolos al día en la bibliografía. Las publicaciones que maneja son, fundamentalmente, los tres diarios de Madrid: *El País*, *El Mundo* y *ABC*, y la obra artística de los grandes pintores y escultores españoles de finales del s. XX. También recoge los mitos, ocasionalmente, en otros diarios.

La tesis que defiende el autor es que, contra la opinión de uno de los mejores críticos de arte que ha tenido España, Gaya Nuño, la representación de los mitos clásicos no tiende a desaparecer en el arte moderno, en los artistas y periodistas más conocidos. Los artistas de primera fila y los periodistas no disponen de otra posibilidad para expresar los problemas actuales, gráficamente, que la representación de los mitos clásicos.

Los mitos clásicos son eternos, pues sirven para simbolizar estos problemas en todas las épocas de la cultura occidental. Esta tesis queda bien probada en el presente libro. El prof. J.M. Blázquez no se centra en su volumen en la recogida y estudio de los mitos clásicos en el s. XX español, sino que, como introducción al tema, algunos capítulos se consagran a la mitología de la Edad Moderna en otros museos de fuera de España.

Así, en el capítulo I se estudia la mitología clásica en la corte de Felipe II. En esta corte se documenta mucha pintura de tema clásico, lo que no es extraño, pues en el Renacimiento la mitología clásica inspiraba continuamente a los artistas.

El capítulo II se dedica a los mitos clásicos de la *Gemäldegalerie del Alte Meister* de Kasel. Demuestra en él la pervivencia de los mitos clásicos hasta la Modernidad. Se representan cincuenta y cuatro mitos.

Algunos mitos tienen mucha aceptación en los tres periódicos madrileños, como el Juicio de Paris; las composiciones que tienen como protagonista a Baco; Afrodita, las Tres Gracias, Leda y el cisne, Laoconte, el rapto de Europa o Faetón. Otros mitos representados en el Museo de Kasel no han tenido aceptación en el arte moderno, como el Juicio de Midas, Hades, Meleagro y Atalanta, Atalanta e Hippomene, Piramus y Thisbe, Hércules y Onfalo.

El mito de Leda gozada por el cisne, en el que se metamorfoseó Zeus, es de gran actualidad en la pintura de fuera y de dentro de España a lo largo de los siglos. Baste recordar la obra de Dalí. A este tema se consagra el capítulo III.

La mitología clásica hispana actual sigue corrientes universales, como lo demuestran los mitos clásicos en la pintura moderna: pintores románticos y simbolistas, surrealistas de Nueva York, impresionistas franceses, P. Delvaux, André Masson, Aligi Sassu, Lempicka, etc. (capítulo IV); en la pintura expresionista alemana (capítulo V); en la pintura de Kokochka y Braque (capítulo IX); en el arte del s. XX de fuera de España (capítulo XIII); Estados Unidos e Inglaterra, Alemania, Rusia, Francia e Italia.

Los temas clásicos fueron preferidos por Picasso (capítulo XI) en algunas épocas. Baste recordar toda su obra que tiene como protagonista al Minotauro; a Dalí, dieciséis obras que se inspiraron varias veces en los mitos de Venus, del Minotauro, de Leda, de las Tres Gracias, del Juicio de Paris, y en un mito ausente en el arte moderno, el de Andrómeda.

En los periódicos y revistas de Madrid, los mitos clásicos son muy frecuentes. Los más significativos y frecuentes son: Minotauro, Ulises, Laoconte, rspto de Europa, Leda y el cisne, Ícaro, Juicio de Paris, las Tres Gracias, caballo de Troya, Prometeo, el laberinto, Narciso. Se representan mitos que tuvieron poca aceptación, lo que indica un conocimiento formidable de la mitología clásica en los artista españoles, como la boda de Belerofonte y de Philonoe; sueño de Endimión, Júpiter y Antíope, Hércules y Anteo, Dafne, las Orestiadas, Medea (capítulos XV y XVI).

En el capítulo XVIII se estudian los mitos clásicos en la pintura y dibujos de Carlos Franco, que decoró con ellos la fachada de la Real Casa de la Panadería en la Plaza Mayor de Madrid, y otros mitos en exposiciones y pinturas.

Cierra el libro el capítulo XIX, en el que se examina el Mundo Clásico en Dalí, con mitos tan importantes y representados como los de Venus, el Minotauro, las Tres Gracias o el Juicio de Paris. La escultura griega de época helenística influyó en la pintura de Dalí, que llevó los mitos clásicos a sus magníficas joyas.

El libro del prof. J. M. Blázquez prueba claramente la actualidad de la mitología clásica en el Mundo Moderno, y que estos mitos siguen expresando los problemas actuales. Es importante que los periodistas popularizaran estos mitos al llevarlos a los periódicos de gran difusión.

L. A. RUIZ CABRERO
Universidad Complutense de Madrid

JESÚS LUQUE MORENO, *GAVDEAMVS IGITVR. Historia y circunstancia*, Granada, Editorial Universidad de Granada (Historia y Patrimonio nº 29), 2009, 210 pp.

¿Qué filólogo clásico que se mueva en un entorno académico no habrá sido alguna vez objeto de preguntas sobre el *Gaudeamus igitur* que no ha podido contestar? Pues bien, el libro de Jesús Luque responde a todas las cuestiones sobre el himno universitario, las que se le hayan planteado alguna vez a su lector y otras muchas que probablemente no le han venido nunca a la cabeza.

El libro se organiza en cuatro capítulos y tres índices. En el capítulo I, *Gaudeamus igitur*, se hace una presentación del texto fijado como canónico (10 estrofas editadas por Christian Wilheim Kindleben (Halle, 1781)) con su correspondiente traducción (p. 13-17). Sigue una descripción de su métrica, versificación (son estrofas de cuatro versos, un heptasílabo, un hexasílabo, dos octosílabos y un hexasílabo) y prosodia (pp. 18-21).

El capítulo II está dedicado a la historia del himno (pp. 27-95) en todos sus aspectos. Se aborda, en primer lugar, la historia de la forma métrica (pp. 27-34), basada en combinaciones de versos derivados del septenario trocaico latino. Este forma alcanzó un fuerte arraigo en la poesía tardía y medieval por su cohesión rítmica, consistente en los elementos básicos (nº de sílabas y acentos) y en rimas internas, repeticiones léxicas, paralelismos de estructura, etc., y es la misma de, por ejemplo, los *Carmina Burana* (recopilación de poemas de ca. 1230) y la mayoría de los cánticos religiosos medievales (cf., p.e., *Pange lingua* de Santo Tomás de Aquino, 1224-1274 o *Stabat mater* de Jacopone da Todi, 1236-1306).

En segundo lugar, sobre la historia del texto, explica el autor del libro que se fija tal como la conocemos en las universidades alemanas, en el s. XVIII, aunque se había originado mucho antes, en la Edad Media. Se trata de un canto con el "aire goliárdico de los cantos de

taberna en los que se exalta el vino, que ahuyenta las preocupaciones y lleva al goce y al amor" (p. 35). Este motivo, que no es más que una manifestación del epicúreo *carpe diem*, aparece combinado con el estoico recuerdo de la brevedad de la vida. En esta combinación de extremos de epicureismo pagano y estoicismo cristiano puede basarse, según J. Luque, el éxito y popularidad de la pieza (p. 35). Los trasiegos y cambios que ha sufrido el texto desde su creación hasta su consolidación son analizados por el autor en un sólido trabajo filológico que pone en relación su contenido y su estructura y analiza los paralelos, tanto en la literatura latina antigua y tardo antigua, como en la medieval y renacentista europea (pp. 35-74). Entre los múltiples aspectos estudiados, J. Luque trata, incluso, la posibilidad de que el término *membra* que aparece en una de las estrofas del himno (*vivant membra quaelibet*) no sea una mención repetida en plural del singular *membrum* ("viva todo miembro, vivan todos los miembros"), sino la utilización jocosa, propia de un canto universitario, de un femenino *membra,* "miembra". Aunque después de un minucioso análisis concluye que no es probablemente el caso en este himno, cita paralelos de la derivación femenina evocadoras de "las acrobacias gramaticales de la Excelentísima Señora Ministra", que, según afirma el autor, "estimuló la idea de la que partió este libro" (p. 9).

En tercer lugar, se ofrece la historia de las variaciones populares sufridas por el himno, prueba de su enorme popularidad y universalidad; algunas de las que cita son tan curiosas como un *Gaudeamus* antinapoleónico, creado en 1812 con motivo de la primera derrota de Napoleón en Rusia (p. 75), un *Gaudeamus* comunista, de la Europa del Este tras la 2ª Guerra mundial (p. 78), un *Gaudeamus* feminista, documentado desde 1881, de la Universidad de Zúrich, la primera universidad de habla alemana que admitió como estudiantes a mujeres (p. 78) o, ya en el siglo XX, uno libertario compuesto por A. García Calvo en el contexto histórico de Mayo del 68 (p. 78). De todos ellos ofrece J. Luque letra y traducción.

La última parte del capítulo histórico está dedicada a la música, la estructura melódica y la estructura rítmica de la pieza (pp. 81-85).

En el capítulo III, "Circunstancia", se incluye un repaso sobre los cánticos universitarios en latín, su tradición y las ocasiones en las que se entonaban (pp. 91-99), los libros en los que se recogen (p. 100) y la tradición a la que remontan ("El repertorio latino", pp. 103-106, "¡Viva el vino y las mujeres!", pp. 107-127, "Otros cantos estudiantiles de despedida", pp. 129-135 y "El latín en canciones estudiantiles multilingües", pp. 137-168).

El capítulo IV, Epílogo, contiene unas reflexiones sobre la educación universitaria (en sentido amplio) y su capacidad de sobreponerse al deterioro de los los planes de estudio y la formación que proporcionan. J. Luque hace un repaso de esta "historia del deterioro de la educación" insertándola en una tradición secular que remonta, a través de Quintiliano y su *Institutio oratoria*, entre otros, a Platón (p. 172, n. 3); J. Luque analiza el testimonio pesimista de Tácito sobre las formas de educar, y, posteriormente, la crítica vertida en los poemas satíricos medievales de Gautier de Chatillon (pp. 172-180). La valoración pesimista del discurrir de los estudios se detiene en el celebérrimo himno religioso medieval *Veni creator* (cuyo texto y traducción se ofrecen íntegros), que se ha hecho también himno inaugural en las ceremonias académicas y que representa para J. Luque la esencia del espíritu ideal que resurge sobre cualquier accidente concreto. Este himno le conduce, como final de su estudio, a la exhortación *gaudeamus igitur!* "alegrémonos, pues", como llamada al optimismo académico (pp. 180-182). Cierran el libro un índice de cantos (pp. 187-190), un índice de bibliografía citada (pp. 191-206) y el índice general (pp. 206-210).

La obra está pensada como un divertimento del autor y muestra su profundo conocimiento y erudición sobre las muy diferentes vertientes que repasa (métrica, música, filología, literatura, tradición clásica...). Sin embargo, el resultado de su trabajo va más allá, por el rigor filológico con el que lo lleva a cabo. La primera parte interesará más, probablemente, a los especialistas, mientras que la segunda agradará a todos, especialistas y no especialistas con afán de conocer. Un libro, en suma, muy entretenido.

ESPERANZA TORREGO
Universidad Autónoma de Madrid

MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS, *Pasiones irracionales en la época de la razón: El Tratado de las pasiones de Manuel Martí, deán de Alicante (1663-1737)*, Valencia, Diputació de València, Institució Alfons el Magnanim, 2009, 391 pp.

Décadas después de la aparición del *Tratado de las pasiones* de Manuel Martí, cuya magnífica edición a cargo de Marco Antonio Coronel Ramos reseñamos aquí, el autor del *Fray Gerundio de Campazas* todavía podía quejarse, y con razón, de que las nuevas corrientes filosóficas que, desde el siglo XVII, estaban apareciendo en Europa eran por completo ignoradas en una España cuyas universidades seguían dominadas por la implacable y cachazuda escolástica medieval. Mientras en las cátedras hispanas se mantenía la *expositio reverentialis* de la especulación aristotélica, Descartes inauguraba en Francia un sistema de pensamiento en el que la *auctoritas* ya no tenía lugar. Desde entonces, el intelectual se sentirá absolutamente desligado de cuanto no sea el soberano e inapelable veredicto de su propio juicio: en adelante, será el sujeto, pues, el árbitro supremo y el principio último del discurso del filósofo: *cogito, ergo sum*. Ahora bien, la máxima cartesiana presenta un déficit evidente: la reducción del concepto de sujeto a mero ente cogitante, a destilería de abstracciones lógicas. En tal sentido, Descartes no hacía sino prolongar una de las líneas de fuerza del pensamiento occidental, que, desde Platón, venía relegando afectos y pasiones a la zona innoble y oscura del hombre. ¿Para qué, pues, detenerse a indagar en unas realidades que sólo obedecían a la sinrazón? Sólo los románticos alemanes, y tras ellos, Schopenhauer o Nietzsche, fueron, finalmente, capaces de formular un discurso filosófico –de hecho, una nueva antropología– en la que la irracionalidad regresaba al centro de la condición humana.

Éste es, pues, el contexto en el que surge el *Tratado de las Pasiones* (*Animi Affectionibus Liber*) de Manuel Martí: una auténtica rareza en el panorama intelectual de su época. De un lado, el propósito de abordar el estudio de las pasiones humanas no encuentra paralelo en la escolástica; pero, de otro, tampoco halla fácil acomodo en las producciones del racionalismo europeo de su tiempo. Martí tuvo la intuición de que el ser humano era algo más que un ente secretor de abstracciones. Intuía, sin duda, que las pasiones constituían, en realidad, uno de sus componentes fundamentales. En ese sentido resulta todo un precursor del "hombre de las emociones" de nuestro tiempo. Nunca es fácil reconstruir el conjunto de experiencias que conducen a un individuo a adoptar una senda intelectual determinada. Sin embargo, es muy verosímil que su profundo conocimiento de las literaturas de la Antigüedad se hallara en la base de su inquietud: la elegía, la tragedia, la comedia, la oratoria, la historia o la novela (una y otra vez traídas a colación en su tratado) desmentían en cada página el ensueño platónico: el auténtico motor de la acción humana era la pasión. Merecía, pues, la pena dedicarle la consideración que le venía siendo negada.

Ahora bien, en lugar de proceder a su examen a través del método lógico-deductivo propio de la argumentación especulativa en boga, su opción fue partir de un análisis inductivo de la propia realidad humana tal como se le manifestaba en la literatura de la Antigüedad. Faltaban dos siglos para que Freud abriera los caminos del diván para que el sujeto indagara en su irracionalidad; y, por tanto, Martí eligió la mejor de las sendas: realizar un mapa de las pasiones humanas a partir de un profundo y detenido análisis léxico y literario (en el que se incluyen la etimología, la crítica literaria y, sobre todo, la exégesis de los textos clásicos). Se hallaba para ello en una posición privilegiada. En su correspondencia con Mayáns se desgranan sus inquietudes y los múltiples campos a los que dedicó su interés: el derecho, la medicina, la ciencia y la filosofía modernas, pero también la historia antigua, la numismática, la arqueología y, por supuesto, la literatura latina y griega. Era, de hecho, un eminente helenista, que aprendió por su cuenta en Roma. Todo ello acompañado de un excelente estilo literario que habría suscitado, sin duda, las mayores simpatías del Padre Isla. Así lo manifiesta el propio Mayáns: "*... se inclinó de forma maravillosa por la transparencia y claridad del lenguaje. Y de ahí resultó que no parezca que expone las cosas, sino que las presenta como pintadas a la vista, no sólo en la poesía, que es una pintura que habla, sino también en prosa*".

Desgraciadamente, no dio fin a su tratado (compuesto entre 1707-1708), y éste fue publicado incompleto, años después, a instancias del propio Mayáns. El tiempo y las circunstancias hicieron que la obra cayera en el olvido. Y hubo que esperar al siglo XX para que su valor fuera puesto de nuevo de relieve. Singular en este terreno ha sido la labor de Luis Gil. Sin embargo, ha habido que esperar, finalmente, tres siglos para hacerle auténtica justicia, no tanto como producto del Humanismo español, cuanto por constituir un auténtico hito en el pensamiento de su época.

Y ha sido Marco Antonio Coronel, uno de los mejores especialistas en Humanismo de nuestro país, el responsable de tal logro. De hecho, su trabajo es la culminación de dos décadas de atención continua y cuidadoso estudio del *Tratado*, y constituye el colofón de varias monografías parciales en las que el autor ha ido trasladando el proceso de su investigación sobre la obra de Martí.

La presente publicación está compuesta de tres partes: de un lado, una densa y profunda introducción (pp. 13-169) en la que Coronel ubica la obra del alicantino en sus coordenadas intelectuales y estéticas. El análisis de Coronel es profundo, documentado y acribioso, y pone de manifiesto que no sólo cuenta con los recursos que le suministra el caudal de su más que probado bienhacer filológico: Coronel, licenciado también en Filosofía pura, muestra, pues, a Martí en lo que es, un pensador, un filósofo, y no sólo un clasicista erudito. Así, logra ubicar a Martí –y éste es quizás el principal de sus logro– en una línea humanística que podríamos denominar "viva": la misma línea por la que avanzan un Erasmo, un Vives o un Lipsio. "Viva" porque éstos, como Martí, utilizaron su dominio del saber y la retórica del pasado para interpretar su propio mundo a la luz de las inquietudes de su presente. Esto es, Martí no sólo es un humanista que domina las lenguas clásicas para componer las obras centonarias al uso, es un pensador empeñado en descifrar el mundo y en descifrarse a sí mismo y, para ello, emplea críticamente la totalidad de recursos que le suministra la tradición en la que se incardina.

Tras la introducción, la publicación ofrece una versión bilingüe de la obra de Martí (pp. 173-273): una edición del original latino que sigue en lo substancial el texto de la de Ámsterdam (1738), acompañada de una cuidadosa y elegante traducción al español. Recalcamos que se trata de una edición y no de una mera reproducción de la edición impresa, ya que Coronel

se ha molestado en someter a colación otras ediciones y manuscritos de la obra. El trabajo culmina con un amplio apéndice de notas (pp. 275-355) que completan, justifican e iluminan desde todos los aspectos imaginables multitud de puntos de interés que, de no ser así, escaparían a la atención del lector. El prolijo apartado bibliográfico (pp. 357-391) sólo pone en evidencia el rigor y la voluntad de exhaustividad del autor a la hora de comprender esta obra.

En definitiva, nos hallamos ante un trabajo cuya principal virtud es la de rescatar para la cultura europea una obra que, sin el esfuerzo de Marco Antonio Coronel, seguiría siendo sólo patrimonio de especialistas y eruditos. Más aún, en un mundo como el de la Filología Clásica española, en el que la presión de las circunstancias obliga a muchos filólogos universitarios a producir trabajos para "salir del paso", es particularmente bienvenida una obra de auténtico calado, que, no sólo evidencia la altura filológica e intelectual de su autor, sino que –y esto sí es una rareza– constituye un trabajo que, de hecho, no desmerece de la obra que glosa. Martí lo merecía.

GONZALO FONTANA ELBOJ
Universidad de Zaragoza

IRENE VALLEJO MOREU, *El pasado que te espera*, Zaragoza, Anorak Ediciones, 2010, 144 pp.

El tesón editorial de Sergio Navarro permite saludar con alborozo este número primero de una colección cuya andadura esperamos fructífera. Y no podía tener mejor inicio, dado que el libro de Irene Vallejo (I.V. en lo sucesivo) constituye un aldabonazo mayúsculo en el panorama de las letras hispanas. Merced a una ternura indecible, I.V. viene acariciando –literalmente– al lector cómplice mediante sus columnas de periodicidad semanal en el *Heraldo de Aragón*, rotativo decano de la prensa aragonesa; y esas columnas quedan plasmadas en el volumen de recopilación que hoy elogiamos. He aquí la vuelta al mundo literario en ochenta artículos que combinan de modo serenamente amable un subgénero, difícil y comprometido donde los haya, en que tantos han espigado con suerte dispar. A mi entender, la juventud madura de I.V. garantiza que la autora aborde, con dulzura exquisita, los problemas más acuciantes de la actualidad cotidiana en perfecto maridaje con el pasado clásico, ya que el pasado siempre vuelve. Efectivamente, de la mano experta de I.V., aprendemos deleitándonos que el futuro se halla en el porvenir de nuestro pasado más benemérito. Este volumen es un *vademecum* delicioso para buscar en el ayer renovado las respuestas al presente de urgencia; es también un recetario del buen decir con las palabras justas y apropiadas; y se antoja una característica esencial en el estilo de I.V. la precisión de quien, tocada por las Musas, torna fácil lo difícil con una *labor limae* impecable. Así ocurre, pues I.V. es una *clasicista* de raza que divulga el pasado con esa inteligencia refinada que permite conformar nuestro presente (debe consignarse que su *curriculum* académico como Licenciada y Doctora en Filología Clásica es de una brillantez abrumadora). A decir verdad, la prosa rítmica, suavemente hedonista, de I.V. nos inunda e ilustra sobre las categorías del pasado clásico donde menudea el conocimiento exhaustivo del mundo grecolatino: Homero, los líricos arcaicos, los historiadores griegos, los ensayistas, la comedia, las distintas escuelas y secuelas filosóficas (ahí está la conexión entrelazada del estoicismo, el escepticismo, el epicureísmo), Virgilio, Horacio, Séneca y el bilibilitano Marcial, el cual aglutina paladinamente buena parte del estro poético en I.V. El modelo grecolatino, sin perjuicio de los clásicos universales de mayor crédito –en los que la autora

muestra asimismo su pericia– configura la *inventio* con que I.V. desgrana la realidad político-moral del hoy. Amor, honor y humor de literatura extraordinaria se conjugan felizmente para fruición gozosa del lector; y ello mediante una arquitectura de fascinación donde cobra fuerza el esquema *actualidad-pasado clásico-sentencia conclusiva*. Un bonito ejemplo puede apreciarse con el artículo *La suerte tenía un precio* (título harto significativo del quehacer en I.V.), que destila el episodio de Polícrates y su anillo para prevención del lector ingenuo: "A mayor suerte, mayor desgracia".

Ya he dicho que el contenido literario de I.V. se nutre de la antigüedad grecolatina como paradigma que explica el presente y aun el futuro en ciernes. Siendo así, el estilo formal de la autora posee igualmente todos los requisitos inherentes a la preceptiva retórica de los clásicos, que hunde sus raíces en las innovaciones de la sofística griega. Los juegos de palabras, las antítesis conceptuales, la simetría estilística, las paronomasias, las paradojas y –especialmente– el oxímoron audaz, perfilan una prosa que correría el riesgo de gelidez tediosa en un escritor poco versado. Nada más lejos de la realidad: un sortilegio artístico, de esmerada factura, convierte las columnas de I.V. en modelos acabados de elegancia, donde la calidez y la profundidad sencilla (coexistencia magistral de funambulismo literario) seducen al lector, con tersura redentora, desde el título hasta la última frase de la composición. De manera representativa, sirvan ciertos aforismos (microestructuras con que I.V. cincela y corona preciosamente buena parte de los relatos): "Homero cree que necesitamos recordar para ser recordados; y a todos nos gustaría ser inolvidables"; "La prisa tiene un inconveniente: que exige demasiado tiempo"; "Al cambiar la hora, todos hurgamos en los relojes, donde late el pulso del tiempo"; "Besarnos podría pesarnos"; "Si no aciertas cuándo actuar, no actuarás con acierto"; "Para gozar del refugio nos ayuda mucho tener cerca la helada"; "Las máximas nos gustan porque son mínimas"; "La mejor clase de humor es el humor redentor, el que sin ser humillante nos hace humildes"; "No comprendemos las cosas tal y como son, sino tal y como somos"; "Nos fijamos mejor en lo peor"; "El amor propio es la mayor complicación del amor a los demás"; "Como dirían los auténticos epicúreos, tómate la libertad de poner límites". Brilla finalmente este precepto: "La pasión nos gusta porque es, sencillamente, una forma endiablada de endiosamiento". Sucede que I.V. ennoblece la caducidad de la pasión existencial para emplazarla a la categoría de lo eterno.

En resolución, creo que el experimento literario de I.V., sin parangón en la literatura periodística de nuestras letras (acaso con la salvedad veterana del mejor Manuel Vicent), ofrece ese portento canónico del escribir decorosa, concertada y bellamente, gracias a un estilo sentencioso, gnómico-repetitivo (de hallazgo también sublime en la literatura clásica y con epígonos magistrales, entre nosotros, al modo de Baltasar Gracián); y apostillo con augurio de pronóstico: en mi modesta opinión, la apuesta vital de la autora será objeto de análisis para la crítica especializada en un futuro próximo, ya que I.V. eleva el subgénero seriocómico de la columna periodística a literatura de envergadura, es decir a literatura definitivamente clásica, sí.

VICENTE M. RAMÓN PALERM
Universidad de Zaragoza

ACTIVIDADES DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

ACTIVIDADES DE LA NACIONAL

ACTA DE LA JUNTA DIRECTIVA DEL DÍA 19 DE NOVIEMBRE DE 2010

El día 19 de noviembre (viernes), a las 11.00 h en segunda convocatoria, tuvo lugar la Junta Directiva de la SEEC, que se celebró en la sede de la SEEC (c/ Vitruvio nº 8, 2ª planta, 28006-Madrid), con el siguiente ORDEN DEL DÍA:

1. Lectura y aprobación, si procede, del acta de la sesión anterior.

Se aprueba el acta *nemine discrepante*.

2. Informe del Presidente.

Comienza el Presidente dando la bienvenida a D. J. Fernández como Presidente de la nueva Sección de La Rioja. A continuación informa de que el segundo tomo de las Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos ya está en imprenta, y el tercero está en proceso de edición. La dilación en la publicación de los dos últimos volúmenes se debe al gran número de artículos que contienen y, sobre todo, al incumplimiento de las normas de edición por parte de los autores, lo que ralentiza enormemente la tarea de corrección. Agradece a D. J. F. González Castro y a D. J. de la Villa la ingente y meritoria labor que están realizando para llevar a término la publicación de las Actas.

Seguidamente comenta cómo ha transcurrido el comienzo de curso en la enseñanza secundaria. Se han suscrito acuerdos en la C. Madrid, Murcia, y Castilla y León para fijar un mínimo de alumnos para nuestras asignaturas. En la Sección de León D. J. Nieto envió un escrito de apoyo al recurso presentado por un profesor sobre una plaza de griego que se encuentra en cierto "limbo" administrativo. En Madrid se suprimen jefaturas de departamento cuando la plaza no está dotada aunque se impartan las horas correspondientes, debido a los recortes económicos.

Respecto a la enseñanza universitaria, destaca las dificultades que ponen las universidades para nombrar profesores eméritos, como ha ocurrido recientemente en Asturias. Como contrapartida, comenta el cambio de ponderación que tendrán el Latín y el Griego en Madrid, Valencia y Murcia. Es necesario estar pendiente ya que es de vital importancia para nuestros estudios. D. F. Santana comunica que se han reunido con los dos Vicerrectores en Canarias sin demasiado éxito y Dña. C. Criado informa de que en Galicia también ha mejorado la valoración.

A continuación, D. J. Siles se refiere al éxito del viaje a Túnez el verano pasado. Cada vez hay mayor demanda de nuestros viajes y por eso se ha diversificado la oferta para Semana Santa: el Prof. Adrados realizará un viaje a la India y D. J. Fco. González Castro y él mismo dirigirán otro viaje a Siria y Jordania, con salida en fechas distintas para adaptarse a las vacaciones en las distintas comunidades autónomas. Para el verano se está proyectando un viaje a Croacia, en la primera quincena de julio, justo antes del congreso de La Rioja, dirigido por el Prof. G. Hinojo.

En cuanto a la página web de la SEEC, transcurrido un año desde la última remodelación, pide a los presentes sugerencias y propuestas de mejora que contribuyan a hacerla

más completa y dinámica. Aprovecha para agradecer la labor desinteresada de D. M. Pérez Molina y sus colaboradores.

Felicita a las Secciones de la SEEC por su intensa actividad en Baleares, Granada, Madrid, Murcia, Valencia y Valladolid, y por los cursos de formación en Santiago, La Coruña, La Laguna, Gran Canaria y Zaragoza, que se han podido llevar a cabo gracias a los acuerdos suscritos con las autoridades locales.

Toma la palabra el Vicepresidente D. G. Hinojo para informar de que la Fundación Ana Mª Aldama ha creado un premio de tesis doctoral de Latín y que proyecta dotar varias becas destinadas a estudiantes de clásicas para la asistencia a nuestro congreso de julio.

El siguiente asunto que trata el Presidente en su informe es el éxito de la reunión anual de EUROCLASSICA que tuvo lugar en Madrid durante el pasado mes de septiembre organizado por nuestros representantes, que contaron con la colaboración de la Delegación de Madrid y del Vicepresidente de la SEEC D. J. de la Villa. Cede la palabra a D. R. Martínez, quien hace una breve reseña de lo que fue este encuentro. Se trató de que fuera más original que otras veces, menos académico y más práctico. Los asistentes quedaron muy satisfechos y ha recibido numerosos mensajes de felicitación, incluido uno del Presidente de EUROCLASSICA. Informa, asimismo, de que la última semana de agosto de 2011 se celebrará en Paris el XX aniversario de la fundación de esta organización y que se ha de renovar el comité ejecutivo. Plantea la posibilidad de que D. J. L. Navarro se presente como candidato a presidente con el respaldo de la SEEC. Se decide apoyar dicha candidatura *nemine discrepante.*

En cuanto a las publicaciones de la SEEC, el Presidente expone en primer lugar que el anejo *EClás*137 ha recibido numerosas felicitaciones por su calidad. *EClás*138 ya está en prensa y para navidades llegará a los socios. Respecto a esta revista, D. J. Siles recuerda que los artículos publicados en *EClás* y sus anejos han sido previamente informados por expertos y que existe un periodo de carencia desde su publicación en ella hasta su posible difusión en la web. Sobre la revista *Iris,* D. J. de la Villa comunica que el número de 2010 está acabado. Por último, el Presidente informa del convenio de distribución firmado con la librería PÓRTICO por la Delegación de Madrid. D. J. de la Villa ofrece la posibilidad de que se adhieran otras Secciones interesadas.

A continuación el Presidente comenta que gracias a las excelentes relaciones con el MEC, la SEEC recibe abundante información sobre cursos y ayudas para actividades de formación, que se colgará en la web. Dña. C. Criado pide que se envíe directamente a las Secciones. D. J. Siles comunica, asimismo, que ha contactado con Dña. Mª Ángeles Martín Sánchez con el fin de encargarle la organización y sistematización de la legislación vigente para su publicación en nuestra web. Plantea también la posibilidad de crear un espacio de intercambio de información educativa.

Presidente cierra su intervención dando cuenta del entrañable homenaje a D. J. Gil, celebrado en Alcañiz. D. J. Mª Maestre dice que fue un bonito y merecido reconocimiento al profesor Gil y agradece la presencia de la SEEC en él.

3. Informe del Tesorero.

Toma la palabra D. G. Hinojo, quien disculpa la ausencia del tesorero D. J. F. González Castro, y pasa a informar del estado de cuentas de la SEEC. Se ha apartado un fondo de reserva para la organización del congreso de julio próximo y falta por deducir los gastos de

la publicación de las Actas. Hay 100 nuevos socios y, respecto a las cuotas devueltas, comenta que la mayoría se debe a problemas administrativos que se solventan posteriormente. Se aprueban las cuentas. El Vicepresidente D. G. Hinojo felicita al tesorero por su buena gestión.

4. Propuesta y resolución de los Premios de Tesis y Trabajos de Investigación.

Toma la palabra la Secretaria, Dña. Mª Ángeles Almela, para leer el acta de la Comisión de los Premios de Tesis y Trabajos de Investigación de 2010.

En el apartado de Tesis de Griego se concede el premio a D. J. F. Polo Arrondo por "Algunas formas de subordinación en griego antiguo: sustitución, preferencia, proporción y excepción". UAM. Director: D. J. de la Villa Polo. Entre las Tesis de Latín, se acuerda conceder el premio a D. J. Hernández Lobato por "La poética tardoantigua en la obra de Sidonio de Apolinar. Su fortuna humanística". Universidad de Salamanca. Directora: Dña. C. Codoñer Merino, co-directora: Dña. D. Coppini.

En el apartado de Trabajos de Investigación, se acuerda conceder el premio de Griego a D. J. Verdejo Manchado por "Estudio lingüístico y literario de los mimos de Sofrón". Universidad de Oviedo. Directora: Dña. L. Rodríguez-Noriega Guillén. Entre los Trabajos de Investigación de Latín, se concede el premio a Dña. P. Lebrancón Alonso por "La recepción de Lucano en Estacio: análisis literario e intertextual de la necromancia de la *Tebaida* (IV 345-645)". Universidad del País Vasco. Director: D. J. Bartolomé Gómez.

Dña. C. Álvarez felicita a la comisión y a los premiados por su trabajo y D. F. Gª Romero felicita a los participantes por la gran calidad de los trabajos presentados.

5. Resolución del Premio de la SEEC a la promoción y difusión de los Estudios Clásicos en su X edición.

Este año se han presentado tres candidaturas:

–Patrimonio Nacional, por la exposición "Corona y arqueología en el siglo de las luces" en el Palacio Real del 16 de abril al 11 de julio de 2020.

–Instituto Catalán de Arqueología Clásica (ICAC), propuesto por la Sección de Navarra.

–La Dra. Isabel Rodà de Llanza, directora del ICAC, propuesta por la Sección de Cataluña.

Dña. C. Álvarez toma la palabra para comunicar que retira la candidatura en nombre de la Junta Directiva de la Sección de Murcia.

Dña. E. Borrell, Presidente de la Sección de Cataluña, y D. R. Martínez, Presidente de la Sección de Navarra, acuerdan unificar sus candidaturas. Así pues, la Junta Directiva de la SEEC decide conceder el Premio de la SEEC a la promoción y difusión de los Estudios Clásicos en su X edición al ICAC en la persona de Dña. Isabel Rodà.

6. Concursos y premios de Bachillerato.

El concurso Odisea 2000 ya está en marcha. Se ha enviado un email explicativo para que se adhieran las Secciones que estén interesadas.

El *Certamen Ciceronianum* tendrá lugar el día 18 de febrero a las 16.00 h. La comisión encargada de elaborar el examen estará compuesta por Dña. R. Cortés, Dña. C. Criado y D. J. Bartolomé.

D. J. de la Villa toma la palabra para explicar que la prueba internacional de griego este año no será organizado por el República Helénica debido a las dificultades económicas

que atraviesa Grecia. Los países participantes en convocatorias anteriores han tratado de ponerse de acuerdo para mantenerla, pero finalmente han decidido organizarla de forma independiente y tratar de hacer un acto conjunto con los ganadores de cada país, aunque todavía no hay nada concreto. En España la prueba tendrá lugar en abril y ya se enviará el texto y el tema propuesto.

El concurso maratón de Alianza editorial ya está colgado en la web. La fase final será en julio en Logroño durante el Congreso Español de Estudios Clásicos.

El concurso C.I.C.E.R.O. se celebrará en mayo en Murcia. En febrero se hará pública toda la información.

7. Propuesta de nombramiento como socio de honor de D. Antón Alvar Ezquerra.

Como viene siendo tradición, se acepta la propuesta de nombramiento como socio de honor de D. Antón Alvar Ezquerra, Expresidente de la SEEC, por unanimidad.

8. Creación de la nueva Sección de La Rioja.

Dña. Mª Ángeles Almela informa de que D. J. Fernández ha hecho entrega del Acta de Asamblea Extraordinaria de la Subdelegación de Logroño para la Constitución de la nueva Sección de La Rioja. La junta directiva de la nueva Delegación es la siguiente:

Presidente: D. Jorge Fernández López
Vicepresidente: D. José Antonio Caballero López
Secretaria: Dña. Mª Clara Álvarez Clavijo
Tesorera: Dña. Delia Urbina Bravo
Vocal: Dña. Mª Teresa López de Murillas Herreros
Vocal: Dña. Mª Ángeles Díez Coronado
Vocal: D. José Luis Pérez Pastor

9. Información del XIII Congreso Español de Estudios Clásicos.

Toma la palabra D. J. Siles para informar de que los preparativos del XIII Congreso Español de Estudios Clásicos avanzan a buen ritmo. La creación de un comité ejecutivo permite que todo sea más operativo. Hemos recibido una comunicación de la Casa Real confirmando que los Reyes aceptan la Presidencia de Honor del congreso. Están preparados los pósters y los folletos informativos con el programa. Se han creado dos secciones nuevas sobre papirología y bizantinismo. Ya hay algunas personas inscritas.

10. Asuntos varios

Dña. E. Borrell toma la palabra para comunicar que la Sección de Cataluña ha creado un premio de traducción al catalán para alumnos universitarios de los últimos cursos de grado y de primeros de postgrado en la categoría de latín y de griego. Los autores propuestos serán siempre nuevos respecto a los traducidos durante la carrera. Se llamará Premio Adela María Trepat y estará dotado con 250 euros.

D. J. González interviene para informar de que en Andalucía el Bachillerato *on line*, incluido en educación permanente, que está preparando el MEC en colaboración con las Conserjerías de Educación y que tendrá ámbito nacional, ofrece sólo la rama Científico-Tecnológica y la de Ciencias Sociales, con lo que desaparecen el Latín y el Griego. D. A. Melero comenta que en Valencia se están desviando alumnos a otros centros en el caso de que quieran estudiar estas asignaturas. D. J. Siles responde que hay que reunir la mayor información posible sobre este asunto en las distintas Comunidades Autónomas y protestar para cambiar esta tendencia.

11. Ruegos y preguntas.

D. G. Hinojo lee, como curiosidad, la carta que ha enviado al Dpt° de Latín de la Univ. de Salamanca D. J. A. González Iglesias a propósito de las nuevas grafías en la nueva ortografía de la RAE.

Dña. C. Álvarez propone que se lleve a la Asamblea de Socios la creación de una cuota reducida para socios jubilados.

D. F. Santana propone que se cree una figura "Amigos de la Cultura Clásica" para personas que no sean de nuestra especialidad. El Presidente responde que esa figura no tiene cabida en nuestros estatutos.

Sin más asuntos que tratar, se levanta la sesión

ACTA DE LA JUNTA DIRECTIVA DEL DÍA 25 DE FEBRERO DE 2011

El día 25 de febrero (viernes), a las 11.00 h en segunda convocatoria, tuvo lugar la Junta Directiva de la SEEC, que se celebró en la sede de la SEEC (c/ Vitruvio n° 8, 2ª planta, 28006-Madrid), con el siguiente ORDEN DEL DÍA:

1. Lectura y aprobación, si procede, del acta de la sesión anterior.

Se aprueba el acta *nemine discrepante*.

2. Informe del Presidente.

D. J. Siles da la bienvenida a los presentes y excusa la ausencia de algunos miembros que no han podido asistir.

Comienza su intervención expresando el agradecimiento y felicitación de la SEEC a Dña. Mª Ángeles Martín por su magnífico trabajo de recopilación de la legislación referente a Educación Secundaria, Universidad y Postgrado. Dña. R. Cortés pide que se envíe a las Secciones.

A continuación comunica que Dña. I. Rodà, Premio de la SEEC a la promoción y difusión de los Estudios Clásicos en su décima edición, ha aceptado el galardón y que estará presente en el acto de entrega de premios que tendrá lugar en junio de 2011. Se refiere también a D. F. Ruiz de Pablos, que ha recibido el Premio "Unamuno, amigo de los protestantes" por su labor como traductor de textos latinos del s. XVI. La SEEC estuvo presente en el acto de entrega del premio en el Paraninfo de la F. de Fª y Letras de la UCM y felicitó al galardonado por su muy meritoria labor.

En el apartado de subvenciones, el Presidente informa de que ya se ha recibido el dinero de la subvención concedida por el MEC para los cursos de formación de la SEEC. Asimismo, recuerda a los asistentes que las secciones de la SEEC no deben organizar cursos a través de terceros como las universidades. Felicita, por último, a las secciones andaluzas por la cuantiosa subvención conseguida para sus actividades así como a la Delegación de Extremadura. Cierra este apartado animando a estrechar relaciones con las Fundaciones que haya en las CC.AA. firmando convenios de colaboración, con el fin de suplir el papel que hasta ahora han desempeñado las Cajas de Ahorro, que ahora están sujetas a una reconversión como entidades financieras y culturales. Dña. R. Cortés informa de que la Sección de Salamanca ha firmado un convenio con la Fundación "Salamanca, ciudad de cultura".

El siguiente tema que aborda el Presidente es el del reconocimiento por parte del MEC de nuestros cursos de formación para el primer semestre de 2011. Recuerda que es importante que las Secciones informen a la SEEC nacional de sus actividades para que se puedan difundir en la página web. D. F. Casadesús anuncia que el próximo 2012 tendrá lugar en Palma de Mallorca el congreso de la SIFG (Sociedad Ibérica de Filosofía Griega), en el que colabora la Sección de Baleares. L. A. Llera agradece el apoyo de la SEEC al nuevo grado en Estudios Clásicos y Románicos de la Universidad de Oviedo. Por último el Presidente informa de la exposición sobre la batalla de Maratón que se inauguró en la Embajada de Grecia, y cuyos paneles está previsto que se expongan también en la UCM y en la UAM. Se está considerando la posibilidad de que sean exhibidos en el próximo congreso de la SEEC en Logroño.

En cuanto a los concursos que organiza la SEEC, D. J. Siles informa de que el concurso *on line* Odisea ya está en marcha, al igual que el concurso-maratón de Alianza Editorial, cuya fase final tendrá lugar durante el congreso de Logroño. Respecto al *Certamen Ciceronianum*, hay diversidad de opiniones. D. J. J. Chao felicita a la comisión encargada por el examen propuesto. Sin embargo, Dña. C. Álvarez manifiesta su malestar por la dificultad de la prueba. Dña. E. Borrell propone que se establezcan unas normas fijas, que se llegue a un consenso sobre una serie de criterios, como fijar un número de palabras o incluso un *corpus* de textos del que salga el examen. Se decide que en la próxima reunión de la Junta Directiva de junio de 2011 se nombre una comisión que se encargará de preparar un *corpus* de textos que se presentará en la reunión de la Junta Directiva de noviembre de 2011. Respecto a la prueba internacional de Griego, D. J. de la Villa informa de que las bases serán las mismas sólo que ya no tendrá como destino la República de Grecia, sino que tendrá carácter nacional, ya que ni siquiera ha habido un punto de encuentro con otros países de Europa. Se ha enviado la información a los IES y ya tienen el texto y el tema sobre el que versará la prueba. Dña. E. Borrell pide que se le de a las Secciones un mayor protagonismo en la organización de esta prueba, al igual que se hace con el *Certamen Ciceronianum*.

Respecto a Euroclassica, la SEEC va a enviar una carta proponiendo la candidatura de D. J. L. Navarro para presidir esta asociación. D. R. Martínez comenta que todavía les falta alguna persona para completar el equipo.

En relación a los viajes programados de la SEEC, el viaje de Semana Santa a Siria está en peligro debido a la situación en oriente próximo. Conforme evolucione la situación en estos países, se tomará la decisión. En ese momento hay tranquilidad en Jordania y Siria, pero si la situación se volviera inestable, se podría hacer un viaje alternativo. El número de inscritos en esa fecha se mantiene. Por otra parte, ya está en la *web* el viaje a Croacia que dirigirá D. G. Hinojo del 3-13 de julio de 2011.

3. Presentación y aprobación, si procede, del balance económico de 2010.

Toma la palabra D. J. F. González Castro. Presenta las cantidades gastadas y subraya que el balance económico sigue siendo positivo. Se han hecho algunos gastos extra como la aportación a Euroclassica en septiembre o algunas partidas del congreso. También falta por pagar la publicación de las actas. No obstante, sigue habiendo superávit. Se aprueba el balance económico de 2010. D. J. de la Villa muestra el agradecimiento y felicitación de la SEEC al Tesorero por su eficiente gestión.

4. Propuesta y aprobación, si procede, del balance económico de 2011.

Se presentan los presupuestos para 2011 y se aprueban *nemine discrepante*.

5. XIII Congreso Español de Estudios Clásicos.

El Presidente comunica que ya hay 223 inscripciones. Recuerda que para inscribirse en este congreso hay que ser socio de la SEEC y sólo se podrá presentar una comunicación por persona. Ya se están ultimando las mesas redondas y se tratará de transmitir lo antes posible a los interesados la fecha y hora de su intervención, aunque para ello debe haber terminado el plazo de inscripción. La comisión ejecutiva decidió que debían ser exentos del requisito de ser socio los presidentes de otras sociedades clásicas extranjeras. Informa, asimismo, de que durante el congreso se celebrará el centenario de D. Tovar en colaboración con Dña. S. Torallas. Por último, comunica que para las tareas administrativas se ha contratado a una becaria que colaborará con la secretaría de la SEEC. Concluye este capítulo anunciando que para el congreso de Logroño ya se habrá completado la publicación de los dos tomos restantes de las actas del congreso de Valencia, que ha sido un trabajo ingente.

6. Convocatoria del Premio de la SEEC a la promoción y difusión de los Estudios Clásicos en su XI edición.

El Presidente comunica que el plazo para presentar candidaturas a este premio en su XI edición termina el 31 de mayo de 2011.

7. Asuntos varios.

La próxima reunión de la Junta Directiva de la SEEC se celebrará el próximo 3 de junio de 2011 en el Círculo de Bellas Artes de Madrid. A continuación se hará entrega del Premio de la SEEC a la promoción y difusión de los Estudios Clásicos en su X edición y de los premios de Tesis y Trabajos de Investigación 2009, así como del *Certamen Ciceronianum* 2011 en España.

Dña. R. Cortés informa de que en Salamanca las ponderaciones de latín y griego han mejorado y que se han ampliado a nuevos grados. D. A. Melero comenta que el latín no pondera en Valencia en Ciencias Jurídicas.

Dña. C. Álvarez propone que se haga una Olimpiada nacional con los finalistas de las Olimpiadas de cada Sección. Informa también de que la Sección de Murcia concede la matrícula gratuita en Filología Clásica a los ganadores. D. J. M. Maestre comenta que esto también se hace en la Sección de Cádiz.

8. Ruegos y preguntas.

Dña. J. Pérez pregunta cuándo se publicará el próximo número de Iris. D. J. de la Villa responde que el retraso viene provocado por la ingente tarea que ha supuesto la publicación de las actas del último congreso de Valencia.

ACTA DE LA ASAMBLEA DE SOCIOS DE LA SEEC 2011

El día 25 de febrero de 2011 (viernes) tuvo lugar a las 16.00 h. en primera convocatoria y a las 17.00 h. en segunda, en la sede de la SEEC (C/ Vitruvio nº 8, 2ª planta) la Asamblea General de Socios de la SEEC con el siguiente ORDEN DEL DÍA:

1. Lectura y aprobación, si procede, del acta de la sesión anterior.

Queda aprobada por unanimidad el acta de la sesión anterior.

2. Aprobación, si procede, de la gestión de la Junta Directiva durante 2010.

Toma la palabra el Presidente para dar cuenta de las actividades realizadas por la SEEC en el ejercicio de 2010. Comienza su intervención mostrando su satisfacción por la creación de una nueva sección de la SEEC en La Rioja. Es una muestra de vitalidad y expansión de nuestra sociedad, que se verá culminada con la celebración del XIII Congreso Español de Estudios Clásicos en Logroño del 18 al 22 de julio. Los preparativos ya han comenzado, se han reunido el comité local y el comité nacional con el fin de organizar espacios e infraestructuras. Respecto al resto de las Secciones, las felicita por su intensa labor en la celebración de actividades relacionadas con el mundo clásico, que además se ven reflejadas en los medios de comunicación. Ello es muestra de la vigencia del mundo clásico, que sigue despertando interés en nuestra sociedad.

En el terreno de la enseñanza de nuestras materias, ha sido un año de duro trabajo. En Secundaria es de destacar la firma de acuerdos con las Comunidades de Madrid, Murcia y Castilla y León para fijar un mínimo de alumnos para nuestras asignaturas. También gran parte de nuestros esfuerzos se han concentrado en conseguir una mejor ponderación del Latín y el Griego para un amplio número de grados de la Universidad. Los resultados varían según las CC. AA. , pero en general la situación ha mejorado con respecto a las primeras propuestas. Es también una buena noticia el hecho de que sigan ofertando plazas de oposición a Profesores de Secundaria. Especialmente destacable es el caso del País Vasco, que llevaba 15 años sin convocar oposiciones de Latín y Griego. En Andalucía es muy satisfactorio el número de plazas ofertadas. Sigue, no obstante, nuestra lucha para que en estas oposiciones se realicen ejercicios prácticos de traducción y comentario de Latín y Griego. Respecto al ámbito universitario, el Presidente destaca las dificultades que están poniendo las universidades para nombrar profesores eméritos.

Con el fin de estar al día y poder disponer de toda la legislación referente a nuestras asignaturas, la SEEC ha propuesto a Dª Mª Ángeles Martín la recopilación y organización de todas las normas y leyes que vayan apareciendo. La SEEC reconoce y agradece su eficiente y desinteresado trabajo, que será de enorme utilidad para las Secciones y los socios.

Respecto a la web de la SEEC, el Presidente elogia la labor de su encargado D. M. Pérez Molina y propone que se envíen nuevas propuestas de mejora que hagan más útil e interesante nuestra página.

En lo referente a las publicaciones de la SEEC, destaca la finalización del II tomo de actas del congreso de Valencia, que ha supuesto un trabajo ingente de compilación y corrección por el gran número de artículos. Ya se trabaja para concluir el tercer y último tomo, que se espera esté finalizado en breve. El otro hecho destacable es la publicación de un anejo de *EClás*138 con las intervenciones más destacadas del Simposio de la SEEC "Traducir a los Clásicos". Se han recibido numerosos mensajes de felicitación.

En el capítulo de viajes, D. J. Siles hace un balance muy positivo del viaje a Egipto de Semana Santa pasada, que fue todo un éxito, así como el viaje a Túnez del verano de 2010. Dada la demanda creciente de nuestros viajes, se han programado para las próximas vacaciones de Semana Santa dos viajes: uno dirigido por el Prof. Adrados a la India, y otro a Siria con dos expediciones de diferente fecha y lugar de partida, dirigidas por D. J. F. González Castro y por él mismo. Si hubiera dificultades para visitar la zona, se propondría un viaje alternativo.

Como ya se había anunciado, en septiembre tuvo lugar la reunión anual de Euroclassica en Madrid. Felicita por su trabajo a nuestros representantes, que contaron con la colaboración de la Delegación de Madrid y del Vicepresidente de la SEEC D. J. de la Villa. Refiere, asimismo, que la SEEC va a apoyar la candidatura de D. J. L. Navarro a la presidencia de Euroclassica, que deberá renovar su junta directiva en la próxima reunión de agosto en París.

Cierra su intervención el Presidente refiriendo el entrañable homenaje a D. A. Fontán que la Fundación Pastor realizó el noviembre pasado, y en el que colaboró la SEEC.

3. Aprobación, si procede, del balance económico de 2010 y de los presupuestos de 2011.

Toma la palabra el Tesorero, D. J. F. González Castro, que presenta el balance económico de 2010. Explica los ingresos y gastos de 2010 y añade que faltan por pagar los tomos de las actas del congreso de Valencia. Hay 100 nuevos socios pero plantea el problema de los gastos de los recibos devueltos de las cuotas de socios, que normalmente son problemas administrativos y no son bajas reales. El saldo económico continúa siendo positivo. A continuación explica los presupuestos para 2011. Concluye, por último, que la situación económica de la SEEC sigue siendo buena. Se aprueban las cuentas y los presupuestos para 2011.

4. Ruegos y preguntas.

No hay preguntas.

Sin más asuntos que tratar, se levanta la sesión.

FALLO DEL *CERTAMEN CICERONIANUM 2010*

Una vez celebrado el *Certamen Ciceronianum* el día 18 de febrero de 2011, la comisión encargada de evaluar la prueba ha elegido ganador de la fase nacional al alumno José Francisco Ramos Abril del IES Llerena, de Badajoz, preparado por el profesor D. José Tomás Saracho Villalobos.

CARTA DE JOSÉ FRANCISCO RAMOS ABRIL

La ciudad de Arpino, situada en la región del Lacio italiano, es la cuna de una de las figuras más representativas de la oratoria romana, Marco Tulio Cicerón.

Es por ello que año tras año desde 1980 se celebra en esta localidad el certamen ciceronianum de traducción latina en honor a este gran personaje.

El latín no es una lengua muerta, y esto se ve cada vez más claro en eventos de este tipo, donde jóvenes de toda Europa traducen textos del autor citado y realizan una serie de actividades culturales del todo gratificantes.

Yo he tenido la suerte de poder participar este año en el certamen número XXXI y con todo lo que ello ha conllevado.

Todo empezó con la intención de hacer un examen más, que nos sirviera para prepararnos de cara a la selectividad, sin embargo los resultados fueron más que positivos.

He decir que era la primera vez que se presentaba a este concurso alguien de la delegación de Extremadura, por lo que en ese sentido fuimos unos pioneros. Al presentarnos tan sólo dos extremeños, decidimos arriesgar, ya que no teníamos nada que perder, y nos presentamos directamente a la fase nacional, de la que por suerte resulte vencedor.

A partir de ahí, todo era un poco incógnitas sin resolver, ya que no sabíamos lo que nos esperaba, sin embargo, se nos comunicó, no sin sorpresa, que iríamos a Italia a representar a España en el Certamen Ciceronianum.

Después de esto, todo fue un conjunto de experiencias maravillosas de las que ningún participante podrá olvidarse jamás.

Una vez en Italia comenzó la aventura. Los españoles y algunos italianos nos alojamos en un hotel de una localidad situada a una hora de Arpino, sede del certamen. Gracias a esto, pudimos conocer a mucha gente, e incluso yo mismo, compartí habitación con un italiano, lo que fue una gratificación extra, ya que me permitió relacionarme con gente de otros países.

Al día siguiente partimos rumbo al examen. Prueba que resultó ser de una dificultad enorme, aunque todos salimos bastante satisfechos del examen, y después de esto por fin pudimos comenzar a relajarnos y disfrutar verdaderamente del viaje.

Conocimos pueblos y zonas de un gran valor cultural e histórico, pero también de una gran belleza. Intentamos perfeccionar nuestros conocimientos de italiano, aunque no con mucho éxito.

También quiero destacar que la organización del certamen fue extraordinaria, y me gustaría mencionar a Marco y Gianluca, que fueron nuestros monitores por así decirlo y que nos soportaron con bastante acierto.

En definitiva ha sido una experiencia inolvidable que no me importaría repetir en un futuro, y me gustaría animar a todos los jóvenes que estudien latín que se animen a participar, porque realmente merece la pena.

Tampoco me quiero olvidar de mi profesor José Tomás Saracho, ya que sin él no hubiera sido posible todo esto, y a pesar de no haber conseguido ningún premio dentro de la delegación española, estas vivencias me han ayudado a aprender muchas cosas.

Espero que esto sirva para incentivar la enseñanza del latín en los más jóvenes porque es una lengua dotada de una gran importancia tanto cultural como histórica. Sólo me queda decir gracias.

"Alea iacta est".

JOSÉ FRANCISCO RAMOS ABRIL
I.E.S. Llerena (Badajoz)

FALLO DE LA PRUEBA NACIONAL DE GRIEGO

El ganador de la Prueba Nacional de Griego (antigua Prueba Internacional de Lengua y Cultura Griega de la República Griega) de 2011 ha sido Andreu Jiménez Bonete del IES Tirant lo Blanch de Alicante, preparado por la profesora Dª Ana María Comesaña. Como estaba previsto, el ganador y su profesora podrán participar en la Academia Homérica de la isla de Quíos durante una semana del mes de julio. La decisión ha sido difícil, puesto que ha habido un magnífico nivel. De hecho, la SEEC, dado la excepcional calidad de otros tres finalistas, Laura Calvo Calvo, del IES Cardenal López de Mendoza, de Burgos, Nerea López Carrasco, del IES Huelín de Málaga y Laura Rodríguez Martínez, del IES Valles del Luna, de Santa María del Páramo, en León, ha decidido concederles *ex aequo* un segundo premio, consistente en sendas bolsas de 150 euros a cada una, que podrán utilizar para la compra de libros o material informático.

LA SEEC EN LA INDIA, OTRA VEZ

Querría hacer un pequeño comentario al viaje arqueológico a la India que he realizado en Semana Santa, con Amalia Rodríguez Somolinos y Eugenio Luján, profesores de la Complutense, y cincuenta profesores y estudiantes de toda España. Viaje organizado, como tantos otros, por la Sociedad Española de Estudios Clásicos. Es una maravilla ver el mundo lleno de españoles, más quizá que de gentes de cualquier otro país. El espíritu aventurero de la antigua España parece que rebrota.

¡Cuando pienso que fue un acontecimiento nacional el famoso viaje de estudiosos españoles en el 33! Primer intento de despaletizarnos. Y ahora son docenas y docenas de estos viajes cada año, más o menos culturales, llenos en todo caso de avidez de conocer.

Yo había estado muchas veces en la India, desde el año 1981 en que estuve en Benarés en el quinto Congreso Internacional de Sánscrito. Fui solo, causaba asombro un español (allí y en muchas partes he sido el único español). Llegué casi por casualidad, en Madrid no me confirmaban el vuelo Nueva Delhi-Benarés, pero recibí la protección de un niño indio: se saltó las colas, ser blanco era todavía importante, pude llegar en un avioncito que volaba sobre el Ganges. Bautismo impresionante. El Ganges (yo lo seguía desde el avioncito que me llevaba en un vuelo bajo), el barquero que se tragaba el agua del río tan tranquilo, las bañistas blancuchas al lado de las cremaciones.

Y me asombraba yo ante las multitudes de la India, con sus primarios vehículos mecánicos, sus búfalos y sus elefantes, sus simples caminantes a pie. Recuerdo la carretera del Gran Tronco, entre Delhi y Agra, invadida por una multitud abigarrada. Y recuerdo el Congreso, entre científico y religioso, con sus santones que recitaban el Veda. Leí algo sobre sánscrito e indoeuropeo, en inglés, claro.

Y recuerdo a Indira Gandi, señorial y elegante, presidiendo nuestra comida común: nosotros acuclillados como Buda, formando un círculo, ensabanados, sin zapatos (yo miraba de reojo el montón de zapatos, no me fiaba). Nos echaban con las manos una comida supongo que vegetariana en un chapati. El lingüista búlgaro Georgiev y yo nos mirábamos por detrás de las cabezas, sonreíamos.

¡Cuántos viajes después, solo o acompañado! Creo que cinco o seis. Por ansia de aprehender la vieja India que yo había estudiado y traducido, también publiqué una Gramática, de comprender la nueva India. ¿Eramos iguales, éramos diferentes? Hay de lo uno y de lo otro.

India era para unos el lujo oriental, la miseria para otros, para muchos el pensamiento que buscaba la liberación de los deseos, causa de nuestros sufrimientos, de las ataduras del karma, del eterno retorno del samsara. Quizá al final el nirvana. ¿Eran o no iguales el atma y el brahma? Y la fantasía, el *horror vacui*, tan lejano de la simetría de los griegos. Y el ascetismo –los ascetas desnudos sobre un poco de hierba– y la sensualidad (y la sexualidad libre, sin pecado), alternando con el ascetismo. Y las multitudes que en otra ocasión a los miembros de otro Congreso al que yo asistía nos apartaron a codazos de la mesa del lunch para devorarlo todo con las manos («chaos in lunch», escribía un periódico).

Seguimos buscando claves para interpretar ese mundo: en sus templos y cuevas, sus mendigos, sus vacas sagradas, sus multitudes ya motorizadas (bicis, motos, ricksaws) que se mueven confusamente pero sin agredirse, su democracia, extraño entendimiento de pueblos, religiones, lenguas, alfabetos. Para mi todo ya familiar, pero nuevo, imaginativo para mis acompañantes. ¡Aquellas fachadas de los templos, en Khayuraho y Konarak, rellenas de un

desorden ordenado de hombres y mujeres, parejas de amantes, monos, elefantes, monstruos! Ellas orgullosas de sus tetas redondas, de sus culos y sus hombres, sensuales sí pero obscenas no salvo en mínimos, casi circenses divertimentos, como los del kamasutra, «el libro del amor». La naturaleza toda, del hombre para arriba y para abajo, comparten el amor, buscan en él una salvación aunque sea transitoria. Y a ratos desesperada.

Así, en Grecia, en el himno a Afrodita, cuando al unirse Anquises y la diosa en el prado, brotaban las flores y se apareaban los animales. Y como escribió, también, Platón: el amor humano era un subir los peldaños de una escalera en busca de la divinidad. Pero en Grecia hay la simetría, aquí el caos multiforme, multicolor.

Una vez, hace ya tiempo, sonó el teléfono en mi casa, una voz desconocida dijo: «Vd. no me conoce, soy un exiliado retornado de Méjico, hágame caso: deje el griego que está ya muy trillado, trabaje en el indio». Quizá tenía razón. Pero en la India entró mucho del griego desde Alejandro (y aún antes). Y hay tanto común: los viejos mitos que vienen del indoeuropeo, las fábulas, los viejos temas literarios. Así el de la mujer abandonada, en el «Nala y Damayanti» que yo leía en el autobús en mi vieja traducción (comienzo de mi amor a la India). Damayanti recorría la selva y preguntaba a los tigres por su amado. La misma tradición presente, tras el *Cantar de los Cantares*, en San Juan de la Cruz: «¿A dónde te escondiste, / amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste, / habiéndome herido».

Todo amor hiere. Eugenio leía el amor más sensual de Bhartrihari, yo el humano del emperador Asoka: «Todos los hombres son mis hijos». No tan lejano de los griegos contemporáneos, del siglo III a. C. Y la exhortación de Krisna-Visnú, en la Bhagavadgita, a cumplir el deber de la acción: pero sin apego, porque la pasión esclaviza y crea un karma que no nos suelta ya. ¡A los que Arjuna rehusaba matar, Visnú los había matado ya! No estaban muy lejos el *Gorgias* y el *Banquete* de Platón.

Pasábamos de Delhi a la maravilla de Agra y el Taj Mahal, atiborrado de visitantes, qué pena a pagar, pero no era difícil dejar que la belleza de sus mármoles se impusiera ella sola. ¡La belleza nacida del amor a una mujer ya vieja! E íbamos al gran festival erótico de los templos de Kharuyaho. Y a Calcuta, a la tumba de la madre Teresa, ¡a las cinco de la mañana! Al Ganges y las cremaciones. Y al espléndido templo del Sol en Konarak, con su carro de piedra y sus ruedas de piedra no menos espléndidas. Y luego a Puri, lleno de peregrinos del dios Visnú: inmensa confusión de la gran plaza, con su templo que no nos dejaban visitar a los no hindúes. En mitad del tráfico, allí estaba en el suelo, limpia y blanca, la vaca sagrada. Lamía amorosamente la joroba de su esposo, el toro o búfalo sagrado. ¡Qué lección! Piensen lo que quieran.

Y luego Bhuvanesvar, maraña de templos con miles de monjes. Y tras Aurangabad, cerca ya de Bombay (hotel-palacio, blanca piscina al anochecer, silencio), las cuevas de Ajanta, budistas, a las que me subieron en un palanquín: ¡yo recordaba la antigua subida, hace muchos años, en palanquín también, tengo una foto!

Y las de Ellora, jainas, hinduistas, budistas: unidad en la diversidad, un mismo espíritu de comunidad entre dioses, hombres y animales. Y en el centro el Monte Kailasa, una montaña esculpida dentro de la montaña, algo así como un Olimpo indio. Todo regido por Siva, el gran danzarín que mantiene con su danza la armonía y la unidad del mundo, erótico y asceta –mató a Kama que perturbaba su ascetismo, pero tuvo luego que resucitarlo, no podía vivir sin el amor de Parvati. Y Visnú, que convertido en jabalí –*varaha*– sostuvo la tierra que se hundía. Y

todo ese mundo que gira en torno al linga y al yoni, los dos órganos que, unidos, restituyen la armonía del mundo y su supervivencia. Simétricos, geométricos sin pudor ni obscenidad.

Ha llegado un momento en que podemos comprenderlo casi todo. Han pasado ya los fanatismos (al menos para muchos). Y todos nos aproximamos. Y redescubrimos la pura naturalidad de los griegos y los indios y otros pueblos más dentro de un universo humano y más que humano.

No habíamos visto toda la India, nos faltaban el Norte y el Sur, explorados por nosotros en viajes anteriores, como Goa, Benarés, Sanchi, Badami, Jayayanagari. O el estupa budista de Sanchi con sus voluptuosas yaksis colgadas de los árboles, exhibiendo al viento sus pechos y sus vientres.

Y España no está tan lejos ya de la India. El Instituto Cervantes, hace poco inaugurado en Nueva Delhi, tiene una fuerte presencia en la vida de la India con sus cursos, iniciativas, publicaciones, biblioteca. Lo dirige Oscar Pujol, un sanscritista alumno de un alumno mío, Antonio Binimelis, déjenme que presuma un poco, es inofensivo. Pujol ha redactado el gran diccionario sánscrito-catalán, ahora está trabajando en el sánscrito-español, yo le pondré un prólogo.

En fin, salimos huyendo de esa horrible «actualidad» española que nos amarga. Y la reencontramos, crecida, al regresar.

El viaje nos reconforta, al hacernos ver, dentro de una increíble diversidad, la unidad del hombre. Y el eco de los griegos en la India: el arte de Gandara, de Ajanta. Y lo que, en el planeta, España representa todavía. Y, a la vuelta, la España de siempre; alegrías y desgracias.

F. R. ADRADOS

BALANCE ECONÓMICO DE LA SEEC A 31-12-2010

GASTOS

Material de oficina	4.771,82 €
Publicaciones	16.328,29 €
Actas XII Congreso	937,50 €
Reparación y conservación	771,70 €
IRPF	4.231,02 €
Reuniones, viajes y gastos de representación	14.571,99 €
Suministros	2.748,26 €
Correos	11.632,25 €
Comunidad de propietarios	811,32 €
Sueldos	35.025,70 €
Seguridad Social	9.716,98 €
Certamen Ciceronianum	1.148,40 €
Cuota FIEC	150,00 €
Recibos devueltos	6.005,28 €
Gastos financieros	1.695,13 €
Transferencias Delegaciones	72.941,99 €
Locomoción y taxis	287,77 €
Tributos	343,45 €
Cursos Formación del Profesorado	3.243,83 €
Talones pendientes	1.380,70 €
Devolución subvención	667,98 €
Fondos de Reserva	80.000,00 €
XIII Congreso	4.791,55 €
Reserva Viaje India	500,00 €
Euroclassica 2010	3.459,60 €
TOTAL	**236.574,88 €**

INGRESOS

Saldo 31-12-2009	58.816,30 €
Alquiler c) Ávila	9.550,00 €
Recibos socios	178.199,21 €
Subvenciones	9.896,03 €
Suscripciones	2.178,13 €
Intereses	126,49 €
Depósito Viajes Iberia	16.000,00 €
Inscripciones XIII Congreso	12.997,50 €
Inscripciones Actas XIII Congreso	1.620,00 €
TOTAL	**315.880,71 €**

Saldo cc. 6835	saldo 31-12-09:	30.008,78 €	saldo 31-12-10: **37.181,53 €**
Saldo cc. 7155	saldo 31-12-09:	28.807,52 €	saldo 31-12-10: **31.097,57 €**
Depósito Banco Espíritu Santo			saldo 31-12-10: **80.983,26 €**
SALDO TOTAL	31-12-09:	**68.279,10 €**	31-12-10: **117.805,46 €**

PRESUPUESTO 2011 DE LA SEEC

GASTOS

Material de oficina	5.028,64 €
Publicaciones	17.000,00 €
Actas XII Congreso	16.000,00 €
Reparación y conservación	1.000,00 €
IRPF	6.000,00 €
Reuniones y gastos de representación	15.000,00 €
Suministros	3.000,00 €
Correos	12.000,00 €
Comunidad de propietarios	1.000,00 €
Sueldos y salarios	36.000,00 €
Seguridad Social	10.000,00 €
Certamen Ciceronianum	1.200,00 €
Cuota FIEC	150,00 €
Recibos devueltos	6.000,00 €
Gastos financieros	2.000,00 €
Transferencias Delegaciones	57.278,89 €
Maquetación y fotografías *Iris*	2.500,00 €
Locomoción y taxis	300,00 €
Tributos	350,00 €
Cursos Formación del Profesorado	6.700,00 €
Talones pendientes	899,68 €
Devolución subvención	1.000,00 €
Fondos de reserva	80.983,26 €
Aportación 20% recibos al XIII Congreso	34.852,50 €
Aportación SEEC Central al XIII Congreso	24.000,00 €
Aportación Fondos de reserva	13.000,00 €
TOTAL	**355.242,97 €**

INGRESOS

Saldo 31-12-2010	117.805,46 €
Alquiler piso c) Ávila	8.400,00 €
Recibos socios	174.262,51 €
Subvenciones	10.000,00 €
Suscripciones	2.000,00 €
Intereses	125,00 €
Publicidad *Iris*	10.000,00 €
Ventas varias	150,00 €
Depósito viajes Iberia	500,00 €
Inscripciones XIII Congreso	25.000,00 €
Inscripciones Actas XIII Congreso	7.000,00 €
TOTAL	**355.242,97 €**

ACTIVIDADES DE LAS SECCIONES

A continuación se ofrece un resumen de las actividades realizadas en este último semestre por las secciones de la SEEC. La versión completa de estas actividades se puede consultar en la página web de la SEEC: www.estudiosclasicos.org.

SECCIÓN DE ARAGÓN

En el capítulo de concursos, además del *Certamen Ciceronianum* y del concurso "Explorando la lengua y la cultura de la antigua Grecia", la delegación de Aragón ha organizado el concurso de traducción de Latín y Griego para alumnos de Bachillerato en el que hay que destacar la notable participación (62 concursantes), así como el buen nivel demostrado. Han recibido el primer premio los alumnos D. Francisco Ballesta Alcega (IES Juan de Lanuza) por Latín y Dña. Jessica Blasco Quílez (IES Ángel Sanz Briz) y Dña. Iris Chavanel Moreno (IES Miguel Server) por Griego.

La delegación de Aragón ha colaborado también este año en el concurso Odisea, en el que hay que destacar la elevada participación (79 equipos: 192 alumnos, 8 localidades y 14 institutos). Resultó ganador de la fase autonómica el grupo "Diceopolis y Georgios" del IES Francisco Grande Covián de Zaragoza..

Finalmente, en el mes de marzo se celebró el curso "Métodos, recursos y nuevas tecnologías en la enseñanza de la cultura y las lenguas clásicas", con el siguiente programa: Espacios de difusión del conocimiento para la cultura y las lenguas clásicas, por D. Cristóbal Barea Torres (F. Griega – U. de Zaragoza); Propuestas de la web 2.0 para lenguas y cultura clásica, por D. Carlos Cabanillas Núñez (Latín – IES Santiago Apóstol); *Latinum per se*: un nuevo método de enseñanza del Latín, por D. Alfredo Encuentra Ortega (F. Latina – U. de Zaragoza); Las "clásicas" en la educación secundaria en los centros de titularidad pública de la provincia de Zaragoza (curso 2009/2010), por D. Joaquín Fernández Cacho, (Latín-IES Andalán); El deporte griego antiguo: fuentes para su estudio y algunos problemas, por D. Fernando García Romero (F. Griega – U. Complutense); Metodologías activas en la enseñanza del Latín: teoría y práctica, por D. Joaquín Pascual Barea (F. Latina – U. de Cádiz); Los museos arqueológicos municipales: espacios para la educación, por Dña. Margarita Vela Tejada y Dña. Romana Erice Lacabe (Ayuntamiento de Zaragoza).

SECCIÓN DE ASTURIAS Y CANTABRIA *http://www.uniovi.net/seec*

El día 21 de enero de 2011 tuvo lugar la Asamblea General de socios de la Delegación.

El día 18 de febrero de 2011 se celebró la prueba del *Certamen Ciceronianum*. con 18 participantes de los IES: Bernaldo de Quirós (Mieres); José Mª Pereda (Santander); Peñacastillo (Santander); Valle del Saja (Cabezón de la Sal); Besaya (Torrelavega); Marqués de Santillana (Torrelavega); Manuel Gutiérrez Aragón (Viérnoles); Estelas (Los Corrales de Buelna) y CES San Eutiquio – La Salle (Gijón). Los ganadores en la fase de la Delegación fueron: Marina Lozano Sáiz (IES Besaya; Prof. Luis Fernández Lobón) y Eduardo Sánchez Liendo (IES Marqués de Santillana; Prof. Agustín Prieto Espuñes).

El 13 de abril de 2011 se realizó la Prueba de Griego. Participaron varios alumnos de los IES: Bernaldo de Quirós (Mieres); Besaya (Torrelavega) y Marqués de Santillana (Torrelavega).

Del 5 al 7 de abril de 2011 de 2011 tuvieron lugar las *XX Jornadas de Filología Clásica* (*Homenaje a la Prof. Manuela García Valdés*), con la colaboración del Departamento de Filología Clásica y Románica de la Universidad de Oviedo. Se ha solicitado ayuda a la FICYT del Principado de Asturias. Actuaron como Ponentes: F. R. Adrados; M. Jufresa Muñoz; Óscar Ramos Rivera; Giuseppe Giangrande, Carmen Cardelle de Hartmann y Carlos García Gual. Presentaron comunicaciones: Lucía Rodríguez-Noriega, Víctor J. Álvarez; Francisco Pejenaute; Marcos A. Pérez; Azucena Álvarez García; Mª Teresa Rubio; Juan María Núñez; Martín Sevilla; Fernando A. Marín Valdés; Mikel Labiano; Luis A. Llera; Manuel González Suárez; Pedro M. Suárez; Javier Uría Varela; J. Virgilio García Trabazo y Virginia Muñoz. (El programa detallado de las Jornadas puede consultarse también en la pág. web. de la SEEC.)

Por último, el 7 de mayo de 2011 se realizó una excursión a las Villas Romanas de La Olmeda y de Quintanilla de la Cueza (Palencia).

SUBSECCIÓN DE CANTABRIA

Se convocó el *VII Concurso de Relato Histórico Breve* sobre "Los Juegos Olímpicos en la Antigüedad". Los ganadores han sido: Zsolt Jozsef Kulcsár en el nivel de enseñanza secundaria y Mª Esther Pablos de la Prieta en el de universitaria. Está prevista la entrega de premios, junto a los del *Certamen Ciceronianum*, en colaboración con la Real Sociedad Menéndez Pelayo, para el próximo día 9 de Junio en la Cátedra de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander. Durante el acto académico D. Luis A. Llera, Prof. Titular de Filología Griega (UO), pronunciará la conferencia: "La sabiduría de los animales en Eliano".

SECCIÓN DE CANARIAS

La SEEC de Canarias ha organizado con gran éxito de participación y mediático el II festival juvenil europeo de teatro grecolatino con la representación de las obras *Medea* de Eurípides y *Poenulus* de Plauto por parte del grupo de teatro Aedo.

Asimismo, hemos realizado gestiones ante la administración educativa para evitar, en la medida de lo posible, las dificultades para impartir nuestras materias.

Por otra parte, nuestro tesorero, Don F. Reyes Suárez y el vocal, Don P. Molina Barreto en representación de nuestra delegación asistieron a la presentación del merecidísimo libro homenaje que se dedicó al estimado catedrático y expresidente de la SEEC-Canarias, Don F. González Luis, *Sodalium munera* (Madrid, Ediciones Clásicas, 2011, 623 páginas), editado por los catedráticos L. M. Pino Campos, F. Hernández González y M. Martínez Hernández).

Entre las actividades previstas, estamos preparando la celebración del III festival juvenil europeo de teatro grecolatino para el que ya se ha fijado la fecha de la última semana de enero de 2012. En Las Palmas estamos ultimando la organización de las "clásicas veladas" en el Hotel Madrid para la difusión de la cultura clásica de forma amena y entretenida dirigidas al público en general que comenzarán el mes de junio de la mano del vicepresi-

dente, Don F. Santana Santos, que tiene previsto comenzar con títulos y temas atractivos como *Catulo y Lesbia: un culebrón latino*, *Una familia divina: dioses griegos I (del origen a Zeus)*, *Una familia divina: dioses griegos II (de Zeus en adelante)*, *Las paredes de Pompeya: anuncios baratos*, *La Atlántida y otras islas* y *Jardines afortunados* entre otros. Estamos proyectando llevarlos a cabo también en Tenerife.

Por último, organizaremos los cursos que por distintos motivos no se pudieron celebrar este curso que acaba, como el de griego moderno y el de TIC.

SECCIÓN DE CATALUÑA

Las actividades de la Sección se han centrado en este primer semestre de 2011 en tres apartados.

- Curso de formación de 30 horas, de carácter misceláneo, titulado "Els clàssics i les TIC", destinado al profesorado de clásicas de secundaria, organizado en colaboración con el I.C.E de la Universitat de Barcelona y coordinado por los doctores Pere J. Quetglas y Esperança Borrell.

- Ciclos de dos conferencias, una de tema romano ("La representació dels orígens de Roma a la història de l'art") y otra de tema griego ("Formes de govern al món grec antic: literatura i poder"), dirigidas a los alumnos de Bachillerato, impartidas por profesores de bachillerato y universidad. Se han celebrado 8 ciclos (3 en Barcelona ciudad, 1 en Vic, 1 en Gerona, 1 en Tarragona, 1 en Tortosa, 1 en Lérida). Han asistido más de 1200 alumnos, mayoritariamente de segundo curso.

- Premios: *Premis Hèracles* a los tres mejores trabajos de investigación de tema clásico de Bachillerato en Cataluña (7ª edición). Los ganadores han sido: Primer premio: Alexandre Gómez Laudo, alumno del Col·legi Maristes Sants-Les Corts (Barcelona), titulado "Aplicacions matemàtiques per al càlcul de volums i capacitats de les àmfores d'oli bètiques: suport científic per a arqueòlegs", y dirigido por el prof. Jaume Salvó Canet. Segundo premio: Víctor Joaquín Jurado Riba, alumno del Instituto Rafael Casanova (Sant Boi del Llobregat - Barcelona), titulado "El Bàrcida Anníbal", y dirigido por la profesora Conxita Collellmir Vives. Tercer premio: Sara Marias González, alumna del Instituto Guindàvols (Lleida), titulado "*Ilerdam uideas*: del tòpic a la realitat", y dirigido por la profesora M. Teresa Quintillà Zanuy.

SECCIÓN DE BALEARES

De noviembre 2010 a mayo de 2011 se celebró el XV Curso de Pensamiento y Cultura Clásica: *Dialogar con los clásicos: un camino para la reflexión*. CaixaForum Palma, con los siguientes conferenciantes: 26/11/ 2010, F. Casadesús: "Orígenes de la Filosofía en Grecia. Entre la sabiduría y el mito". 17/12/ 2010, C. Miralles: "El dolor y la belleza. Sobre lo trágico". 14/01/ 2011, J. Siles: "El viaje real e imaginario en la poesía latina del siglo I antes de Cristo". 11/02/2011, A. Alvar: "Amor y sexo en la Antigüedad clásica". 11/03/2011, L. A. de Cuenca: "Mitología y condición humana". 15/04/2011, A. Bernabé: "Las múltiples representaciones del mundo de los muertos: imaginar el Más Allá". 13/04/ 2011, T. Calvo: "El concepto de bárbaro y su utilización en la Grecia Clásica".

De enero a mayo de 2011 tuvo lugar el X Curso de Pensamiento y Cultura Clásica: *Dialogar con los clásicos: un camino para la reflexión*. Ateneo de Mahón, enero-mayo de 2011. 15/01/ 2011, J. Siles: "El viaje real e imaginario en la poesía latina del siglo I antes de Cristo". 29/01/ 2011, F. Casadesús: "Orígenes de la Filosofía en Grecia. Entre la sabiduría y el mito". 12/02/ 2011, A. Alvar: "Amor y sexo en la Antigüedad clásica". 12/03/ 2011, C. Miralles: "El dolor y la belleza. Sobre lo trágico". 16/04/2011, A. Bernabé: "Las múltiples representaciones del mundo de los muertos: imaginar el Más Allá". 14/05/ 2011, T. Calvo: "El concepto de bárbaro y su utilización en la Grecia Clásica".

De marzo a abril de 2011 se realizó el IX Curso del Aula de Humanidades: "Mitología: los seres fabulosos y extraordinarios" F. Casadesús, CaixaForum Palma. 2/03/ 2011, "La doble naturaleza de los centauros". 9/03/2011, "El Minotauro: una fuente de inspiración artística". 16/03/2011, "Bestias y héroes: una lucha desigual". 23 /03/2011, "Los gigantes y los cíclopes: una fuerza colosal". 30/03/2011, "Los sátiros y el festivo cortejo de Dioniso". 6/04/2011, "Las sirenas y otros seres alados y monstruos marinos". 13/04/2011, "El mundo del Hades y sus pobladores extraordinarios".

De marzo a mayo se celebró el Seminario de Historia de la Filosofía: *Filosofía presocrática.* 17/03/2011, F. Casadesús, "El concepto de transmigración y de inmortalidad del alma en orfismo y pitagorismo". 14/04/2011, A. Bernabé, "Jenófanes, tradición y novedad". 12/05/2011, T. Calvo, "El poema de Parménides".

La Sección de Baleares tiene programado el VII Curso de Pensamiento y Cultura Clásica: *Dialogar con los clásicos: un camino para la reflexión.* Can Ventosa, Ibiza, octubre-noviembre de 2011 con el siguiente programa: 19/10/2011, A. Alvar, "Amor y sexo en la Antigüedad Clásica". 26/10/2011, L. A. de Cuenca, "Mitología y condición humana". 2/11/2011, M. Fátima Díez Platas, "A la búsqueda del Minotauro: de la Antigüedad griega a Picasso". 16/11/2011, T. Calvo, "El concepto de bárbaro y su utilización en la Grecia clásica". 23/11/2011, F. Casadesús, "Orígenes de la filosofía en Grecia. Entre la sabiduría y el mito".

SECCIÓN DE CÓRDOBA

Del 4 a 7 de mayo de 2011 se celebraron las XIV Jornadas de Latín, Griego y Cultura Clásica, *Humani Corporis Mirifica Fabrica* en el Centro de Profesores de Córdoba. Partiendo de la base de que el conocimiento del propio cuerpo como primera realidad de cada persona no está claramente recogido en las competencias educativas, del grado de reflexión que sobre él evidencia el mundo clásico grecorromano y del hecho de que retomar los valores clásicos de la realidad física y psíquica de la persona es parte de nuestra aportación educativa y de transmisión de esos valores, las Jornadas han tenido como objetivo potenciar sanamente ese conocimiento desde la perspectiva del Mundo Clásico y promover el compromiso educativo con estos valores saludables en los *curricula* y planes de centro.

Se han desarrollado en dos bloques: Conferencias: M. Millán Gómez (prof. de Griego y Latín en el IES Aguilar y Eslava de Cabra), *Un Cuerpo de Fábula*; J. A. Garriguet Mata (prof. del Dept° de Arqueología de la Facultad de Fª y Letras de Córdoba), *La Representación del Cuerpo Humano en la Antigüedad Clásica: de lo Ideal a lo Real*; E. Asencio González (prof. de Griego en el IES López Neyra de Córdoba), *Armonía y Simbolismo en la Construcción de la Ciudad Ideal del Renacimiento*; Á. Custodio Urbán Fernández (catedráti-

co de Griego de la Facultad de Fª y Letras de Córdoba), *El Cuerpo de los Amantes en el Cantar de los Cantares.* Otras actividades: visita temática a la Mezquita Catedral de Córdoba, a cargo de C. Luca de Tena y Alvear (arquitecto y maestro mayor de la misma), centrada en las *Medidas Árabes y Proporciones Clásicas en la Mezquita y Catedral de Córdoba*, con la colaboración de J. M. Ruiz Gito (prof. de Griego del IES el Tablero de Córdoba).

Visita a Iglesia de las Dominicas, Santa María, Castillo, Museo Local y yacimiento arqueológico de Torreparedones, en Baena.

Las Jornadas, de cuya coordinación se han hecho cargo C. López de Arce y Ballesteros (Asesor) y J. Mª Ruiz Gito (Vicepresiente de la Delegación de la SEEC) han tenido un alto índice de asistencia y participación.

SECCIÓN DE EXTREMADURA

El 18 de marzo celebramos en Cáceres la IV Olimpiada de Mundo Clásico para alumnos de 3° y 4° de la ESO y 1° de Bachillerato: por la mañana participaron en dos talleres (mosaicos, escritura antigua, pintura de cerámica, máscaras, terracota, joyería, arqueología, pintura de camisetas, teatro, maquillaje y cine) y, tras la comida, nos desplazamos al IES Universidad Laboral para asistir a la representación teatral *Los gemelos* de Plauto a cargo del grupo *Novi Leneas.* Esta Olimpiada fue un rotundo éxito, con más de 600 alumnos, lo cual superó con mucho nuestras previsiones.

El 13 de abril se celebró la VI Olimpiada de Lenguas Clásicas, en la que participaron 29 centros y 169 alumnos de latín y griego de 2° de Bachillerato (más que en ediciones anteriores). El tres de mayo, durante la inauguración del Festival Juvenil Europeo de Teatro Grecolatino en Mérida, se entregaron los premios a los ganadores. En latín los dos primeros premios fueron para Pablo Velasco Clemente y Marta Giuliani Pedraza, alumnos de Mª Eugenia Matas (IES Profesor Hernández Pacheco, de Cáceres); el tercer premio, tanto de latín como de griego, fue para Juan Manuel Moriche de la Cruz, alumno de Manuela Mogollo (IES Tierra de Barros, de Aceuchal). El primer premio de griego fue para Estrella Cumplido Tardío, del IES Dr. Fernández Santana (Los Santos de Maimona) y alumna de Hipólita Venegas, y el segundo recayó en Lara Escobar Gallardo, del IES Santiago Apóstol (Almendralejo) y alumna de Elvira Gómez.

En el apartado de gestiones, nos hemos puesto en contacto con el nuevo equipo rectoral para que cumpliera la palabra dada por el anterior vicerrector acerca del cambio de ponderación de las asignaturas de latín y griego en la PAU. Tras las cartas que le enviaron socios y profesores, se ha conseguido que las Facultades afectadas informen de manera positiva acerca del cambio en la ponderación. Igualmente, hemos remitido una carta a la Consejera de Educación de la Junta para que, en caso de ser consultada por el Ministerio, nuestra comunidad se muestre favorable al mantenimiento del latín en 4° de ESO.

SECCIÓN DE GALICIA

A lo largo del mes de febrero tuvo lugar la VI edición del Concurso Odisea, organizado conjuntamente por las Secciones de la SEEC de Valencia-Castellón, Alicante, Aragón y Galicia. Participaron 1.779 alumnos, distribuidos en 711 equipos, pertenecientes a 125 Centros de 86 localidades. El ganador de la fase Final Estatal fue el equipo "Domus Au-

rea", del Colexio San Xosé de Lugo, y el 2º clasificado fue "Aoristos Radicales", del IES José Marhuenda Prats, de Pinoso, Alicante.

Desde febrero a abril se llevó a cabo el II Curso de Iniciación a la Metodología Científica en el ámbito de los Cursos de Postgrado y Formación Continua de la Universidade de Santiago de Compostela. Con 30 alumnos matriculados, tendrá un reconocimiento de 2 créditos de libre configuración y 30 horas de Formación del Profesorado.

Del 5 al 12 de marzo del 2011 tuvo lugar una nueva edición del Viaje a Itinerarios del Mundo Clásico, dirigido a alumnos y profesores de centros de secundaria de Galicia. Su director, Jesús Ricardo Martín, programó una visita a Grecia que incluyó estancias en Atenas, Epidauro, Micenas, Tirinto, Olimpia, Meteora y Delfos.

Durante los días 14, 15 y 16 del mes de marzo se celebró la Edición 2011 del Festival de Teatro de Lugo. Se pusieron en escena *Edipo Rey* y *Cistellaria* (grupo S. V de Madrid), y *Medea* y *Miles Gloriosus* (Grupo Parrocha -veteranos de Sardiña) de A Coruña). Asistieron 4.408 espectadores procedentes de 95 centros de Galicia, Asturias, León y Zamora.

En el segundo cuatrimestre de 2011 la Sección gallega de la SEEC ofertó un curso gratuito de Iniciación a la Lengua Latina, impartido por alumnos licenciados en Filología Clásica.

En la Primavera del 2011 tuvo lugar la actividad "Astrofilología. Venid a ver los cielos míticos a Filología", con la ayuda de profesores especialistas en astronomía y profesores del Departamento de Latín y Griego de la USC.

El 23 de febrero Don F. Cortés, de la Universidad de Salamanca, pronunció una conferencia sobre "Fuentes griegas, textos magnéticos y base de datos bibliográficas".

El día 13 de mayo el Profesor Zanker pronunció una conferencia titulada "L'arco di Constantino come monumento del Senato".

SECCIÓN DE LA RIOJA

1. IV Concurso de Cómic y Mitología, de enero a mayo de 2011, para alumnos de 3º y 4º de E.S.O. y de 1º de Bachillerato en centros educativos de La Rioja. Se han presentado ocho centros con cuarenta y ocho trabajos de cuarenta y dos alumnos. A pesar de que haya habido menor participación que en la edición precedente, la calidad ha sido muy superior a otras convocatorias, tanto que hemos tenido que ampliar a cuatro los premios *ex aequo* otorgados. Una selección de veinte cómics componen la exposición que recorrerá, desde mayo hasta diciembre, diversos centros educativos así como la sede de la Obra Cultural de Ibercaja, entidad colaboradora y patrocinadora de los premios.

2. Ciclo de conferencias "Vino de Rioja y Mundo Clásico. Maridaje cultural", que tuvo lugar en la sede del *Ateneo Riojano* en Logroño, con el siguiente programa:

Miércoles 2 de febrero: - Presentación de la *Bodega-Museo Ontañón*. - Conferencia del profesor D. Ricardo Mora de Frutos, titulada *Los dones de las musas: música y mitología clásica*. Miércoles 9 de febrero: - Presentación de *Viña Ijalba*. - Conferencia del profesor D. Francisco Luis Delgado Escolar, titulada *Apolo: un dios polifacético y contradictorio*. Miércoles 16 de febrero: - Presentación de *Bodegas y viñedos Tritium*. - Conferencia del profesor D. Pedro José Alonso Molina, titulada *Tritium: de oppidum de los berones a municipio romano*.

El cartel anunciador de las conferencias ha sido especialmente diseñado por el profesor D. Emilio León Martínez. Al concluir las conferencias hubo cada día una degustación de vinos de la bodega invitada.

Este ciclo buscaba divulgar diversos aspectos del mundo clásico al hacer patente la constante presencia de la tradición grecolatina en la actualidad y su evidente uso en la comercialización del vino con D.O.C. Rioja.

3. Colaboración con la E.O.I. de Logroño:

El 21 de febrero se celebra el proclamado por la U.N.E.S.C.O. *Día Internacional de la lengua materna*. Por este motivo la Escuela Oficial de Idiomas "El Fuero de Logroño" programó para sus alumnos lecturas de poemas en diferentes lenguas del mundo y una conferencia, a cargo de dos profesoras de Griego miembros de la S.E.E.C en La Rioja, sobre las lenguas madres de las lenguas maternas en Europa, es decir, el latín y el griego clásicos, y su importancia en la formación de abundante léxico en numerosas lenguas modernas.

SECCIÓN DE LEÓN

El Curso académico 2009-2010 se clausuró el 3 de junio con una visita guiada al "León romano", *Origen y evolución urbana de "Legio" durante la época romana a través de los vestigios arqueológicos*. Tras una charla introductoria y documental Dñª Blanca Fernández Freile, Profesora de Arqueología de la Universidad de León, dirigió la visita por los vestigios del campamento romano en el actual enclave urbano.

En los días 6 al 9 de septiembre de 2010 tuvo lugar el Curso de Verano "La música en la mitología clásica. Su pervivencia en el arte y en la literatura", dirigido por Mª D. Campos y J. Matas, en el que la SEEC de León ha colaborado y ha incluido entre sus actividades. Han participado en este Curso de Verano J. Díaz, E. Gavilán, D. Josa, I. Rodríguez López, L. A. Llera Fueyo, J. L. López Cruces, J. Mª Nieto Ibáñez, J. Matas Caballero, J. Ponce Cárdenas, C. García Álvarez y R. Castrillo Soto. Además de las conferencias celebradas en la Colegiata de San Isidoro de León se realizó una vista a la villa de Urueña (Valladolid), a sus Museos de instrumentos musicales y al Centro del libro e-LEA.

El Curso académico 2009-2010 se clausuró el 3 de junio con una visita guiada al "León romano", *Origen y evolución urbana de "Legio" durante la época romana a través de los vestigios arqueológicos*. Tras una charla introductoria y documental Dña. B. Fernández Freile, Profª de Arqueología de la Universidad de León, dirigió la visita por los vestigios del campamento romano en el actual enclave urbano.

Se han celebrado el IV Concurso de Traducción de Latín y Griego para alumnos de Bachillerato y el XIII Certamen Provincial de Cultura Clásica. Asimismo en noviembre se inició el *Cursus vivae Latinitatis. Secunda editio*, que dirigido por Óscar Ramos se ha celebrado en el IES Juan del Enzina.

La conferencia de principios de curso, en noviembre, fue impartida por el Profesor Vela Tejada de la Universidad de Zaragoza, "*Pervivencia de la tragedia en la literatura española y su contexto europeo*", y el 12 de mayo, con la entrega de premios de los concursos de la SEEC, la Profesora Isabel Velázquez Soriano, de la Universidad Complutense de Madrid, disertó sobre "Vitruvio y el vocabulario de la ingeniería romana".

Los alumnos premiados en el curso 2010-2011 han sido los siguientes: en el IV Concurso de Traducción de Latín y Griego para alumnos de Bachillerato, en la modalidad de Griego, Primer premio, A. Álvarez Prieto (IES Ordoño II); Mención, E. Pacios Santamaría (IES Gil y Carrasco, Ponferrada); en la modalidad de Latín, Primer premio, A. B. Ramos Gómez (IES Antonio García Bellido), Mención, S. Tresguerres González (IES Ordoño II); en el Certamen Ciceronianum Arpinas 2011, Primer premio, A. Álvarez Prieto (IES Ordoño II); Segundo premio, A. Franco Barrioluengo; en el XIII Certamen Provincial de Cultura Clásica, Primer premio, M. García Miguélez (IES Lancia), Segundo premio, Mª Martínez Fernández (IES Santa María de Carrizo) y Tercer premio, Mª García (Colegio La Anunciata).

Entre los días 5 y 8 de septiembre se celebrará en la Colegiata de San Isidoro el Curso de Verano "Humor y sátira en la mitología clásica. Su pervivencia en el arte y en la literatura" para el que la SEEC ha solicitado 2 créditos de Formación del Profesorado.

SECCIÓN DE MADRID

Entre las actividades realizadas, en el apartado de viajes se han realizado dos: Portugal Romano (5-15 de Abril) y Tarragona Romana (25-27 de Febrero). Asimismo, se ha gestionado la realización de viajes de estudios en Enseñanza Secundaria.

Han continuado los cursos de Latín, Griego y Etrusco organizados por el Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, con la colaboración de la SEEC, con gran afluencia de alumnos.

Se han realizado las "Pruebas de Latín y Griego" para Bachillerato, con gran éxito de participación (70 alumnos en la Prueba de Latín y 60 en la de Griego). El 27 de Mayo tuvo lugar la entrega de premios a los ganadores (una estancia de una semana en Grecia o Italia para los vencedores, y un lote de libros para los premiados en segundo y tercer lugar).

Se han concedido diversas subvenciones para actividades relacionadas con el Mundo Clásico a Dptos. de Latín y Griego de Institutos de Enseñanza Secundaria y a alumnos y grupos de teatro universitarios.

Hasta el 15 de Junio estuvo abierto el plazo para la presentación de trabajos aspirantes a los Premios para Experiencias Educativas en Latín, Griego y Cultura Clásica, para profesores y alumnos de Secundaria, y al Premio de Ensayo sobre el Mundo Clásico "Beatriz Galindo", para alumnos universitarios.

Respecto a las actividades previstas, el próximo otoño se celebrará el ciclo de conferencias "*Mare nostrum.* Viajeros griegos y latinos por el Mediterráneo", en el Museo de los Orígenes Casa de San Isidro de Madrid (Plaza de San Andrés 2) entre el 6 de Octubre y el 15 de Diciembre de 2011, con el siguiente programa: "El Mediterráneo como imaginario" (Prof. Siles Ruiz); "Los viajes de Ulises" (Prof. Martínez García); "Heródoto en Egipto" (Prof. Ángel Espinós); "Hispania vista por griegos y romanos" (Prof. De Hoz Bravo); "Fenicios y cartagineses vistos por griegos y romanos" (Prof. Domínguez Monedero); "Los viajes de San Pablo" (Prof. Otón Sobrino); "Primeros mapas del ecúmeno mediterráneo" (Prof. Espiago González); "Griegos y romanos en Libia" (Profª Montero Montero); "Viajeros occidentales a la Grecia bizantina y otomana" (Profª Pérez Martín); "La piratería en el Mediterráneo antiguo" (Prof. J. Alvar Ezquerra). Se proyectará igualmente el montaje fotográfico "Viajes por el Mediterráneo de la Sección de Madrid de la SEEC".

Durante la segunda quincena de Junio y comienzos de Julio tendrán lugar las excavaciones arqueológicas para alumnos de E.S.O. y Bachillerato en Complutum, para las que han solicitado plaza más de 100 alumnos.

Viajes: Galia romana, de Lyon a París (5-15 Julio); Clunia y Julióbriga (Septiembre).

SECCIÓN DE MÁLAGA

El día 6 de mayo, en la Facultad de Filosofía y Letras de Málaga, se celebró la V Olimpiada de Lenguas Clásicas. Como en la anterior edición, el número de alumnos inscritos se acercó a los 50, y en las pruebas alcanzaron un alto nivel general, lo que constituye sin duda una buena noticia para los Estudios Clásicos en nuestra provincia, algo en lo que tiene mucho que ver la infatigable labor en sus centros respectivos de la mayoría de nuestros profesores de Clásicas. Los ganadores fueron los siguientes: en la prueba de Griego, el 1° premio fue para Nerea López Carrasco, del IES Huelin (Málaga), y el 2° para Remedios Mata Aragón, del IES Reyes Católicos (Vélez-Málaga); en la prueba de Latín, el 1° premio fue para Noelia Mulero Astete, del IES Las Lagunas (Mijas), y el 2° para Ángela Espinosa Ruiz, del IES Litoral (Málaga). Además de los premios (sendos lotes de libros), cuya entrega está prevista para primeros de junio, los alumnos con mejores notas podrán optar, como el pasado año, a una de las cuatro becas que ofrece el Vicerrectorado de Estudiantes de la Universidad de Málaga y que suponen la matrícula gratuita el primer año de carrera para quienes se matriculen en el Grado de Filología Clásica.

Como anunciamos en nuestro último informe, esta Delegación ha colaborado estrechamente con los Departamentos de Filología Griega y Filología Latina de la Universidad de Málaga en la puesta en marcha de la nueva serie de la revista *Thamyris*, cuyo primer número está ya a disposición de los lectores en su página web (http://www.thamyris.uma.es/), desde la que se puede acceder también a la consulta de los números antiguos.

Del mismo modo, continúa activo nuestro blog Málaga Clásica (http://seec-malaga.blogspot.com/), que hace llegar a los socios de la SEEC en Málaga y a cualquier persona interesada información sobre las actividades promovidas por o en las que participa esta Delegación, o sobre cualquier hecho o evento que consideramos de interés para nuestro colectivo, y en el que por supuesto pueden colaborar todos los socios con las noticias y sugerencias que estimen oportunas.

Por otro lado, nuestra Delegación sigue colaborando activamente con la Asociación Cultural de Teatro Griego y Romano de Málaga (ACUTEMA; más información en http://www.acutema.org/), que durante los días 3 y 4 de mayo ha celebrado el IX Festival de teatro juvenil grecolatino de Málaga, con las siguientes representaciones: *Prometeo encadenado*, de Esquilo, y *Mercator*, de Plauto, en las sesiones del primer día, representadas ambas por el grupo El Aedo Teatro, del Puerto de Santa María (Cádiz), y *La fortuna de Andrómeda y Perseo*, de Calderón de la Barca, y *Medea*, de Eurípides, en las sesiones matutina y vespertina del segundo día, representadas respectivamente por el Grupo "Teatro Universitario Clásico", de la Universidad de Alicante, y el Grupo de Teatro Clásico "ESAD-Málaga".

Finalmente, esta Delegación está organizando, con el aval de la Dirección General de Innovación Educativa y Formación del Profesorado de la Consejería de Educación de la

Junta de Andalucía, la celebración de las VIII Jornadas de Filología Clásica, dirigidas fundamentalmente al profesorado de Secundaria de centros públicos y concertados y, en general, a todas aquellas personas interesadas en el Mundo Clásico; unas Jornadas que tendrán lugar del 7 al 11 de noviembre de 2011 y de cuyo desarrollo daremos cumplida información en nuestro próximo informe.

SECCIÓN MURCIA

Los días 8, 9 y 10 de marzo de 2011, con el patrocinio de la Obra Social de Caja del Mediterráneo, ha tenido lugar el VII Ciclo sobre la Antigüedad Clásica: *Mujer que sabe decir*, coordinado por Mª Consuelo Álvarez. El día 8 intervino la profesora Francisca Moya del Baño (Universidad de Murcia), que habló de "Alfonso X y las mujeres que escriben", haciendo un recorrido por las *Heroidas* de Ovidio en la versión del rey sabio. El día 9 la profesora Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca) disertó sobre el paso de la Edad Antigua a la Edad Media en su conferencia titulada "Transiciones decisivas e ignoradas". Y, finalmente, el día 10 la profesora Eulalia Vintró Castells (Universidad de Barcelona) realizó un análisis diacrónico de sus estudios sobre Hipócrates y Luciano. En este ciclo se alcanzó, además, el objetivo marcado: que estas tres mujeres nos hicieran partícipes tanto de su carrera docente e investigadora como de la trayectoria vital de aquellos años en los que se adentraron en el mundo de la Filología Clásica como las primeras Catedráticas de Filología Latina y Filología Griega.

El 9 de abril de 2011 realizamos una visita arqueológica al Cerro de El Molinete de Cartagena, guiados por el Profesor José Miguel Noguera Celdrán, director de la excavación. En ella, pudimos conocer de primera mano los nuevos hallazgos de la última campaña.

Como todos los años, han tenido lugar los Concursos de la Sección dirigidos a alumnos de ESO y Bachillerato: entre el 31 de mayo y el 3 de junio de 2011, el Concurso *Odisea Clásica 2011*, con una importante participación de Institutos de Enseñanza Secundario de toda la Región, y el 2 de junio de 2011 la *V Olimpíada de Lenguas Clásicas*, que ha visto aumentado el número de alumnos que se presentan tanto a la prueba de Lengua Griega como a la de Lengua Latina.

De todas las actividades hay cumplida información en http://www.um.es/seec/, alojada en la Universidad de Murcia.

SECCIÓN DEL PAÍS VASCO

La Sección del País Vasco de la SEEC ha colaborado en la realización de diversas actividades que se han celebrado a lo largo del primer trimestre del año en curso, así como en otras que se celebrarán durante el año en curso.

Durante el año 2011, desde el 15 de febrero hasta el 10 de mayo se ha desarrollado la primera parte del Ciclo *III Lecturas Acompañadas de los Clásicos*, que se clausurarán el próximo noviembre. En su programa se han dado cabida a un total de 20 conferencias impartidas por profesores de la Universidad del País Vasco y dirigidas al alumnado y al público en general.

Los días 21 y 22 de marzo se celebraron en la Facultad de Letras de la Universidad del País Vasco las Jornadas *Los Magistrados locales en Hispania*, organizadas por el Área de

Historia Antigua del Departamento de Estudios Clásicos de la UPV / EHU, y que contaron con la participación de especialistas de diversas universidades españolas y europeas.

Los días del 4 al 8 de julio tendrá lugar el III Curso Cultura Clásica dentro del marco de las III Jornadas de Extensión Universitaria de la Facultad de Letras, que contará con la participación de los profesores de la UPV/EHU: Elena Redondo, Javier Agirre, Isidora Emborujo, Mª José García Soler, Maite Muñoz García de Iturrospe, Pilar Ciprés, Estíbaliz Ortiz de Urbina, Elena Torregaray; Vitalino Valcárcel y Cirilo García.

SECCIÓN DE PAMPLONA

Como en el resto de las delegaciones locales, en los días señalados por la Junta Directiva de la SEEC, estaban previstas las respectivas pruebas de preselección de participantes en el *Certamen Ciceronianum*, y en el Concurso de Lengua y Cultura Griegas, del presente año. Los ejercicios no se realizaron, al no haberse registrado en esta ocasión inscripción alguna para ninguno de los dos certámenes.

El día 23 de marzo se ha celebrado la undécima edición del Festival Juvenil Europeo de Teatro Greco-Latino, organizado por la delegación local de la S.E.E.C. y con el patrocinio del Ayuntamiento de Pamplona, de dos Departamentos del Gobierno de Navarra, Educación y Asuntos Sociales (Instituto Navarro de la Juventud), y de Caja Navarra.

El Grupo "El Aedo Teatro", de El Puerto de Santa María (Cádiz), bajo la dirección de Jesús Torres, puso en escena la tragedia de Eurípides, *Medea* en sesión matutina, y en sesión vespertina, la comedia *Poenulus* de Plauto. Las sesiones tuvieron lugar en el Teatro Gayarre de Pamplona.

Asistieron un total de 1.441 escolares, acompañados de 83 profesores. De dichas cifras, 823 alumnos, acompañados de 42 profesores, acudieron a la sesión matutina y 660 alumnos, con 41 profesores, a la sesión vespertina. Los asistentes pertenecían a un total de 20 centros escolares diferentes, 13 de los cuales procedían de Pamplona o su comarca; seis, de otras tantas localidades de la provincia; y el restantes, de Alfaro (La Rioja). Quince centros asistieron a ambas sesiones; uno más, sólo a la matutina y los cuatro restantes, únicamente a la vespertina. Como invitados y testigos, acudieron también representantes de las entidades patrocinadoras.

Se interesó por la actividad un periódico local, que publicó al día siguiente un amplio reportaje sobre el festival.

SECCIÓN DE SALAMANCA

Con el patrocinio de la Fundación Salamanca Ciudad de Cultura y durante los meses de febrero y marzo se impartieron una serie de conferencias bajo el título "Un viaje por el Mundo Antiguo: el legado de Grecia y Roma" El apoyo de la mencionada Fundación posibilitó la utilización del céntrico Teatro Liceo de la capital y la apertura del mundo clásico al público salmantino, que llenó el patio de butacas en cada una de las conferencias. La programación fue la siguiente: 3/2/2011, R. Cortés Tovar, "Voces de mujeres en la literatura Grecorromana"; 9/2/2011, J. L. Conde Calvo, "Un imperio por defecto: el discurso del poder en Roma y EEUU"; 16/2/2011, J. L. García Alonso, "Los límites del mundo: la tierra y el cosmos en la Grecia clásica"; 23/2/2011, J. A. González Iglesias, "El

Carpe Diem y la felicidad en el siglo XXI"; 2/3/2011, F. Cortés Gabaudan, "La oratoria política en su contexto"; 9/3/2011, M. A. Santamaría Álvarez, "Los Juegos Olímpicos antiguos y su influencia civilizadora"; 16/3/2011, J.C. Fernández Corte, "Monstruos cotidianos del poeta Ovidio"; 24/3/2011, J. Siles Ruiz, "Antropología y estética: el bosque y el jardín en el imaginario de la Antigüedad Clásica".

El 18 de febrero y el 13 de abril se realizaron, respectivamente, las pruebas del *Certamen Ciceronianum* y del I Certamen de Cultura Clásica "Esfinge", organizado por esta Sección.

El 17 de mayo se entregaron los premios a los ganadores de dichos certámenes que recayeron respectivamente en los siguientes alumnos: E. López Rodríguez del I.E.S. "Francisco Salinas" de Salamanca, preparada por el Prof. Herminio Álvarez Regueras; J. Mateos Gómez del I.E.S. "Ramón Olleros" de Béjar, preparado por el Prof. Ignacio Baciero Ruiz. A continuación se celebró la Asamblea anual en la que se aprobaron las cuentas y se debatió sobre la situación, cada vez más precaria, del Latín, el Griego y la Cultura Clásica en los actuales planes de Estudio de la Enseñanza Secundaria y Bachillerato.

Al término de la Asamblea se hizo la presentación del libro *Timocles. Oriente y Occidente*, con el que han trabajado un grupo de profesores en el CEP de Salamanca. La finalidad del libro es lograr un acercamiento a la Cultura Clásica mediante la lectura. En su presentación participaron Adela Ortiz González, Javier Hernández Mercedes, Amelia Rodríguez Sánchez-Bordona y L. Adolfo Martín.

SECCIÓN DE VALENCIA Y CASTELLÓN

Bajo el título *Fábulas, cuentos, novelas en la Antigüedad grecolatina*, la Sección de Valencia y Castellón organizó los pasados 21, 22, 23 y 29 de octubre sus vigesimocuartas *Jornadas de Estudios Clásicos*. En ellas participaron los profesores Dr. J. Siles con la ponencia titulada "Relatos del más allá"; Dr. A. Melero, "Del relato fantástico a la novela"; Dr. M. López (U. Lleida), "Lacticulosus Ascyltos en Petronio: el incansable doblemente fatigado y sus consecuencias"; Dr. M. Requena, "Figuras literarias de la novela de terror. El origen del miedo"; Dr. E. Fernández Vallina (U. Salamanca), "Relatos del más allá: mil años de visiones en Latín"; Dr. R. Hernández, "Epigrafía y relato"; Dra. Mª Paz López (U. Alicante), "Texto griego en contexto egipcio: la novela de Sesoncosis"; Dr. F. J. Fernández Nieto, "Viajes y etnografía como materia del relato antiguo"; Dra. C. Ruiz Montero (U. Murcia), "Metíoco y Parténope"; Dr. M. A. Coronel, "Los relatos como apoyo satírico en Horacio y Juvenal"; Drs. C. Morenilla y J. V. Bañuls, "De la más fabulosa batalla jamás contada"; Dra. Mercedes Madrid, "De la palabra y la música antigua a la ópera moderna"; Dr. Mª Rosa Ruiz de Elvira (I.E.S. Cardenal Herrera Oria, Madrid), "Rentabilización de las lecturas de obras literarias griegas y latinas en castellano, dentro de la programación de latín, griego y cultura clásica" y de D. Xurxo Regueira Veiga, "*Erant in ea legione*... El episodio de Pulo y Voreno en Julio César". Contamos también con la presencia de Dª C. Vilela que presentó su traducción "Relatos de Siros" de Emmanuel Roidis.

Coincidiendo con la celebración de los *Ludi Saguntini* (11 a 15 de abril), las Juntas Directivas de Valencia y Castellón y Alicante, nos desplazamos a la ciudad de Sagunt donde se hizo entrega de los premios del IV concurso de Cultura Clásica *Odisea 2011*. El excelente trabajo de la profesora Ana Ovando, así como la colaboración de *Prósopon-Sagunt* y la

asociación *Ludere et discere,* ha logrado la consolidación de unos premios que cuentan con una alta participación entre los estudiantes y un reconocido prestigio entre el profesorado.

Gracias a la colaboración de nuestra Sección y el Departamento de Filología Clásica de la Universitat de Valencia, pudimos contar el pasado 17 de mayo con la presencia del Profesor Dr. D. L. Gil Fernández. En un acto pleno de emotividad y con un aforo ampliamente superado, la Dr. C. Morenilla, directora del Departamento y el Dr. A. Melero presidente de la Sección valenciana de la SEEC, loaron y recordaron a los allí presentes la trayectoria personal y académica del emérito profesor. Palabras a las que correspondió D. Luis Gil con una extraordinaria lección magistral sobre la labor del filólogo cuando se enfrenta a la traducción de Aristófanes.

SECCIÓN DE VALLADOLID

De enero a marzo de 2011 la Sección de Valladolid, el CFIE de Valladolid y el Departamento de Filología Clásica de la Universidad de Valladolid han organizado las II Jornadas "Innovación educativa y Máster de secundaria. Realidades y perspectivas en el aula de clásicas". Las Jornadas han contado con los siguientes ponentes: Carlos Viloria (IES 'Diego de Praves', Valladolid), Ana Ovando (IES 'Violant de Casalduch', Benicàssim), Olga Díez (CEAD Santa Cruz de Tenerife), Salvador Muñoz (IES 'Ferrer i Guàrdia', Valencia / Aula 'Domus Baebia Saguntina'), Pedro Luis Cano (UAB) y Sandra Ramos (Universidad de Cádiz).

El 23 de febrero de 2011 la Dra. Elbia Difabio (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) impartió la conferencia "La mediación pedagógica en la enseñanza-aprendizaje de las lenguas clásicas".

En el capítulo de concursos, se ha organizado el Concurso "Lourdes Albertos" sobre trabajos de Cultura Clásica, entre los que resultaron ganadores los trabajos de Liset Casco Sarabia, Andrea Gonzalo Martín, Lidia Rocha Lozano y Mayte Tuarez Jarrín (IES "Santa Catalina", El Burgo de Osma, Soria), y de Diana Villalobos Díez (IES "Ribera de Castilla", Valladolid). El 18 de febrero de 2011 se celebró el *Certamen Ciceronianum Arpinas* resultando ganadora Henar Modroño Sánchez (IES "Parquesol", Valladolid). Como cada año, la Sección de Valladolid ha premiado a la alumna ganadora y a su profesora, Teresa García de Juan, con una bolsa de viaje para competir en el *Certamen* de Arpino (Italia). Por último, el 13 de abril se realizó el Concurso Nacional "Explorando la Lengua y la Cultura de la Antigua Grecia", con alumnos del IES 'Cardenal López de Mendoza' (Burgos), del Seminario 'San José' (Burgos) y del IES 'Parquesol' (Valladolid).

El 4 de mayo de 2011 se celebró el acto *Schola Philologica*, una Jornada Universitaria para estudiantes de Educación Secundaria. Tras una visita a la Facultad de Filosofía y Letras, el acto combina la entrega de premios y diplomas a los alumnos participantes en los concursos citados con una lección sobre el mundo clásico, impartida en este caso por el Dr. J. I. Sánchez Rivera (Universidad de Valladolid), con el título "Los puentes romanos después de Roma".

Liv. III 2.6, 7 (dos citas). En caso necesario, se puede añadir a continuación el nombre del editor sin paréntesis; por ej.: Arist. *Fr.* 23 Rose.

3.2. Romanos para volúmenes y capítulos de libro.

3.3. Árabes para tomos y páginas de revistas. Igualmente para páginas de libros, salvo las que vayan numeradas con romanos en el original; por ej.: J. Mª Pabón, "Notas de Sintaxis latina", *Emerita* 1, 1933, pp. 135-143.

4. Abreviaturas

4.1. Entre las usuales, nótense: p.= página, pp.= páginas, s.= siguiente, ss.= siguientes (por ej.: p. 124, pp. 124-128, p. 124s., p. 124ss.), op. cit.= *opere citato*, art. cit.= en el artículo citado, cf.= *confer*, cod.= códice, codd.= códices. Para el resto de abreviaturas, v. Apéndice 1, "Lista de abreviaturas, siglas y símbolos", Real Academia Española, *Ortografía de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 2002.

4.2. Autores antiguos. Dentro de un contexto, autor y obras se citarán completos; por ej.: como dice Sófocles en su *Antígona*. Las citas concretas entre paréntesis, en notas e incluso en el texto podrán introducirse con las abreviaturas del *Diccionario Griego-Español* y del *Oxford Latin Dictionary*, y del *Diccionario Latino* Fasc. 0 del CSIC, para los autores y obras no mencionados en el *Oxford Latin Dictionary*; por ej.: S. *Ant.*133.

4.3. Títulos de revista. Los de una palabra se dan enteros (*Emerita*); si no, se dan las iniciales sin puntos ni comas (*IF*= *Indogermanische Forschungen*, *EClás*= *Estudios Clásicos*) o las abreviaturas que indican las propias revistas.

4.4. Denominación de lenguas. Abreviaturas usuales, en minúscula; por ej.: gr.= griego, lat.= latín.

5. Signos diacríticos

Los usuales:

[ ] para indicar lagunas de un texto.

< > para indicar adiciones al texto transmitido.

{ } para indicar interpolaciones.

[[ ]] para indicar borraduras.

† † para indicar pasajes corruptos.

6. Griego

Las palabras griegas irán en tipos griegos, salvo cuando se trate de conceptos muy conocidos, en cuyo caso aparecerán en cursiva sin signos de acentuación; por ej.: *logos*, *physis*.

7. Citas bibliográficas

A continuación, se ofrecen algunos modelos de citas bibliográficas. Nótese que los lugares de edición irán siempre en español:

P. GRIMAL, "Recherche sur l'épicuréisme d'Horace", *REL* 71, 1993, pp. 154-160.

J. M. ANDRÉ, "Les Odes romaines: mission divine, otium et apothéosis du chef", *Hommages à M. Renard* I, Bruselas 1969, pp. 31-46.

O. PECERE-A. STRAMAGLIA (eds.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del Convegno Internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*, Cassino 1996.

W. G. RUTHERFORD, *A Chapter in the History of Annotation*, Nueva York-Londres 1987 (Londres 1905[1]).

8. Los criterios de edición, en todo aquello que no esté predeterminado, se atienen a las normas señaladas en: Real Academia Española, *Ortografía de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 2002.

6. Los trabajos se enviarán en papel y formato electrónico a la sede de la Sociedad Española de Estudios Clásicos (c/ Vitruvio 8, 2ª planta, 28006 Madrid), dirigidos al Comité de Redacción de la revista *Estudios Clásicos*.

7. El Consejo de Redacción decidirá sobre la conveniencia de la publicación de los originales recibidos una vez conocida la opinión de dos expertos externos, observándose en el proceso la norma de doble anonimato. Para la aceptación de los originales se atenderá a la calidad científica y expositiva, así como a su adecuación con las normas editoriales. La publicación podrá estar condicionada a la aceptación por parte del autor de las sugerencias de corrección formuladas por los expertos evaluadores, que serán comunicadas a los autores. El Consejo de Redacción se compromete a que entre la recepción del original y la comunicación al autor de su aceptación o rechazo de publicación no transcurra un tiempo superior a tres meses.

8. Los autores corregirán primeras pruebas y recibirán veinte separatas del trabajo publicado y un ejemplar del tomo correspondiente.

9. Los autores serán los responsables del contenido de sus artículos. La aceptación de un trabajo para su publicación implicará que los derechos de copyright, en cualquier medio y soporte, quedarán transferidos al editor de la revista.

Estudios Clásicos
Revista de la Sociedad Española de Estudios Clásicos

Normas de publicación

1. Los artículos que se envíen serán trabajos originales e inéditos y habrán de versar sobre temas de interés de la SEEC. La revista acepta trabajos en todos los idiomas admitidos por la FIEC. Los trabajos no habrán de sobrepasar los 50.000 caracteres (incluyendo espacios, notas y bibliografía). El Consejo de Redacción, una vez aceptado el original, lo publicará dentro de uno de los apartados previstos en *Estudios Clásicos* (Cultura clásica, Actualización científica y bibliográfica, Didáctica de las lenguas clásicas).
2. Las reseñas versarán sobre libros relacionados con temas de interés de la SEEC y no sobrepasarán los 7.000 caracteres.
3. Los trabajos se presentarán en copia impresa por ordenador a doble espacio por una sola cara, y se adjuntará el texto en soporte informático, preferiblemente WORD (tipo de letra Times New Roman 12). En el caso de que haya textos en griego, se utilizará preferiblemente una fuente UNICODE.
4. Los originales irán encabezados por el título del trabajo en la lengua en que está escrito el artículo y en inglés, el nombre y apellido de el/los autor(es), la institución o centro de trabajo al que pertenece(n) y la dirección de correo electrónico. A continuación, seguirá un resumen en la lengua del artículo (entre 150 y 200 palabras) y un *abstract* en inglés de la misma extensión, junto con de 3 a 6 palabras clave (*keywords*) en la lengua del artículo y en inglés.
5. Los originales deben atenerse a las siguientes normas editoriales:

1. Tipos de letra
   1.1. Mayúsculas: para los títulos de artículo o de capítulo.
   1.2. Versalitas:
      1.2.1. Los subtítulos dentro de un artículo o capítulo, que se enumeran con números romanos; por ej.: I. GENERALIDADES.
      1.2.2. Nombres de los personajes de una obra teatral o un diálogo, en citas extensas de sus intervenciones.
      1.2.3. Transcripción de inscripciones latinas.
      1.2.4. Los nombres de autores modernos con referencia bibliográfica que se citen en nota a pie de página; por ej.: K. HALM, *Rhetores Latini Minores*... Cuando se citen en el texto, en cambio, irán en redonda.
   1.3. Cursiva:
      1.3.1. Divisiones dentro de los subtítulos, que se enumeran con números árabes; por ej.: 1. *Precedentes*.
      1.3.2. Títulos de obras (antiguas y modernas) y de revistas; por ej.: *Historia de la literatura Griega*, *Emerita*, *Gnomon*, teniendo en cuenta para estas citas de revistas las que se siguen en nuestra revista; por ej.: *Emerita* 18, 1963, pp. 60-73.
      1.3.3. Citas latinas; cuando se trate de citas extensas fuera del texto, irán en redonda de cuerpo menor.
      1.3.4. Palabras objeto de estudio; por ej.: la palabra *ontología*.
   1.4. Espaciada: sólo en casos extraordinarios para dar relieve o énfasis; por ej.: p e r o s ó l o p a r a l o q u e a e s t a é p o c a s e r e f i e r e.
   1.5. La negrita no debe emplearse.
2. Comillas
   2.1. Dobles:
      2.1.1. Títulos de artículos de revista y capítulos de libro; por ej.: "El tema del león en el *Agamenón* de Esquilo".
      2.1.2. Las citas de pasajes de autores modernos y las citas en lenguas extranjeras, salvo el latín. Cuando en el pasaje citado aparezca otra cita, para ésta se emplearán comillas simples.
      2.1.3. Traducciones de una cierta extensión; cuando éstas vayan fuera del texto, irán en redonda de tipo menor.
      2.1.4. Conceptos (por ej.: verbos de "amar") o términos científicos poco usuales.
   2.2. Simples:
      2.2.1. Traducciones de una palabra o de un sintagma de dos o tres palabras; por ej.: *pater familias*, 'padre de familia'.
3. Numerales y puntuación
   3.1. Romanos para libro, árabes para párrafos, versos y líneas. No habrá coma entre romano y árabe, habrá punto entre dos árabes y coma cuando se pasa a una segunda cita; por ej.: Liv. III 1.6 (cita única),