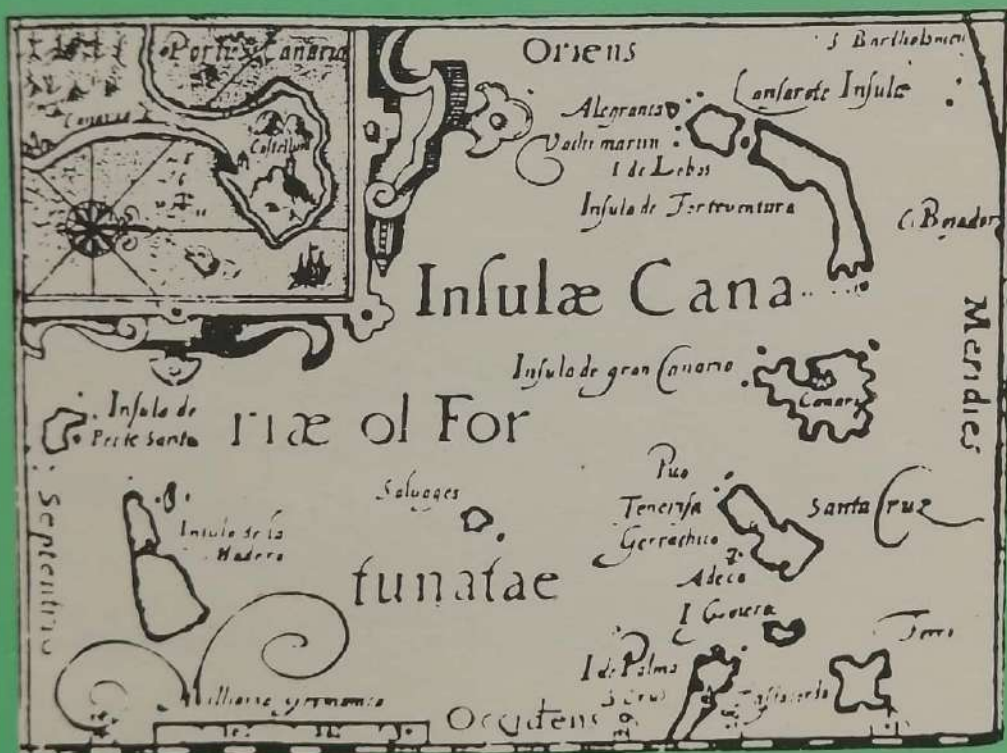


FORTVNATAE



5

1993

SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

FORTVNATAE

FORTVNATAE

REVISTA CANARIA DE FILOLOGÍA, CULTURA Y HUMANIDADES
CLÁSICAS



5

1993

SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

FORTVNATAE

REVISTA CANARIA DE FILOLOGÍA, CULTURA
Y HUMANIDADES CLÁSICAS

Director: ÁNGEL MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

Secretaria: FRANCISCA PLAZA PICÓN

Consejo de Redacción:

JUAN BARRETO BETANCORT, EDUARDO DEL ESTAL FUENTES, ISABEL GARCÍA GÁLVEZ, JOSÉ GONZÁLEZ LUIS, FREMIOT HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, JUANA PÉREZ CABRERA, RAFAEL PESTANO FARIÑA.

Consejo Asesor:

ALBERTO DÍAZ TEJERA, MANUEL GARCÍA TEIJEIRO, JUAN GIL, TOMÁS GONZÁLEZ ROLÁN, ANTONIO LÓPEZ EIRE, JESÚS LUQUE MORENO, JOSÉ LUIS MELENA, ANTONIO MELERO, MIGUEL RODRÍGUEZ PANTOJA, EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR.

Para la publicación de este número se ha contado con una ayuda económica de la DGICYT (RE92-0110).

ISSN: 1131 - 6810

Depósito legal: S-555-1991

EUROPA ARTES GRÁFICAS, S.A.

Sánchez Llevot, 1. Teléf. (923) 22 22 50 - 37005 Salamanca

ÍNDICE

ARTÍCULOS

ROSA M. ^a AGUILAR: <i>El vuelo del alma</i>	11
JUAN BARRETO BETANCORT: <i>Notas sobre la historia de la redacción y estructura del texto de Jn 1,1-18 (II)</i>	27
ÁNGEL MARTÍNEZ-FERNÁNDEZ: <i>Sobre el empleo de algunas preposiciones en el dialecto cretense. IV. πορτί, ποτί, πρós</i>	55
AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ: <i>El viaje sidéreo de las almas: origen y fortuna de un tema clásico en Occidente</i>	101
LUIS MIGUEL PINO CAMPOS: <i>Graecorum Philosophorum Aurea Dicta. Selección de apotegmas</i>	125
JAUME PÓRTULAS: <i>Bías de Priene</i>	141
E.A. RAMOS JURADO: <i>Homero pitagórico</i>	157
MANUEL SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE: <i>Ritual y sacrificio en las Argonáuticas Orficas</i>	169
BEATRIZ ANTÓN MARTÍNEZ Y RICARDO MARTÍNEZ-ORTEGA: <i>Los «Vocablos para traducir a Salustio» de José de Acosta</i>	185
ESTHER ARTIGAS Y ALEJANDRA DE RIQUER: <i>Hispania, Hiberia y Hesperia en los poetas latinos</i>	193
PEDRO R. DÍAZ Y DÍAZ: <i>Tres Biografías latino medievales de San Desiderio de Viena (Traducción y Notas)</i>	215
FRANCISCO GONZÁLEZ LUIS: <i>La singularidad morfológica del español «párpado»</i>	253
JOSÉ GONZÁLEZ LUIS: <i>Anchieta y los Indios del Brasil</i>	267
FREMIOT HERNÁNDEZ GONZÁLEZ: <i>El episodio de la ballena en la Nauigatio Sancti Brendani y su precedente en el Physiologus</i>	283

RESEÑAS

F.R. ADRADOS: <i>Nueva Sintaxis del Griego Antiguo</i> (L.M. Pino Campos)	311
A. ALBERTE GONZÁLEZ: <i>Historia de la retórica latina. Evolución de los criterios estético-literarios desde Cicerón hasta Agustín</i> (R. Martínez-Ortega)	314
M. VON ALBRECHT: <i>Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit</i> (E.J. Zinsel)	316

B. ANTÓN MARTÍNEZ: <i>El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de recepción</i> (R. Martínez-Ortega)	321
M. DEL BARRIO: <i>El dialecto cuboico</i> (A. Martínez-Fernández)	322
J. BEAUCAMP: <i>Le Statut de la Femme à Byzance (4^e-7^e siècle)</i> (C. Alvarez Siverio)	324
A. BERNABÉ: <i>Manual de crítica textual y edición de textos griegos</i> (L.M. Pino Campos)	325
J.M. BERTRAND: <i>Inscriptions Historiques Grecques</i> (A. Martínez-Fernández)	328
S. DES BOUVRIE: <i>Women in greek tragedy. An anthropological approach</i> (M.G. González Galván)	329
G. CALBOLI: <i>Latin vulgaire - Latin tardif II. Actes du II^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif</i> (F. González Luis)	330
D. COHEN: <i>Law, sexuality, and society. The enforcement of morals in classical Athens</i> (M.G. González Galván)	335
TH. DETORAKIS: <i>Στέφανος Ξανθουδίδης. Βιογραφικά-Βιβλιογραφικά</i> (A. Martínez Fernández)	336
A. GUIDUCCI: <i>Perdute nella storia. Storia delle donne dal I al VII secolo d.C.</i> (G. González Almenara)	338
CIPRIANO DE LA HUERGA: <i>Obras Completas. I. Prolegómenos y Testimonios literarios. El Sermón de los Pendones.</i> Dirección y coordinación, Gaspar Morochó Gayo (A. Martínez-Fernández)	340
M. IBARRA BENLLOCH: <i>Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)</i> (A. Martínez-Fernández)	343
M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ: <i>Canarias en la Mitología. Historia Mítica del Archipiélago</i> (F. Hernández González)	345
J.A. SÁNCHEZ MARÍN: <i>Biografía de poetas latinos. Estudio retórico literario</i> (C. Real Torres)	350
M. ARKOUN: <i>El Pensamiento Árabe</i> (D. Serrano Niza)	351
G. ENDRESS-G. DIMITRI: <i>A greek and arabic lexicon. Materials for a dictionary of the mediaeval translations from greek into arabic</i> (M. Aguiar Aguilar)	352

ARTÍCULOS

EL VUELO DEL ALMA

ROSA M.^a AGUILAR
Universidad Complutense

SUMMARY

This paper studies the belief in the possibility of a soul travelling out the body, while she is alive. Although chamanistic experiences aren't specially characteristic of the greek cultur, the ancient greek world, however, knows some stories about temporary journeys of the soul outside of her body. Sometimes the tales show legendary characters near to myths, another times they are literary myths with ethic purposes. The paper tries to deal with both aspects.

La creencia en una vida más allá de la muerte es en Grecia, como por lo demás en casi todos los pueblos de la tierra, una idea antiquísima y de la que dan fe los ajuares funerarios. Pero éstos iban destinados al difunto sin más, sin hacer ningún tipo de distingo. Es logro de los poetas homéricos, como dice Dodds¹, el haber desligado el cadáver del espíritu con precisión y claridad. A partir de ahí, desde que el hombre se sabe un compuesto de dos elementos, alma y cuerpo, piensa que ambos se separan con la muerte pero que también hay ocasiones durante la propia vida en

¹ E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional* (*The Greeks and the Irrational*), Madrid 1980², 134.

las que puede producirse una disociación pasajera. Es esto lo que, siguiendo una afortunada definición del profesor Gil², hemos llamado el vuelo del alma.

Heródoto es quien, por vez primera³ nos habla de un curioso personaje, Aristeas de Proconeso, autor de un poema, la *Arimaspea*, donde cuenta las aventuras que había vivido y los pueblos que había conocido. Hasta ahí nada parece extraordinario, pero sí es lo que relata a continuación. Aristeas había entrado en su ciudad en un batán donde cayó muerto. El batanero cerró su casa y fue a avisar a los parientes. Pero cuando ya se había difundido la noticia por todo Proconeso, uno que venía de Artace aseguró que se había encontrado con él en el camino de su ciudad, Cícico, y que incluso, habían hablado. Cuando se abrió la casa del batanero no encontraron el cadáver de Aristeas. Sin embargo apareció en Proconeso seis años después y compuso la *Arimaspea*, tras lo cual desapareció nuevamente. Esto no tendría tampoco nada de extraordinario. Sí lo es, en cambio, el relato con que prosigue el historiador. Doscientos cuarenta años después Aristeas se habría presentado en Metaponto, ordenando a los metapontinos erigir un altar a Apolo y, al lado, una estatua con el nombre de Aristeas de Proconeso. El les dijo que eran los únicos italias a quienes había llegado el culto de Apolo y que él mismo, aun presentándose entonces como Aristeas, acompañaba al dios en la figura de un cuervo. Y diremos con Heródoto que sobre Aristeas baste con lo dicho, aunque nosotros añadiremos, de momento.

También de Abaris nos habla Heródoto⁴. Nos asegura que no va a contar su historia y sólo menciona que era un hiperbóreo y que paseó su flecha por toda la tierra sin tomar alimento alguno. Del último curioso personaje que nos cuenta es de Salmoxis o Zalmoxis⁵, un ser divino para los tracios, pero que, según su relato, habría sido esclavo de Pitágoras. Cuando regresó a Tracia hizo creer a sus conciudadanos que todos serían inmortales. Para asegurarles de ello, nos cuenta el racionalista Heródoto, se construyó una cámara subterránea donde desapareció por tres años. Los tracios le lloraron pero al cuarto año reapareció y con tal fraude les convenció de su doctrina.

² L. GIL, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid 1967, 131 y *passim*.

³ HERÓDOTO IV 13-15.

⁴ *id. id.*, 36.

⁵ *id. id.*, 94.

Nuestro cuarto personaje es Epiménides. De él no nos llegan las noticias por Heródoto. Sabemos de la purificación realizada por él en Atenas por el sacrilegio cometido en el asunto de Quilón gracias a Aristóteles⁶, quien solamente le llama cretense. También ha suministrado información sobre ello Plutarco que le hace oriundo de Festos y le cuenta como uno de los Siete Sabios⁷. Para Kern⁸, en cambio, la datación más verosímil que puede atribuírsele es la de Platón en las *Leyes*⁹, que sitúa su estancia en Atenas poco antes de las guerras médicas. No vamos a entrar ahora en más detalles sobre el personaje histórico y todos los problemas que conlleva. Lo que nos interesa de su figura es lo que le asemeja, en cierto modo, a los anteriores personajes. Epiménides cuando era niño pastoreaba el rebaño de su padre en Creta. Al mediodía quedó dormido en una cueva y al despertar no encontró sus ovejas. Fue a casa de su padre y halló a sus hermanos ya en la vejez. Había dormido cincuenta y siete años.

Todavía mencionaremos a otro ser extraordinario, Hermótimo de Clazómenas, cuya alma tenía la facultad de salir del cuerpo durante el sueño. Al volver contaba sus experiencias sobre todos los lugares visitados. Pero sus enemigos, en colaboración con su mujer, aprovecharon tal facultad para quemar su cuerpo mientras dormía. De él cuenta también estas facultades maravillosas Plutarco¹⁰, aunque dándole —posiblemente por un *lapsus*— el nombre de Hermodoro. La explicación que da de ellas es, en cambio, diferente a la de Plinio, que es de quien nos viene la información primera¹¹. Su alma no salía realmente del cuerpo, sino que cediendo a las órdenes de su *demon* relajaba su atadura y así éste paseaba fuera, de modo que por ver y escuchar muchas cosas del exterior luego las anunciaba. En cuanto a los que destruyeron su cuerpo mientras dormía asegura que pagaban su pena en el Tártaro.

⁶ ARISTÓTELES, *Azhen. resp.*, 1.

⁷ PLUTARCO, *Vida de Solón*, 12 (22A-23F).

⁸ *Vid.*, *RE* VI 1, COL. 174.

⁹ I 642 D.

¹⁰ *Cf.*, *De genio Socratis*, 592 C-E en el mito de Timarco. J.P.D. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962, 199 (n.2) piensa que se trata de un error psicológico de Plutarco, causado porque el alma de «Hermodoro» recordaba sus experiencias dentro y fuera de sus cuerpos por un don de Hermes (DL VIII 4 ss).

¹¹ PLINIO, *Naturalis historia*, VII 174. También este pasaje de la *N. H.* menciona las hazañas de Aristeo y Epiménides.

Si tomamos una versión muy posterior de éstos o parecidos relatos, la de Porfirio en su *Vida de Pitágoras*, veremos cómo las narraciones racionalistas de Heródoto se han teñido del color de lo maravilloso. El propio Pitágoras había vivido en otras encarnaciones como Euforbo, Etárides, Hermótimo y Pirro antes de llegar a su actual personalidad¹². Además en un mismo día habría mantenido conversaciones con sus discípulos en Metaponto y Tauromenio. En cuanto a Empédocles, Epiménides y Abaris habían recibido las denominaciones de «rechazavientos» el primero, de «purificador» el segundo y de «caminante aéreo» el último porque, montado en la flecha que le había regalado Apolo, el de los hiperbóreos, marchaba por los aires atravesando ríos, mares y montañas¹³. De esta suerte hemos pasado de la versión herodotea de que Abaris tenía una flecha a la de que viajaba montado en ella. Parecidamente el relato de la desaparición de Aristeas en Heródoto se nos muestra transformado por Máximo de Tiro¹⁴ en una separación del alma que, volando fuera del cuerpo, podía recorrer la Hélade entera y los países bárbaros hasta llegar como límite a los hiperbóreos. Nota común a todos estos relatos es, pues, la facultad que posee el alma para separarse del cuerpo, la capacidad de moverse con extraordinaria rapidez o, incluso, la bilocación. Y es que, como ha hecho notar Bolton¹⁵, es a partir de la época helenística cuando se pone de moda, por decirlo así, el *topos* del vuelo del alma. Píndaro, nos dice este autor, ha sido quizás un precursor de ese vuelo del pensamiento que va «más allá de la tierra» y «por encima del cielo»¹⁶. Pero, a nuestro ver, las frases del poeta tienen otro alcance. Lo que queremos destacar nosotros es esa facultad que posee el alma, por la cual puede separarse del cuerpo. Esto ocurre tanto más fácilmente cuanto más libre está de las importunidades de aquél. De ahí la relación de tal fenómeno con el sueño, cuando el cuerpo está dormido, o incluso cuando se acerca la muerte, o bien la posibilidad de que tal alejamiento se produzca en seres cuya pureza de vida lo propiciaba. Ese sería el caso de Sócrates ensimismado día y noche durante la campaña de Potidea o a la puerta de Aga-

¹² *Vida de Pitágoras*, 45.

¹³ ἀλεξάνεμος, καθαρτής y αἰθροβάτης respectivamente, cf., V. P. 29.

¹⁴ XXXVIII 3c-f.

¹⁵ J.P.D. BOLTON, *o.c.*, 146. Cf., L. GIL, *o.c.*, 131.

¹⁶ Pl., *Teet.*, 173 c.

tón, como nos relata Alcibíades en el *Banquete*¹⁷. Otra interpretación es la de Dodds. Este autor ha relacionado los fenómenos que hemos ido viendo en nuestros personajes con el chamanismo¹⁸. «Una creencia de esta índole», dice refiriéndose a la separación de alma y cuerpo, «es uno de los elementos esenciales de la cultura chamanística...». Prosigue Dodds describiendo al chamán como una persona que ha recibido una vocación religiosa y que, tras un período de retiro y entrenamiento puede entrar en un estado de disociación mental. No está poseído por un espíritu ajeno sino que es su propia alma la que abandona el cuerpo y viaja a lugares lejanos y frecuentemente al mundo de los espíritus. Tiene asimismo el poder de la bilocación. Canta sus experiencias, de las que deriva su facultad de adivinación, de forma improvisada y de ahí también su carácter de poeta religioso y su dedicación a la medicina mágica. Dodds subraya cómo Meuli¹⁹ ya demostró que en Escitia y también en Tracia los griegos habían tomado contacto con pueblos influidos por la cultura chamanística. En definitiva Abaris venía del Norte y rasgos de su leyenda, como el vuelo en la flecha o el ayuno, son propios de aquella cultura. También del Norte era Aristeas, el que relató sus experiencias en un poema, la *Arimaspea*. Ambos estaban consagrados al culto de Apolo a quien el segundo anunciaba en la figura de un cuervo —y también el transformarse en ave aparece en estas culturas— aunque no queda muy claro si sus viajes los realizaba en trance o ya muerto. Así mismo Pitágoras fue calificado de «Apolo Hiperbóreo» por los habitantes de Crotón.

También en Epiménides podrían detectarse rasgos propios de un chamán, su sueño de cincuenta y siete años en la cueva de Creta le habría dado poderes mágicos, y así era experto en la excursión psíquica y practicaba el ayuno. Vivía solamente de un alimento dado por las ninfas en cuya gruta había dormido y que curiosamente conservaba en la pezuña de un buey²⁰. Su largo sueño, que está situado en el comienzo de su carrera, se interpretaría en esta clave como el «retiro» que practica aquel que empieza con el «noviciado» del chamán y que suele transcurrir en sueño o trance. Con más razón aún se incluye en esta nómina a Pitágoras o a

¹⁷ Pl., *Banq.*, 220 c y ss.; 175 a y ss.

¹⁸ *o.c.*, 138 ss.

¹⁹ Meuli, «Scythica», *Hermes* (1935), 137 ss.

²⁰ Diógenes Laercio, I 114.

Empédocles, cuyos poderes, como ya vimos, fueron subrayados por Porfirio. Dodds sugiere, nos dice, «un intento de genealogía espiritual» que comenzando en el Norte, en el país de los escitas (Abaris), habría cruzado por el Helesponto—, piénsese en Aristeas natural del Mar de Mármara—, hasta el Asia Menor (Hermótimo de Clazómenas), se combinaría en Creta con algunos restos de tradición minoica (Epiménides), para pasar finalmente al Occidente con Pitágoras y Empédocles como último representante. Todos estos hombres tienen en común la creencia en un alma separable, que puede distanciarse del cuerpo aun en vida, que es más vieja que el cuerpo y que le sobrevivirá. Y en ese punto se pregunta qué clase de interpretación puede darse a la figura mitológica de Orfeo lo que conlleva el riesgo de ser tachado de «panchamanista». Sin embargo Eliade²¹, en su magna obra sobre el chamanismo, se muestra bastante escéptico respecto a un chamanismo griego—aun reconociendo rasgos de ello en algunos de los personajes citados— y, en cambio, subraya los elementos que pueden compararse en el mito de Orfeo con la ideología y la técnica chamánicas. En primer lugar su viaje al Hades para sacar el alma de su esposa Eurídice, pero también su arte de curandero, su amor a la música y a los animales, sus hechizos y el poder adivinatorio. Un detalle del mito de Orfeo claramente chamánico sería el haber sido despedazado por las mujeres tracias, entregadas al culto de Baco²², y que su cabeza, tras haber sido arrojada al Hebro, llegara cantando a Lesbos y tuviera el don de emitir oráculos. Así pues, ambos autores coinciden en la interpretación de esta figura mítica aunque disientan en otros puntos, especialmente en el caso de Zalmoxis.

Si la bajada a los Infiernos es un rasgo chamánico nada impide dar una interpretación de tal índole a la *Nékyia* homérica. Eso es lo que hizo Thornton²³, partiendo de las sugerencias de Meuli, pero con la intención de demostrar que en los viajes de Ulises «es discernible todavía un viaje chamánico» y que, incluso «ciertos detalles se podrían explicar con referencia a una tradición en la que se había incorporado material chamánico». ¿Cuáles son estos detalles? En primer lugar el sueño. Cuando Ulises

²¹ M. ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* [*Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*], México y Buenos Aires 1960, 303-305.

²² Orfeo fue despedazado por las bacantes como fue recogido por Virgilio en *Geórgicas*, IV 520-522.

²³ A. THORNTON, *People and Themes in Homer's Odyssey*, Londres 1970 en el c. II, «The Wanderings of Odysseus», 22 ss.

parte hacia Itaca en la nave de los feacios un dulce sueño se apodera de él, «sueño profundo sobre los párpados, sosegado, suave, cercano en todo a la muerte», como nos dice Homero, que no le abandona siquiera al dejarle en tierra los marinos. Tal sueño sería el resto de un trance en una historia de chamán. Además está el vino de Ismaro, en Tracia, que le ha dado el sacerdote de Apolo, Marón²⁴. Thornton encuentra extraña la conexión de Apolo con el vino, pero concordante en cambio con el culto a Apolo común a los personajes anteriores, como Abaris o como Aristeeas. Este vino sería un narcótico, tal como usan los chamanes para provocar el éxtasis. También la estancia en Oigigia, con Calipso, la hija de Atlas, estaría cargada de simbolismos chamánicos. Todo esto, a nuestro ver, es curioso e interesante pero parece estar demasiado alejado de lo que hemos visto en las otras historias. Hacer retroceder el conocimiento del chamanismo a la época micénica no deja de ser una hipótesis atractiva pero indemostrable. Los contactos con el mundo nórdico de escitas y tracios han sido datados en el s. VII, en el que se extendió el comercio griego por el Mar Negro y más allá no parece fácil encontrar esas conexiones del chamanismo con los poemas. Lo que tiene una mayor carga significativa es el viaje al Hades y el encuentro con los diversos héroes y con el desafortunado Elpenor. No obstante en su paso al Más Allá Ulises se ha presentado con cuerpo y alma.

«Pues si no es posible conocer nada con pureza en compañía del cuerpo, una de dos, o no es posible poseer el conocimiento en modo alguno o solamente después de muertos». Estas palabras de Platón en el *Fedón* (66 e) nos conducen al segundo apartado de este tema, al reflejo literario que sobre la separación del alma inaugura precisamente el filósofo con el mito de Er. Pues el conocimiento adquirido tras la muerte no sería de valor alguno si no pudiera comunicarse. De ahí la ficción que nos lleva mediante la muerte aparente al conocimiento del mundo de ultratumba, para, después, al regreso de ese extraño viaje, poder advertir a los demás sobre el futuro ya no incierto. Recordaremos algunos aspectos del mito que nos pueden interesar particularmente.

Er, hijo de Armenio, panfilio de nación, murió en una guerra. Su cuerpo fue recogido, incorrupto, entre cadáveres ya putrefactos, diez días después. Le llevaron a su casa para ser enterrado y volvió a la vida a los doce días, cuando yacía sobre la pira. Tras revivir contó sus experiencias

²⁴ Cf., *Od.*, XII 79-80 y IX 196 ss.

en la ultratumba. Su alma había salido del cuerpo y se había encaminado con otras muchas hasta un lugar maravilloso donde había cuatro aberturas, dos en la tierra y dos en el cielo. Allí había unos jueces que mandaban, tras sus veredictos, a los justos subir por el camino a la derecha y a los injustos bajar por el camino a la izquierda. El se adelantó, presumiblemente para ser juzgado, y entonces le dijeron que debía ser mensajero de las cosas de allí para los hombres y que oyera y contemplara todo lo que sucedía en ese lugar. Hasta aquí el relato nos ha ofrecido dos datos para que nos percatemos de que no se trata de una muerte auténtica, aparte de la noticia de la resurrección de Er. De una parte el que el cuerpo apareciera incorrupto tras diez días de abandono en el campo de batalla, además el que los jueces no quisieran juzgarle, lo que supone que advertían su condición de persona viva. Luego él vio también almas que venían de las otras dos aberturas. Unas de la tierra, llenas de suciedad, y las otras del cielo ya puras. Todas se reunían en una pradera y se iban contando sus experiencias. El viaje subterráneo duraba mil años y las almas que venían de allí se quejaban de sus padecimientos en él. Las almas que venían del cielo contaban visiones extraordinarias por su belleza. Al propio Platón le falla su imaginación para hacer un relato pormenorizado de todos los castigos, lo que no ocurre, en cambio en mitos escatológicos posteriores. Cuenta someramente cómo cada uno pagaba diez veces la pena por las faltas cometidas contra los demás. Luego se refiere a las muertes, traiciones a las ciudades o ejércitos, —delitos políticos en suma—, por los que se debía pagar diez veces más. Los premios de los justos tenían la misma proporción. Los mayores pecadores, digámoslo con un término anacrónico, eran quienes como Ardio, tirano mil años antes en una ciudad de Panfilia, no podían subir desde la abertura, que daba un mugido cada vez que se acercaban, mugido tanto más terrible cuanto emitido por un ser inanimado, como ya observó Proclo²⁵. Tras siete días en la pradera debían dirigirse a un lugar, a cuatro días de jornada, donde veían una columna de luz que unía cielo y tierra. A continuación veían el huso de la Necesidad, que parece confundirse en el relato, lleno de dificultades, con la luz antes mencionada y luego sigue el relato del giro de las esferas, que no interesa a nuestros propósitos. Desde ahí comienza el reparto de un nuevo destino para las almas, presidido por las hijas de la Necesidad,

²⁵ *Comm. in Remp.*, XVI, 180, 5 ss.

Cloto, Láquesis y Atropo. A Er no se le permitió coger ninguna suerte de las arrojadas por la virgen Láquesis, nueva prueba de que estaba vivo. Las almas, a pesar de ser bien advertidas, marraban en su elección, sobre lo que advierte Sócrates interrumpiendo con una digresión el mito. De entre los personajes míticos que son enumerados esperando elegir una nueva existencia Orfeo elige una vida de cisne, por odio a las mujeres que habían acabado con su vida. Fue el más sensato Ulises quien eligió la vida de un hombre corriente y sin trabajos. Por último, las Parcas confirmaban el hado elegido con el giro del huso y las almas se encaminaban primero a la calurosa llanura de Lete, el campo del Olvido. A la tarde acampaban junto al río de la Despreocupación cuyas aguas producían la pérdida del recuerdo de aquellos sucesos experimentados. Algunos bebían inmoderadamente pero a Er no le permitieron probar las aguas del río. Cuando ya estaban acostados, tras la media noche se produjo un trueno y un temblor de tierra y las almas se deslizaron a sus nacimientos como estrellas. Er no recordaba, a pesar de no haber bebido, cómo llegó a su cuerpo, sino que, de repente, se vio al amanecer yaciendo en la pira.

La narración deja a las claras que la muerte de Er ha sido sólo aparente. Su alma *voló* del cuerpo para visitar el Más Allá, pero el fin de tal viaje parece impuesto por alguna clase de voluntad divina. De Aristeas o de Abaris, del mismo Hermótimo, se nos dice que visitaron lugares maravillosos pero, al parecer, dentro de unos límites naturales. Aristeas habló a su regreso de la existencia de pueblos desconocidos, los isedones, los arimastos de un solo ojo, los hiperbóreos. Bien es verdad que, según Clemente de Alejandría²⁶, estaba dotado del don de la prognosis, pero ello como en Abaris, cuyos límites para sus vuelos en la flecha era también el país de los hiperbóreos, estaría relacionado con Apolo a quien rendían culto. Ellos eran, en definitiva, *θεῖοι ἄνθρωποι* a quienes se atribuían experiencias maravillosas. Er es un personaje de ficción que tiene por misión poner un punto final moralizante al tratado platónico, cuyo tema inicial es el de la justicia.

Muerte o sueño son recursos para explicar la naturaleza del alma, que es una entidad superior al cuerpo y sujeta a él como si éste fuera un ancla que la deja varada en la tierra, pero que puede desprenderse de estas ataduras mediante aquéllos. También el Perípato, como dice el profesor Gil,

²⁶ *Stromata*, I 41.

«mostró un gran interés por los fenómenos oníricos en los que se creía tener una base empírica para demostrar la existencia del alma como substancia espiritual independiente del cuerpo»²⁷. Aristóteles en una obra de juventud, *Eudemo* o *Sobre el alma*, admitía el éxtasis. Heraclides Póntico, discípulo suyo, escribió una obra sobre Abaris y un *περὶ τῆς ἄπνου ἢ περὶ νόσων* en el que se cuenta el caso de una mujer cataléptica. También otro discípulo, Clearco de Solos, relató en un tratado *Περὶ ὕπνου* un experimento hipnótico, en el que con una varita *-ψυχούλκος ῥάβδος-* se atraía al alma de un muchacho fuera del cuerpo, lo que persuadiría a Aristóteles, según Clearco, «de que verdaderamente el alma es una entidad separada del cuerpo y que usa de él como de una posada»²⁸.

Todo ello nos lleva a la época helenística, como ya habíamos hecho notar, con muertes aparentes y sueños en los que en su «éxtasis» el alma, apartándose del cuerpo, vuela a un lugar elevado desde donde puede observar el universo o contemplar visiones escatológicas que luego revela para aleccionamiento de la conducta de los demás mortales. Estos son los antecedentes que nos conducen a los mitos escatológicos de Plutarco. El *Somnium Scipionis*, en el libro VI de la *República* de Cicerón, sería también un escalón intermedio, en tanto que Escipión Emiliano sube en sueños a la región de la Vía Láctea donde su abuelo, el gran Africano, le administra un discurso moral en el que contrasta la pequeñez de la tierra y de las ambiciones terrenales con la grandeza del Universo que es morada de las almas virtuosas. Pero las almas virtuosas que aquí importan son las de los políticos y esto se aleja de los fines plutarqueos. El precedente de los mitos de Tespesio (*De sera numinis vindicta* 563F-568A) y de Timarco (*De genio Socratis* 590A-592E) es, y sobre todo del primero de ellos dos, el mito de Er²⁹. Veamos qué nos dicen.

²⁷ *o.c.*, 131 y Bolton, *o.c.*, 148.

²⁸ Frags. 76-89 Wehrli y frags. 7-8 Wehrli respectivamente.

²⁹ *Vid.*, Y. VERNIERE, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, París 1977, 97: «Thespesios de son côté a un prédécesseur célèbre dans la personne d'Er, fils d'Arménios... Ce que nous pouvons déjà constater, c'est que son histoire joue exactement le même rôle dans le *De sera* que celle du Pamphylien dans la deuxième partie du livre X de la *République*: articulation, schéma d'ensemble sont proches». *Cf.*, también Bolton, *o.c.*, 15: «Undoubtedly the first-parent of all these visions, in their eschatological aspect, is the myth of Er in the tenth book of Plato's *Republic*», pero el autor se refiere asimismo a otras historias como la de Cleónimo de Atenas, de Clearco de Solos, con el intermedio de Proclo (*o.c.*, XVI 122).

Un ciudadano de Solos, del que luego conoceremos el nombre, llevaba una vida disoluta. Perdió su fortuna y luego practicó todo género de truhanerías para conseguir otra, adquiriendo poco dinero pero mucha mala fama. Entonces se le ocurrió consultar al oráculo de Anfiloclo si le iría mejor el resto de su vida. La respuesta fue lapidaria, le iría mejor tras su muerte. Poco después se cayó desde una altura sobre el cuello y, aunque no tenía herida alguna, murió. Al tercer día revivió en los mismos funerales. Desde entonces cambió de vida y los de Cilicia no conocieron a persona más honesta en sus contratos ni más piadosa con los dioses. El contaba después sus experiencias y explicaba que su inteligencia salió de su cuerpo como un timonel que cae de su nave a lo profundo del mar. Primero vio las estrellas y en seguida a las almas de los muertos, como burbujas subiendo, que luego se rompían y tomaban su anterior apariencia humana. Si prescindimos de las respectivas causas de la muerte, podemos verificar que ambos mitos, el de Er y el de Tespesio, comienzan por un personaje cuya muerte aparente le conduce al mundo de los muertos donde habrá de informarse con vistas a un adoctrinamiento ulterior. El otro mito plutarqueo tiene, en cambio, como protagonista a un joven puro, Timarco, amigo de Lamprias, el hijo de Sócrates recién fallecido a la sazón, quien en su deseo de conocer la naturaleza del *demon* socrático, desciende a la gruta de Trofonio para consultar su oráculo. Realizó los ritos, nos dice el narrador, y permaneció bajo tierra dos noches y un día. Mucha gente que esperaba y su propia familia le lloraban por muerto pero por la mañana apareció radiante. Entonces hizo su relato. En la obscuridad del antro oracular estuvo mucho tiempo sin saberse despierto o dormido. De repente, sintió su cabeza golpeada al mismo tiempo que oyó un gran ruido y le pareció que por las junturas de la cabeza que se separaban le abandonaba el alma. Inmediatamente después comienza la visión. Su alma se mezclaba con el aire puro y se hacía mayor como una vela al viento. En seguida oía una voz suave y mirando hacia abajo ya no veía la tierra sino un mar lleno de islas. En este mito nos encontramos, pues, con un caso de *ἐγκοίμησις* o *incubatio*.

Volvamos al mito de Tespesio. Habíamos visto cómo se manifestaban las almas-burbujas. Entre ellas nuestro hombre de Solos reconoció a un pariente que le interpeló con el nombre de Tespesio. Al replicarle aquél que su nombre era Arideo el alma del pariente le contesta: «Antes sí, pero desde ahora eres Tespesio. Pues ni siquiera has muerto sino que por un

destino de los dioses has llegado aquí con la *inteligencia* (τὸ φρονοῦν) dejando el resto de tu alma como un ancla en el cuerpo». Después le hace notar cómo su alma se diferencia de la de los muertos que no pueden guiñar los ojos ni producen sombra³⁰. Efectivamente Tespesio—Arideo comprobó cómo una línea oscura rodeaba su propia alma. El pariente de Tespesio comienza seguidamente su función de guía y le va enseñando las diversas categorías de almas pecadoras marcadas por sus coloridos. Luego le informa sobre las diosas que ejercitan los castigos, Adrastea en primer lugar, y sus colaboradoras Poine, Dike y la más dura, Erinis. Prosiguen en su recorrido por otros lugares como la sima de Lete en cuyo derredor las almas volaban como pájaros. Allí se disolvía por el placer la parte inteligente del alma, mientras que la parte irracional revivía su memoria arrastrando el deseo del nacimiento: γενέσθαι que no es sino un νεύειν ἐπὶ γῆν, un inclinarse a la tierra. Por ello arrastra de allí a Tespesio que deseaba quedarse. Otro lugar visitado era la sima de los tres démones adonde había llegado Orfeo cuando buscaba a su esposa y que era el oráculo de la Noche y la Luna que se extiende sobre los hombres en ensueños y visiones. No pudo visitar el oráculo de Apolo porque no le daba más de sí la amarra del alma que tiraba hacia abajo, unida al cuerpo. Volvieron tras ello a la contemplación terrible de los castigos, pormenorizados con un lujo de detalles que no hemos encontrado en Platón, con transformaciones en toda clase de animales y, entre los condenados, algún personaje notable como Nerón, que se salva de un peor destino por haber favorecido a la Hélade y acaba por ser metamorfoseado en rana³¹. Después de estas visiones una mujer majestuosa quiso marcarle con una varita ardiente, para que recordara mejor todo lo contemplado. Otra se lo impidió y, en ese momento, arrastrado como por una cuerda y llevado de un viento fuerte cayó en su cuerpo y se encontró en lo que iba a ser su tumba.

El entrar en pormenores en la narración de este mito nos llevaría muy lejos de nuestro objetivo. No obstante creemos que puede percibirse un interés primordialmente escatológico que se desarrolla en la descripción simétrica de castigos al inicio y al final del relato. En otros elementos,

³⁰ Igual característica en el alma de los muertos se lee en Plutarco, *De Iside*, 370 D.

³¹ Rana o para otros cisne. Véase sobre ello L. TORRACA, «Linguaggio del reale e linguaggio dell'immaginario nel *De sera numinis vindicta*» en *Strutture Formali dei «Moralia» di Plutarco* (Atti III Convegno Plutarco, Palermo 1989), a cura di G. D' Ippolito e I. Gallo. Nápoles, 1991, p. 119 y n. 178.

como la sima de Lete, o los oráculos, el canto de la Sibila y otras manifestaciones de una imaginería con raíces órfico-pitagóricas no vamos a detenernos. Sí queremos subrayar aquellos que se refieren al alma. Primero: El alma es contemplada como un compuesto de doble naturaleza. Un elemento de este compuesto es irracional y corporal y permanece sumergido en el cuerpo; el otro está dotado de inteligencia y puede remontarse como una *external soul* fuera de él. Segundo: Hemos visto por dos veces la insistencia en ese cable del ancla, esa atadura que une a la parte inferior, a la *lower soul*, con la superior. Esta no podrá remontarse en su vuelo si aquélla está mezclada con la carne y las pasiones.

Veamos ahora lo que nos cuenta el otro mito. Tras la visión del mar y las islas, Timarco contempló abajo una sima grande, redonda, como una media esfera llena de tinieblas, de donde partían voces y gemidos humanos, como lamentos de hombres y mujeres y también llantos de niños así como aullidos y gemidos de animales. Suponemos que se trata del lugar de los castigos. Sin embargo en este mito hay una menor insistencia en los aspectos escatológicos y mayor interés por presentar una doctrina sobre la naturaleza del alma. Luego el joven oyó una voz de alguien invisible que le preguntó qué deseaba ver. A su respuesta de todo, la voz explicó que tenían poca parte en el mundo superior y que ellos cuidaban la parte de Perséfone. A partir de ahí explica los principios de todas las cosas, de la vida, del movimiento, del nacimiento y de la corrupción y quiénes los presiden. Luego pasa a explicar cómo se producen las reencarnaciones y ello le da pie a exponer su doctrina sobre el alma. Toda alma participa del *nous*; sin embargo la parte del alma que se mezcla con la carne y las pasiones se vuelve irracional; hay almas que se sumergen totalmente en el cuerpo mientras otras dejan fuera de éste la parte más pura. La parte sumergida es la *psyché*, la parte que emerge es llamada *nous* por el vulgo porque piensan que está dentro de sí mismos, como en los espejos los fenómenos de la reflexión, pero quienes piensan rectamente la llaman *demon* porque está fuera. La voz le anima a contemplar las estrellas. Las que parecían extinguirse eran almas que se hundieron totalmente en el cuerpo, las que brillaban y se sacudían tinieblas de encima son las que navegan a lo alto tras la muerte, en último lugar las que se mueven arriba son démones de los hombres que poseen inteligencia. Después le invita a ver el lazo con que cada una está unida al alma. Sigue una larga digresión

sobre una varia tipología de almas con indudable inspiración platónica³² en la que aparece la mención ya aludida de Hermodoro. La voz le profetiza su muerte, diciéndole a Timarco que lo sabrá más claramente dentro de tres meses. Cuando el muchacho quiere ver quién le habla se produce el final de la visión y se encuentra nuevamente en el antro de Trofonio.

También aquí destacaremos lo más importante a nuestros propósitos.

Primero: La división nuevamente bipartita del alma, con una mayor insistencia en el papel destructor del cuerpo, de raíces platónicas y de las doctrinas órfico-pitagóricas.

Segundo: El papel de la aradura que une esa parte superior, llamada aquí *demon*, con la *lower soul*.

En suma, mediante el recurso a la catalepsia en un caso, al sueño profético en el otro, ambos mitos nos hablan de la posibilidad del éxtasis del alma.

Si volvemos al principio y retomamos nuestras historias maravillosas podemos observar cómo estos relatos, quizás fabulados primero de una forma oral pero luego racionalizados por Heródoto, han ido transformándose en sus sucesivas versiones, sobre todo desde época helenística. Sabemos que Bolo de Mende³³ había representado a Abaris, al igual que a Epiménides y Aristeas, como precursores de Pitágoras. De éste mismo, Hermótimo habría sido una de las encarnaciones. La relación de Aristeas con Pitágoras se haría más estrecha con Porfirio y Yámblico. Incluso se tiene a veces la impresión de que los Padres de la Iglesia³⁴ en su afán de refutar y ridiculizar las historias de estos *Wundermänner* paganos, han colaborado en acentuar su aspecto prodigioso.

¿Qué relación puede establecerse entre éstas y los mitos que nos han ocupado en una segunda consideración? Querríamos dejar manifiesto que, a nuestro ver, se trata de un mismo tipo de relatos, de los que ahora tenemos la constancia de su creación literaria. En unos y otros se produce

³² Cf., Y. VERNIÈRE, *o.c.*, 99: «Quant au *De genio*, nombre de commentateurs ont expliqué sa structure par un autre modèle d'identification platonicien: le *Phédon*. A vraie dire on ne saurait serrer de trop ce parallèle. ... Néanmoins les analogies sont certaines».

³³ *Apud* L. Gil, *o.c.*, 131.

³⁴ *Vid.*, GREGORIO DE NAZIANZO, *Oratio IV (adversus Iulianum I)* 59; Taciano, *ad Graecos* 41 en Eusebio, *Praeparatio Evangelica* X 11, 27.

el *éxtasis* del alma, bien por el sueño bien por una muerte aparente. El alma, o una parte de ella, la *external soul*, se desliga temporalmente del cuerpo para contemplar un mundo superior del que da cuenta a su regreso. Empero, es un vuelo limitado por esas ataduras que siguen uniéndola al cuerpo. La finalidad del vuelo parece cristalizar, en suma, en un mensaje de salvación.

NOTAS SOBRE LA HISTORIA DE LA REDACCIÓN Y ESTRUCTURA DEL TEXTO DE JN 1,1-18 (II)

JUAN BARRETO BETANCORT
Universidad de la Laguna

SUMMARY

This paper constitutes the second part of a study of the literary structure of John 1,1-18. In the first one, following stylistic, structural and thematic criteria, the author distinguishes between 1,1-5.10ac.11.14abce.17, the basic text (PI), and John 1,6-8.9.10b. 12-13.14d.15.16.18, which is the textual expansion in composition (PII).

In the present article the author analyses: the ways of insertion of PII in PI, the reasons of the already mentioned expansion, having as a result several changes of meaning, and a new structure of the whole section.

Comprobadas las características formales y temáticas de PI (texto base del Prólogo: 1,1-5.10ac.11.14abce.17), por una parte y, de PII (desarrollo redaccional 1,6-8.9.10b.12-13.14d.15.16.18), por otra¹, se procede a explicar el modo de inserción del uno en el otro y se explica, desde ahí, la nueva estructura a que da lugar.

¹ Cf. la primera entrega de este trabajo en FORTUNATAE 4, 1992.

1. INSERCIÓN DE PII EN PI

Es evidente que PII se inserta en PI y no viceversa. Mientras PI representa un texto de sentido coherente en sí mismo y con estilo y estructuras bien definidos, PII se entiende sólo en función de PI, como una expansión del mismo.

a. *Primera inserción: 1,6-9.10b*

En esta primera inserción se pueden distinguir dos partes: 1,6-8, sección dedicada a Juan Bautista:

- 6 Ἐγένετο ἄνθρωπος
ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ,
ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·
- 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν,
ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός,
ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.
- 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς,
ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

y 1,9, secuencia de enlace con PI:

- 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

a) PII introduce la figura de J. Bautista en contraste con la del *λόγος* y a propósito del tema de la luz. Lo hace bruscamente, cortando la serie de formas verbales durativas referidas al *λόγος* con el aor. puntual de presencia (1,6: *ἐγένετο*), e interrumpiendo la serie de proposiciones coordinadas.

Es una inserción polémica. La figura de Juan B. queda contrapuesta a la del *λόγος*. En la sección precedente (PI: 1,1-5) se afirmaba que éste contenía vida y que esa vida era la luz de los hombres (1,4-5). De Juan B. se concluye que no era la luz, sino que tenía sólo una función subsidiaria respecto a ella: dar testimonio acerca de la luz (1,7.8). El énfasis se pone en la negación que encabeza la secuencia conclusiva: *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς* (1,8a).

PII, introduce una sección paralela en que el sentido general es antitético a la anterior de PI (1,1-5)². El movimiento general de ambas es el mismo: identificación de *ὁ λόγος* y de Juan respectivamente, actividad de los mismos. En particular se observan los siguientes paralelos y contrastes:

	PI (<i>ὁ λόγος</i>)		PII (<i>Ἰωάννης</i>)
	1,1-2:		1,6:
existencia e	<i>Ἐν ἀρχῇ ἦν</i>	←	<i>ἐγένετο</i>
identidad	<i>θεός</i>	←	<i>ἄνθρωπος</i>
	<i>ἦν πρὸς τὸν θεόν</i>	←	<i>ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ</i>
	<i>ὁ λόγος</i>	←	<i>Ἰωάννης</i>
	1,3:		1,7:
actividad	<i>πάντα</i>	←	<i>πάντες</i>
	<i>δι' αὐτοῦ ἐγένετο</i>	←	<i>πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ</i>
	1,4:		1,8a:
identidad y	<i>ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς</i>	←	<i>οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς</i>
actividad	<i>τὸ φῶς... φαίνει</i>	←	<i>ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός</i>

Pero, significativamente, la contraposición que hace PII de Juan B. con el *λόγος* tal como lo describe PI, no resulta simétrica (PI: *ἡ-ἐν τῷ λόγῳ-*

² Si no parece justificada la opinión de algunos que sostienen no haber razón alguna para sospechar que esta sección sea interpolada (cf. BARRETT), también es gratuito suponer con E. HIRSCH, *Studien zum vierten Evangelium*, 1936, 44ss, otra ubicación del texto en el evangelio (después de 1,18). Habrá pues, que explicar de otra forma, por una parte, el evidente cambio de estilo, y por otra, la no menos evidente coherencia de su inserción en el contexto; M.-E. BOISMARD y A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean*, París 1977 sostienen que 1,6-7a.c, originariamente situados antes de 1,19 constituían la introducción al evangelio y que, posteriormente, con la añadidura de 1,7b.8, fueron integrados en la expansión del himno primitivo (1a.b.3.4.5) en el estadio de redacción que denominan Jn II-B. Este estudio, minuciosamente elaborado, se manifiesta excesivamente proclive a ceder la prioridad, para la reconstrucción del texto, a la preconcepción del sentido de la evolución teológica y redaccional a partir de un modelo base no explícitamente aclarado y mucho menos probado, con el peligro de no atender suficientemente a los datos que el texto suministra en materia de estructura y coherencia internas.

ζωή = τὸ φῶς vs Juan B. ≠ τὸ φῶς); en cambio, sí resulta simétrica con ὁ λόγος tal cual lo describe el mismo PII (1,9) (Juan B. ≠ τὸ φῶς vs ὁ λόγος = τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν.

PI:	1,4b	ἡ [ἐν τῷ λόγῳ] ζωὴ ἦν τὸ φῶς
PII:	1,8	[Ἰωάννης] οὐκ ἦν τὸ φῶς
	1,9	[ὁ λόγος] ἦν τὸ φῶς

PII concluye su inserción polémica acerca de la figura y misión de Juan B. con un paralelo que, de forma conclusiva, resume lo dicho: 1,8: οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ. Necesita ahora, por una parte, ensamblar su inserción con el texto de PI que había quedado interrumpido, y, por otra, enlazarla con el texto que sigue. Esta es la función de 1,9.

b) PII, para ensamblar su texto (1,6-8) con el de PI (1,1-5), vuelve (con 1,9) al tema interrumpido: la luz y su actividad.

Se refiere, en primer lugar, a la luz, pero de forma distinta a como lo hacía PI, para quien *la luz es la vida* contenida en el λόγος (1,4b: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων). Para PII, *la luz es el λόγος* mismo (1,9a: Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν)³.

³ El artículo (τὸ φῶς) es anafórico; se refiere a la luz ya mencionada en 1,4-5, donde se la identifica con la vida. Es el predicado de la oración. Considerar la luz como sujeto (WESTCOTT y LAGRANGE) dando al verbo el significado de *existir*, es forzar el texto. Esta afirmación sería innecesaria, puesto que la existencia de la luz verdadera se daba por descontada en la cultura ambiente. Ni siquiera de la Palabra se dice que existiera (simplemente) sino que *existía en el principio*; tanto más que de la luz el texto ya ha hablado anteriormente (1,4-5.7-8).

El término τὸ ἀληθινόν, característico de Jn (9 veces) y de los escritos joánicos (1 Jn, 3 veces; Ap, 10 veces), es muy escaso en el resto del NT (Lc, 1 vez; 1 Tes, 1; Heb, 3). El uso *diacrítico* del art. indica una polémica con el contexto de la cultura. Es evidente que está en primer plano la discusión de los discípulos de Juan, como lo demuestra el paralelo antitético que esta frase forma con 1,8a. Pero el mismo carácter absoluto de la frase, choca también con la insistencia del judaísmo en atribuir a la ley el carácter de luz: cf. entre otros Sal 119, 105; Prov 6,23; Bar 4,2 (LXX); Testam. de Lev., 14,4; abundantes ejemplos en STRACK-BILLERBECK, II, 357s. Para la contraposición entre νόμος y χάρις, cf. 1,18 comentario y notas.

La expresión es comparable a otras en Jn:

ἦν!	τὸ φῶς!	τὸ ἀληθινόν (1,9)
ἐγώ εἰμι!	ἡ ἀμπελος!	ἡ ἀληθινή (15,1)
δίδωσιν ἡμῖν!	τὸ ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ!	τὸ ἀληθινόν (6,32)
ἵνα γινώσκωσιν!	σε!	τὸν μόνον ἀληθινόν θεόν (17,3)

En segundo lugar, se refiere a la actividad de la luz, pero, también esta vez, de forma distinta a como lo hace PI para quien esta actividad se contrapone a la de la tiniebla-muerte (1,5: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει*). PII explicita más bien la relación de la luz con los hombres, que se encuentra implícita en PI (1,4b: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*), haciéndolos objeto de su actividad (1,9b: *ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον*). Queda siempre el hecho de que, como queda dicho, los sujetos de la actividad son distintos en cada redacción: para PI, lo que brilla en medio de la tiniebla-muerte es *la vida-luz* contenida en el *λόγος*; para PII, lo que alumbra a cada hombre es *el λόγος mismo* en cuanto luz.

c) PII intenta, además, enlazar con la continuación del texto de PI (1,10). Este sitúa al *λόγος* en el mundo (1,10a), pero no menciona ningún desplazamiento, pues el ámbito «cósmico» en el que el *λόγος* está se ha de superponer necesariamente al ámbito «ético» en el que *inmediatamente* antes ha situado la actividad de la vida que el *λόγος* contenía:

PI: 1,5 *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.*

10 *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.*

En todos los casos (cf. también 1 Jn 2,8) el artículo que acompaña al adjetivo tiene valor *diacrítico* (entre las/los tenidos como tales, la/el verdadero) en un contexto polémico que manifiesta uno de los principios que va articulando el pensar teológico de la primera comunidad: el principio de la sustitución o de la excelencia de las realidades «nuevas» (verdaderas, perfectas, definitivas) con respecto a las «antiguas» (falsas, imperfectas, provisionales) (cf. Heb 8,2).

Por otra parte, la interpretación de *ἦν... ἐρχόμενον* como construcción perifrástica en este pasaje, tropieza con muchas dificultades; en primer lugar, la distancia en el texto de los dos presuntos componentes de la perífrasis (*ἦν*, 1,9a; *ἐρχόμενον*, 1,9c) No se puede aducir (cf. M. ZERWICK, *Graecitas Bíblica*, Roma, 1966 n° 362) que en Jn 2,6; Lc 23,19; Hch 19,14, entre los dos elementos de la construcción perifrástica, media también una distancia en el texto; porque, en ninguno de los casos citados, entre uno y otro elemento de la perífrasis, se encuentra una proposición en tiempo finito como en el presente caso: *ἦν - ὁ φωτίζει - ἐρχόμενον*); en segundo lugar, aceptando la construcción perifrástica, la frase expresaría la llegada inminente de la luz (presente por futuro inmediato), en cuyo caso se esperaría una forma puntual que indicase el momento de la llegada; por el contrario, se encuentra una forma verbal durativa (*ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*, 1,10a), en paralelo con las restantes de esta secuencia (Sostienen el valor perifrástico de la construcción LAGRANGE, BRAUN, DUPONT, WESTCOTT, MCGREGOR, BERNARD, BOISMARD, BROWN, entre otros; BLASS-DEBR., 353, 47, reconoce que en Jn el imperfecto *ἦν/ἦσαν* tiene siempre un valor más o menos independiente).

El ámbito (la tiniebla-muerte) donde brilla la luz y aquél (ó κόσμος) donde está permanentemente el λόγος son cualitativamente diversos y necesariamente superponibles. PII, con su inserción, ha alejado ambos paralelos de su contigüidad original y, habiendo hablado entretanto de la venida de Juan Bautista (en relación con su misión subordinada a la luz: 1,7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν), contrapone a dicha venida, puntual en el tiempo, la llegada permanente del λόγος que, por lo mismo, precede y es subsiguiente (1,15) a la de Juan B.: 1,9c, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον⁴.

Con esto, PII ha tenido que presentar el mundo como un espacio *lejano* del λόγος al que éste llega continuamente. Para realizar su actividad iluminadora (φωτίζει) el λόγος tiene que salvar la distancia (ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον)⁵. En PI no aparece esta idea, concibe la presencia del λόγος en el mundo como consecuencia de la creación misma, y la actividad de la vida-luz que el λόγος contiene (1,5: φαίνει) como la misma actividad creadora, en cuanto, difundándose, crea su propio espacio, en tensión con la tiniebla-muerte o anticreación.

⁴ Este es el sentido que damos a la expresión, la Vulgata, sin embargo, ha entendido el participio referido al acusativo masculino ἀνθρωπον y ha traducido: «Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum». Del mismo modo la *Vetus Latina* y las versiones siríacas. Entre los modernos, Burney, Schlatter, Bultmann, Wickenhauser. Pero, referir el participio a «todo hombre» (πάντα ἀνθρωπον: «ilumina a todo hombre que viene al mundo») implicaría una disonancia con el contexto inmediato (1,10), donde «mundo» no se opone al colectivo «hombre», sino que lo engloba, como a toda la realidad creada; tampoco concordaría con el contexto general del evangelio, donde la luz llega al mundo (ámbito donde existe la humanidad) y los hombres, que están en él, no la reciben (3,19). Por otra parte, κόσμος es un término característico de Jn (76 veces; Mt 9; Mc 2; Lc 3). En el Prólogo se usa cuatro veces (1,9,10 ter) y denota el ámbito de lo creado (contrapuesto a aquél de donde procede la luz), especialmente considerado como ámbito del hombre; en 1,10c, por metonimia, denota la colectividad humana.

La expresión participial griega ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, no se puede considerar equivalente de la perifrasis rabínica (כִּי אֵלֶּיךָ בָּרָא, aram.: כְּעֵלְמָא בָּרָא) para designar al «hombre», (cf. STRACK-BILLERBECK, II, 358), puesto que entonces no se ve por qué se encuentra añadida a πάντα ἀνθρωπον que la precede en el texto y del que resultaría ser un doble; parece arbitrario explicarlo diciendo (cf. BULTMANN, *The Gospel of John*, Oxford 1971, p. 52) que ἀνθρωπον es una glosa explicativa del traductor del texto original arameo.

⁵ En efecto, φωτίζει es transitivo y tiene un sema de *radialidad*; la luz partiendo de su foco alcanza el objeto: éste es el sema que explicita el participio. Es frecuente el uso del participio para expresar el modo (cf. Jn 17,4; Mt 19,22; 27,4; Mc 11,5; 1 Tim 1,13 y, en especial, Lc 15,25: ἐρχόμενος ἡγγισεν; 16,21: οἱ κίνες ἐρχόμενοι ἐπέλεχον τὰ ἔλκη αὐτοῦ; 18,5: ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζη με). El valor modal del participio, por

PII se sirve de la misma imagen de la luz, que, irradiando desde su foco, *llega* a su objeto, el hombre, alcanzándolo en el espacio (mundo) donde éste se encuentra. De ahí que, habiendo representado el mundo como espacio lejano del *λόγος* y al que éste llega, tenga necesidad de aclarar, para evitar equívocos, que también el mundo fue creado por él y no es una entidad simplemente previa a la llegada del *λόγος*; lo hace remitiéndose al principio enunciado por PI y que repite aplicándolo al mundo: PI 1,3: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*; PII 1,10b: *καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, al mismo tiempo que inserta esta frase en el paralelo antitético, desfigurándolo y perturbando la simetría original que establecía PI entre 1,5.10.11:

- PI 1,5 *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,*
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
- 10 *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,*
 [PII: *καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,*]
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.
- 11 *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,*
καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

otra parte, es uno de los más frecuentes tanto en el griego del NT como en la *koiné* y en el griego clásico (cf. MULTON-TURNER III 154). El tema de la luz que llega al mundo es frecuente en el AT, cf. Os 6,6; Is 51,5; 60,1; 62,1; Bar 3,33; Job 3,9; Sal 42,3, textos en los que se supone la irradiación de la luz, explicada como venida. Por otra, el texto contraponen la venida puntual de Juan Bautista (*ἦλθεν*) y la llegada continua de la luz (*ἐρχόμενον*), que por lo tanto, antecede a la venida de Juan. Esto, además, va a estar contenido expresamente en el testimonio del propio Juan tal como aparece en 1,15: el que va a llegar ya está presente (cf. 1,15 ad loc.). Se justifica así la doble mención de la actividad de Juan B. Antes de la llegada «histórica» del *λόγος* su testimonio versa sobre la luz que llega constantemente al mundo (1,6-8); después de la llegada histórica, su testimonio consiste en identificarlo, señalándolo como hecho realidad humana pero advirtiendo que, en todo caso, «estaba antes que él porque existía antes que él» (1,15).

No parece fundado dar por supuesto (cf. SCHNACKENBURG) que la misión y actividad de Juan se refieren exclusivamente al *λόγος* hecho realidad humana, para concluir que esta secuencia, que sigue a la mención de dicha misión, ha de referirse al *λόγος* hecho hombre (Jesús). Es un prejuicio, que el texto desautoriza además, al insertar más adelante (1,15) el testimonio de Juan, esta vez ciertamente con referencia a la llegada histórica del *λόγος*, distinguiendo los dos momentos de la misión de Juan Bautista como correspondientes a dos modos de presencia del *λόγος*.

Al introducir este paréntesis, PII es consecuente con su carácter explicativo y reiterativo (en 1,8b ya había repetido literalmente 1,7b, expresión anterior suya).

PII además, al concebir el mundo como espacio donde está el hombre (1,9: *ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*), contradistingue los dos conceptos, el de hombre y el de mundo, produciendo una distonía con el concepto de mundo que tiene PI en 1,10, donde *κόσμος* viene usado como englobante de toda la realidad creada, principalmente del hombre, por lo que puede decir que el «mundo» *no reconoce* al *λόγος* (1,10c: *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω*).

Terminar el inciso con la mención del mundo es un modo hábil de conectar con el texto de PI, imitando el recurso de la repetición de términos que éste emplea (aunque sin combinarla con la coordinación, como es característico de PI):

PII: 1,9 *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.*

PI: 10 *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν...*

En el ensamblaje de los textos se produce otra dificultad, esta vez de tipo gramatical. Para PII el sujeto de la venida al mundo es *τὸ φῶς* (= *ὁ λόγος*) y es, por tanto, morfológicamente neutro (1,9c: *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*); pero el sujeto del texto de PI con el que enlaza es simplemente el *λόγος*, morfológicamente masculino, por lo que el lector se encuentra inesperadamente con el pronombre masculino donde esperaba encontrar el neutro:

1,9	→	<i>ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (τὸ φῶς).</i>
10 PII	→	<i>ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,</i>
PI	→	<i>καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,</i>
	→	<i>καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.</i>

b. Segunda inserción: 1,12-13.14d

12	<i>ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,</i>
	<i>ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν</i>
	<i>τέκνα θεοῦ γενέσθαι,</i>
	<i>τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,</i>

- 13 οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων
 οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός
 οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς
 ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
- 14d δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,

a) Se ha notado cómo para PI se registran dos venidas históricas del λόγος: la venida a los «suyos», que se identifica con la presencia de la sabiduría en medio del Israel histórico de la que es expresión por excelencia la Ley; esta forma de presencia se encuentra con el rechazo de éstos (1,11); por otra parte, la realización en un hombre y su permanencia en medio de la comunidad que descubre su «gloria» (presencia y manifestación de la divinidad) (1,14).

En PI, la «encarnación» es sucesiva al rechazo de los suyos; la conjunción copulativa *καί* que unía las dos secuencias (único caso: todas las restantes secuencias se seguían de forma asindética) tiene sentido *sucesivo* y una función importante dentro de la estructura: PI es consciente de estar corrigiendo el esquema sapiencial tradicional y esta transición marca una etapa nueva e imprevista.

- 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,
 καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον
- 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
 καὶ ἐκήρωσεν ἐν ἡμῖν,
 καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ
 πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

PII, que había introducido ya un desplazamiento del λόγος al mundo (1,9c: *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*), identifica la dos venidas históricas del λόγος. La venida a los «suyos» es para él idéntica a la «encarnación», y no conoce una venida anterior al pueblo de la alianza, como lo hacen PI y su estereotipo sapiencial (cf. Eclo 24; Ba 3,9-4,4). PI habla de ὁ νόμος, dado por medio de Moisés, y de ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια, hecha realidad por medio de Jesús Mesías (1,17), como de dos manifestaciones correspondientes a las dos etapas.

b) Al identificar las dos venidas históricas (1,11 y 1,14), PII las reduce a una: a la aparición histórica del hombre Jesús; los «suyos» se identifican ahora

con los contemporáneos y ya no designan meramente al Israel histórico y, la reacción negativa descrita, es referida, por tanto, a la dispensada a la persona de Jesús (1,11b *καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*). A la acogida negativa opone la positiva de «los creyentes» (1,12: *οἱ δὲ ἔλαβον αὐτόν... ἔδωκεν αὐτοῖς... τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*). Para PII la fe es la finalidad última del testimonio de Juan Bautista (1,7c: *ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ*) y, por lo mismo, es definitoria de los que aceptan al *λόγος*. Pero hay que tener en cuenta que para él se trata del *λόγος* manifestado en la carne.

c) PI describe al *λόγος* hecho realidad humana como una nueva forma de presencia divina en medio de los hombres; esta presencia es visible por la plenitud de amor y fidelidad que está en el *λόγος-σάρξ*, expresión de la gloria divina (1,14).

PII, que ha situado su inserción entre 1,11 y 1,14, pensado en contraponer al rechazo expresado en 1,11b la acogida de los creyentes, no pierde de vista el contenido de 1,14. Respecto a él insiste en que, si bien el *λόγος* se hizo realidad humana (1,14 *σάρξ*), no es, sin embargo, a la condición humana simplemente, sino al *nombre* del *λόγος*, es decir, a su calidad divina (PI 1,1: *θεὸς ἦν ὁ λόγος*; PII 1,18: *μονογενῆς θεός*), a la que el creyente se adhiere (1,12c: *τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*)⁶; por lo mismo insiste en que no es de su mera sangre derramada, ni de su mera condición carnal ni de varón, sino de Dios como en esas realidades se expresa, de donde tiene su origen (nace) el creyente (1,13)⁷.

⁶ *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* es un sustitutivo que identifica: a) *designando* (nombre propio, cf. 1,6; 3,1; 10,3; 18,10); b) *determinando*: por la función que corresponde a la persona (título *v.gr.*, «Mesías», cf. Mt 24,25; Mc 16,6; Ef 1,21; Flp 2,9); o por la calidad que funda la función («Hijo de Dios», «justo», cf. Mt 10,41s).

La construcción *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* (cf. además, 2,3; 3,18) expresa una función o calidad antes mencionada; en efecto en 1,1c se ha dicho que el *λόγος* era Dios, en 1,14d se aludirá a su condición de *μονογενῆς* y en 1,18b se encontrarán unidas, a modo de resumen, las dos denominaciones *μονογενῆς θεός*. Este es el sentido que se recaba también de la comparación con 3,18, donde, después de usar la expresión *πιστεύειν εἰς*, teniendo directamente como objeto la persona de Jesús (3,16,18a), se concluye con la fórmula plena (3,18c: *ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ*).

⁷ *οὐκ ἐξ αἱμάτων οἰδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οἰδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός*. Sorprende la aparente asimetría de la frase. Si se toman como un binomio los dos primeros elementos: *ἐξ αἱμάτων... ἐκ... σαρκός*, no se ve por qué el primero deba estar en plural ni por qué sólo el segundo tenga antepuesto *θελήματος*; ni, sobre todo, qué añadiría el tercer elemento de la enumeración (*ἐκ θελήματος ἀνδρός*).

d) PII describe a los creyentes como una comunidad abierta (ἄνοι...), sin otras connotaciones previas, que tiene toda su identidad en la aceptación y adhesión al λόγος, y hace de esta contraposición con «los suyos» (expresión que tiene un contenido étnico preciso), el punto focalizado de su nueva estructuración del texto.

PI no acentúa esta contraposición, insiste sí en la diferencia entre las dos etapas y en la gradualidad de las mismas, que supone la superación de

La expresión en plural ἐξ αἱμάτων es extraña en griego. Para designar el origen o nacimiento la forma ordinaria sería el singular. El plural se encuentra en griego clás. sólo una vez para designar origen, Eur. *Ion* 693 (ἄλλων ἐξ αἱμάτων); es conocido en ese sentido el uso del singular, cf. a este respecto J. BEHM, *TWNT* I 172. Los ejemplos citados por MOULTON-MILLIGAN son todos de la forma singular. Sería cuanto menos insólito el sentido del plural para designar la sangre del padre y de la madre (BARRETT entre otros y antes S. AGUSTIN 2,14). En hebreo רַם no se emplea para designar la descendencia o la parentela, para esto se usa כֶּסֶר. El plural רַמִּים tiene normalmente el sentido de «sangre derramada», hecho de sangre u homicidio.

Se entendería mejor el extraño plural del texto (sin referencia a la decisión, ἐκ θελήματος, que acompaña a los demás miembros de la enumeración), si se tiene en cuenta el papel que según Jn desempeña la sangre en la obra de Jesús: la sangre y, en especial, la sangre derramada, es mediadora en la concesión de la vida definitiva al hombre (6,53.54.55.56). De hecho, Jn es el único entre los evangelistas que, a propósito de la muerte de Jesús, llama la atención sobre la sangre derramada (19,34). De igual modo, según Jn, la carne de Jesús es también mediadora indispensable en la comunicación de la vida que promete (6,51.53.54.55). Finalmente, en Jn, Jesús es designado solemnemente por Juan Bautista como un varón, ἀνὴρ, que al mismo tiempo es Hijo de Dios (1,30-40).

La asimétrica y enigmática frase revela su sentido si se la considera como respuesta a esta pregunta: si es verdad que la sangre derramada, la carne, el hombre Jesús son mediadores indispensables de la comunicación de la vida, ¿es un mero asesinato, una mera criatura humana, un mero varón, el origen de la pretendida vida definitiva? Este interrogante coincide con el de los discípulos después del discurso de Cafarnaú, y la respuesta dada allí por Jesús: «Es el espíritu quien da vida, la carne no es de ningún provecho» (6,63), es la que este texto amplía.

La ausencia de artículo/actualizador enfatiza lo conceptual-categorico, esto es, la realidad cualitativa de las cosas (cf. F. ABAD NEBOT, *El Artículo, sistema y usos*, Madrid, 1977, p. 62s.); de los sustantivos hace, pues, abstractos («sangre derramada, carne, varón»). De este modo, y teniendo en cuenta las referencias contextuales antes indicadas, la frase ha de entenderse así: «no de (mera) sangre derramada, ni... de (mera) carne, ni... de un (mero) varón sino...». Según esto, la respuesta de Jn a la pregunta antes enunciada tendría este sentido: no se recibe la vida de una mera sangre derramada, ni de un mero hombre mortal, ni de un mero varón, sino de la Palabra, que es Dios (1,1c) y que en esas realidades se realiza y se expresa. Esto es creer en su verdadero nombre.

la primera por la segunda (1,11.14 antigua *presencia de Dios* → *manifestación de la gloria*; 1,17 *ley dada por medio de Moisés* → *amor fiel hecho realidad por medio de Jesús Mesías*). PII da relieve al rechazo oponiéndole la aceptación (estableciendo una simultaneidad entre ellos al identificar las dos venidas) y haciendo, al mismo tiempo, de ésta el punto culminante de la nueva estructuración del texto. Es de suponer que PII representa con respecto a PI una etapa más aguda del conflicto creyentes-judíos en que, obviamente, se tiende a disminuir el papel histórico de Israel y se presenta a la comunidad de los creyentes como los *nacidos de Dios* (1,13: οἱ... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν), entendiendo esto como réplica a la nota distintiva de los judíos como *estirpe de Abrahán* (cf. 8,33-58 y 3,3-8). Esta contraposición no se encuentra de forma explícita en PI.

e) PII da un punto de sutura con el texto de PI al imitar la repetición de términos, a costa de «violentar» la gramática con el «casus pendens» (1,12a: ὅσοι δὲ ἔλαβον...). Pero lo hace sin usar la coordinación y con una ligera variación en el término repetido (ausencia del prefijo en la forma verbal):

PI 1,11b: καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον

PII 1,12a: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν

Había utilizado el mismo recurso en 1,9c, punto de encuentro de su inserción con el texto de PI.

f) Al quedar intercalada la secuencia de PII (1,12-13) en el texto de PI, se produce cierta dificultad: 1,14 funciona ahora como un *doble* explicativo que vuelve atrás en el discurso, y la conjunción *καί* con la que comienza esta secuencia, antes *sucesiva*, adquiere ahora un sentido *reasuntivo*: «Así que la Palabra se hizo carne...»

En la actual redacción, pues, esta secuencia reanuda el discurso, reiterando, en otros términos, lo dicho en las secuencias inmediatamente precedentes (1,11-13). Pero esta nueva lectura de 1,14 coge al lector «desprevenido». En efecto, la mención del *λόγος* por primera vez después de 1,1, la noticia clamorosa de su realización en la condición de hombre (1,14a: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), en tensión paradójica con la condición divina que se le atribuía al comienzo del Prólogo (1,1c: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος), son datos que remiten al lector al comienzo absoluto del texto y, por la entidad de los elementos nuevos que aporta (el cambio decisivo en la identidad del *λόγος*), lo invitan a situarse en la perspectiva de una nueva aper-

tura del discurso; con estas premisas, tiende a interpretar que los aoristos *ἐγένετο* y *ἐσκήνωσεν* indican momentos sucesivos. Pero la experiencia descrita como «visión» desde una perspectiva personal («nosotros») (1,14c: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*) no puede en ningún modo ser sucesiva a la expresada, de modo impersonal, en 1,12 por *ἔλαβον* y *τοῖς πιστεύουσιν*.

Al constatar esta reiteración, el lector se ve obligado a *regresar* a un elemento anterior, el de la acogida (1,12), y hacer las siguientes inferencias:

– la experiencia formulada en términos de «visión» (1,14c *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*) es correlativa y simultánea, a la formulada en términos de acogida y adhesión en 1,12, pero está presentada desde un punto de vista «personalizado».

– la presencia del *λόγος* a la que esta secuencia se refiere (1,14ab *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐκήνωσεν ἐν ἡμῖν*) ha de coincidir con el conato de presencia señalado en 1,11a (*εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν*).

Llegado a este punto el lector tiene que retrotraer a 1,11.12-13 todos los datos que la secuencia 1,14 le suministra. La concatenación lógica que el texto (en su nueva redacción) presupone y que ahora el lector tiene que reconstruir es la siguiente:

– venida a los «suyos» identificada con la «encarnación»:

1,11a: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* 1,14a: *σὰρξ ἐγένετο*

– doble reacción, rechazo y acogida:

1,11b: *καὶ οἱ ἴδιοι* 1,12a: *ἔσται δὲ ἔλαβον αὐτόν*
αὐτόν οὐ παρέλαβον *τοῖς πιστεύουσιν εἰς*

τὸ ὄνομα αὐτοῦ

1,14c: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν*
δόξαν αὐτοῦ

– llegada frustrada a los unos, permanencia en medio de los otros:

1,11b: *αὐτόν οὐ παρέλαβον* 1,14b: *καὶ ἐκήνωσεν ἐν ἡμῖν*

– réplica del *λόγος* a la acogida:

1,12b: *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν*
[τέκνα θεοῦ γενέσθαι

1,16: *ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*
[ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν

f) Se ha notado el carácter parentético de 1,14d (*δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*). Parece lógico concluir que dicho estico ha sido introducido por PII si se tiene, además, en cuenta: en primer lugar, que tiene algunos rasgos estilísticos propios de PII (ausencia de la coordinación con la repetición de términos; repetición de términos reiterativa, no progresiva; estilo elíptico; uso del vocabulario del campo semántico de la generación); en segundo lugar, que su inserción crea un problema notable de ambigüedad en el antecedente a atribuir a *πλήρης*, al dejarlo descolgado de su contexto; y que, finalmente, suprimiendo el estico se obtendría una sección cuaternaria, y que la actual de cinco miembros es la única con tal formato en el Prólogo.

Con este estico, PII ha introducido un comentario a la secuencia de PI, que la armoniza mejor con su preocupación central: el Dios hijo único (PII 1,18: *μονογενής*) da a los creyentes la capacidad de llegar a ser, también ellos, hijos de Dios (PII 1,12-13).

c. *Tercera inserción: 1,15-16*

15 *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ
καὶ κέκραγεν λέγων
Οὗτος ἦν ὃν εἶπον,
Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος
ἔμπροσθέν μου γέγονεν,
ὅτι πρῶτός μου ἦν.*

16 *ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ πάντες ἡμεῖς ἐλάβομεν
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.*

a) Parece obligado atribuir a PII la sección dedicada al testimonio de Juan Bautista (1,15).

De hecho, esta sección irrumpe bruscamente en el texto de PI, volviendo a tratar de la misión de Juan, de modo semejante a como la sección 1,6-8 lo interrumpía para presentar su figura y misión.

Se observan, además, en esta sección los rasgos característicos de PII, como son la estructuración ternaria de las secuencias y el uso de proposiciones subordinadas: participiales (*λέγων, ὁ ἐρχόμενος*), relativa (*ὃν εἶπον*), causal (*ὅτι πρῶτός...*).

En cuanto al sentido, esta sección está vinculada a 1,6-8: los términos clave de aquella sección eran el sustantivo *μαρτυρία* y el verbo *μαρτυρέω* (1,7ab.8b: *εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ... ἵνα μαρτυρήσῃ*), que expresaban la actividad definitoria de Juan Bautista descrita de modo general. En esta sección se habla de esa misma actividad (1,15a: *Ἰωάννης μαρτυρεῖ...*), concretando el modo (1,15b: *καὶ κέκραγεν λέγων*) y señalando el contenido (1,15cde: *Οὗτος...*).

Por otra parte, es obvio que esta sección acerca del testimonio de Juan está incrustada en una unidad previa de la que separa los componentes, pues tanto 1,16 (*cf.* para este verso lo que se dirá enseguida) como 1,17 enlazan directamente con 1,14.

b) La inserción de esta sección obedece a que PII había situado la primera referencia a la figura y misión de Juan en relación con la venida y presencia permanente del *λόγος* en el mundo; ahora necesita especificar la misión de Juan Bautista después de la aparición «histórica» del *λόγος* realizado ya en un hombre: ésta consiste en señalarlo presente (1,15d: *Οὗτος ἦν...*).

El contenido del testimonio de Juan versa sobre el *λόγος*, su actividad y su identidad. Las afirmaciones sobre el *λόγος* en 1,15 reiteran lo expuesto antes en el texto, poniéndolo ahora en boca de Juan: así, 1,15d expresa en forma de anuncio (*ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος*) lo que 1,11a daba como hecho realizado (*εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν*); 1,15e se refiere a la presencia anterior del *λόγος* (*ἔμπροσθέν μου γέγονεν*) a la que ya se refería 1,10a (*ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*); 1,15f expresa la anterioridad de la existencia del *λόγος* respecto a la de Juan, lo que en realidad es una aplicación de lo afirmado en 1.1-2 sobre la prioridad absoluta del *λόγος* respecto a todo lo creado (*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*).

Las afirmaciones sobre la actividad e identidad del *λόγος* contenidas en el testimonio de Juan repiten, como se ha dicho, otras tantas hechas anteriormente en el texto, pero con la peculiaridad de confrontar, en un contexto polémico, al *λόγος* con Juan. En la afirmación central del testimonio (1,15e: *ἔμπροσθέν μου γέγονεν*)⁸, el perfecto *γέγονεν* (*ὁ λόγος*)

⁸ *γέγονεν* perf. dinámico-estático (*cf.* J. MATEOS, *El Aspecto Verbal*, n° 395.) de resultado pasado y estado consiguiente y definitivo. En este caso, el verbo *γίνομαι* denota el paso de una ausencia a una presencia; el perfecto denota la presencia del *λόγος* y connota el comienzo de la misma en el pasado. En el texto está en contraste

se contrapone al aoristo *ἐγένετο ἄνθρωπος* (1,6a) referido a Juan: cuando éste aparece el *λόγος* estaba ya presente. Este es el tema central del testimonio. El texto pone en boca de Juan un resumen de lo que ha dicho y lo utiliza como argumento contra los discípulos de aquél.

La iteración se hace en orden inverso al del texto:

1,11.14	presencia «histórica»	Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος
1,10	presencia «cósmica»	ἔμπροσθέν μου γέγονεν
1,1-2	existencia primordial	ὅτι πρῶτός μου ἦν

De todo esto se deduce que, mientras en la sección segunda la contraposición fundamental versaba sobre la actividad de Juan contrapuesta a la de la luz (actividad oral en favor de la luz *vs* actividad iluminante), en esta sección versa sobre la presencia de Juan en el mundo como contrapuesta a la del *λόγος* (presencia posterior limitada en el tiempo *vs* presencia anterior y continua). Jn señala además que éste es *el testimonio* de Juan sobre el *λόγος* (si se despoja al testimonio de los elementos comparativos debidos a la polémica): identificar la presencia continua del *λόγος* en el mundo.

La situación vital de la expansión redaccional se ha de encontrar por tanto en una confrontación de la comunidad con los discípulos de Juan el Bautista de la por otra parte Jn se hace eco en otra parte (3,22-36).

c) Después de la sección dedicada al testimonio de Juan Bautista se encuentran, en la actual redacción, dos conclusiones (1,16 y 1,17) que, de forma paralela, enlazan directamente con 1,14:

con el participio *ἐρχόμενος*: a la presencia inminente pero no realizada que éste expresa, opone la presencia ya realizada en el pasado y duradera hasta el presente que indica el perfecto. Resultan así contrapuestas no la existencia anterior de la Palabra con respecto a Juan, sino su presencia en el mundo con respecto a la de aquél. Ni por el contenido semántico, ni por el aspecto se puede considerar a *γέγονεν* equivalente de *ἦν* en la frase siguiente. No parece que haya tautología como afirma X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean I*, París 1897, p. 126; el autor pretende deshacer la tautología atribuyendo a *ἔμπροσθεν* sentido espacial y entendiéndolo como metáfora de superioridad; por este motivo traduce «est au-dessus de moi», en oposición al sentido temporal que da a la frase siguiente «parce qu'avant moi il était»; *ἔμπροσθεν* tiene un sema de *!prioridad!*, en el tiempo o en rango, pero no conviene atribuirle sema de *!superioridad!* que no tiene (y que «au-dessus» introduce).

PI 1,14 *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
καὶ ἐκήρωσεν ἐν ἡμῖν
καὶ ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.*

PII 1,16 1^a concl. *ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος*

PI 1,17 2^a concl. *ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη,
ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*

Las dos secuencias conclusivas empiezan con la conjunción *ὅτι*. A este respecto hay que notar lo siguiente:

– el sentido causal del primer *ὅτι* crea dificultad; el nexos causa-efecto con lo expresado en 1,14 ha de entenderse sólo «ad sensum», ya que del hecho de *ver* la gloria no se sigue necesariamente la participación en la misma. De hecho, algunos manuscritos han intentado obviar la dificultad sustituyendo *ὅτι* por *καί* y, por la misma razón, algunos escritores eclesiásticos, como Orígenes, manteniendo la lectura de la conjunción *ὅτι*, hacen de la secuencia una prolongación del testimonio de Juan Bautista (cf. *supra*).

– la segunda conclusión (1,17), por el contrario, tiene un enlace claro y coherente con 1,14: se puede contemplar la gloria, plenitud de amor y fidelidad, porque éstos llegaron a ser realidad por medio de Jesús Mesías:

1,14 *καὶ ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.*

17 *ὅτι.. ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*

e) Aceptando la hipótesis de la pertenencia de 1,16 a PII, se explicarían algunas de sus peculiaridades estilísticas así como su posición actual en el texto:

– entre los rasgos estilísticos se pueden señalar: 1) la caída del segundo miembro de la hendiadís⁹: 1,16b, *καὶ χάριν -καὶ ἀλήθειαν-*

⁹ *χάριτος καὶ ἀληθείας*. En 1,14e, la coordinación *καί* tiene valor hendiádico. Los dos términos se refieren no a dos realidades sino a la misma, como se comprueba por el hecho de que en 1,16 se mencione sólo un término, *χάριν (ἐκ τοῦ πληρώματος... ἐλάβο*

... (contrariamente a 1,17, que, como 1,14, tiene explícitos los dos elementos), lo que, unido a la construcción elíptica del segundo miembro, concuerda con la característica de PII ya señalada (cf. supra); 2) el uso de la conjunción *καί* con valor epxegético refleja la tendencia de PII a los *dobles explicativos* (1,7, *οὗτος ἦλθεν εἰς ματηρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός*; 1,12, *οἱ δὲ ἔλαβον αὐτοῦ... τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*; 1,18 *μονογενῆς θεοῦ/ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς.*); 3) el uso de *πᾶς* aplicado al hombre (*ἡμεῖς πάντες*, en contraposición a 1,14) se encuentra en otras dos ocasiones en PII: 1,7c, *ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ*; 1,9b, *ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον*.

– la posición actual de esta secuencia en el texto se explica mejor si se tiene en cuenta que PII se muestra interesado en describir los efectos de la presencia del *λόγος* en aquellos que lo acogen. En efecto, después de la presentación que PI hace del *λόγος* describiendo su identidad y actividad, PII introduce la nota polémica sobre la identidad de Juan Bautista y su papel subordinado a la luz (1,6-8); luego, después de una secuencia de transición (1,9), hace concluir la sección tercera con la des-

men... *καὶ χάριν*...), que remite a la realidad expresada en este verso por los dos términos; se ha de observar, además, que en 1,17, la doble expresión tiene el verbo en singular (*ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο*).

Estos dos términos, *χάρις καὶ ἀλήθεια*, tienen aquí un uso particular, porque traducen la expresión característica del AT *חסד וחסר*; cf. L. J. KUYPERS, «Grace and Truth: an Old Testament Description of God and Its Use in the Johannine Gospel», *Interp* 18 (1964), 3-19. Para el uso del binomio en el Targum palestinese, cf. DIEZ MACHO, *Targum y Nuevo Testamento*, pag. 172; también LE DÉAUT, «Pentecôte et tradition juive», *Spiritus* 7 (1961), pp. 127-144, esp. p. 33, y M. MCNAMARA, *Targum and Testament. Aramaic Paraphrase of the Hebrew Bible. A Light on the New Testament*, Grand Rapids/Shannon: Eerdmans/Irish University Press, 1972, pp. 98-101. No constituye una objeción contra esta afirmación el hecho de que los LXX traduzcan normalmente la expresión hebrea por *ἐλεος καὶ ἀλήθεια*, ya que Jn, en sus citas del AT, no siempre coincide con los LXX. Por lo demás, también los LXX traducen alguna vez *חסר* por *χάρις*: Est 2,9; Eclo 7,33; 40,17. Las antiguas traducciones siríacas tienen la misma expresión (*ṭaybuta waqushitā*) para la hebrea del AT *חסד וחסר* y la griega de Jn *χάρις καὶ ἀλήθεια*.

El hecho de que la expresión griega corresponda aquí al contenido y al uso de la expresión hebrea *חסד וחסר*, es una razón más para entender la coordinación como una hendiadís en la que el segundo elemento (*ἀλήθεια*) es adjetival con respecto al primero (*χάρις*): el amor fiel.

cripción del don del *λόγος* a aquellos que lo acogen (1,12b *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι*) y la explicación de sus efectos (1,13 *ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*).

La categoría sobreentendida que rige su argumentación es la antítesis siguiente: Juan Bautista no es la luz, es decir, no ilumina (no comunica la luz que es la vida)/ el *λόγος* es la luz verdadera porque comunica la luz que es la vida (da la capacidad de llegar a ser hijos de Dios). Ahora, después de volver a insistir en el papel subordinado de Juan Bautista respecto al *λόγος* hecho realidad humana, tiene necesidad de referirse, de modo conclusivo, a la eficacia del *λόγος* hecho hombre, eficacia que muestra su primacía en comparación con Juan.

Ahora bien, PII se encuentra con la conclusión que ya tiene PI (1,17) en la que se contraponen las figuras de Moisés y Jesús y que enlaza con su contexto por medio de la conjunción *ὅτι*. PII antepone su conclusión paralela (1,16), inducido, en cuanto a la forma (repetición de *ὅτι*) y en cuanto al sentido (correlación de *ἐδοθη*, que PI refiere a Moisés, con su *ἐλάβομεν*, que describe la experiencia de los creyentes) por la conclusión de PI, y en consonancia con lo ya expresado en 1,12-13.

Se ha notado cómo, en los puntos de sutura, PII trata de imitar los recursos de estilo de PI; de nuevo lo hace en esta secuencia con la repetición de términos, aunque no de modo exacto (1,14e: *πλήρης*; 1,16a: *πληρώματος*).

PII completa así una estructura que resulta paralela a las articulaciones más importantes de 1,1-12: contraposición *ὁ λόγος* (1,1-5/1,14)/ Juan Bautista (1,6-8/1,15); demostración de la superioridad del *λόγος*, por su eficacia (1,9- 13/1,16).

En esta perspectiva se descubre cómo 1,16 enlaza también con 1,15: es la prueba de la superioridad del *λόγος* hecho hombre respecto a Juan Bautista.

d. Cuarta inserción: 1,18

18

*θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.*

a) En 1,18 aparecen de nuevo los rasgos característicos de PII:

– en cuanto al estilo, los ya mencionados: secuencia ternaria, uso de una forma participial, expresión elíptica del pensamiento, uso específico del artículo.

– en cuanto al contenido: el tema de la filiación del *λόγος* y la correlativa denominación de Dios como Padre (1,14d: *δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*; 1,18: *μονογενῆς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*).

b) Al hacer su última inserción, con la que pone el colofón a la nueva redacción del texto, PII se deja llevar por su ya declarada tendencia mimética, imitando el pasaje con el que inmediatamente conecta (fenómeno varias veces constatado y, por lo demás, esperado, que -y esto es muy significativo-, siempre se revela secundario; por ello construye una estructura en la que, de forma asindética, se contraponen dos proposiciones con sentido adversativo, haciendo eco a la anterior secuencia (1,17):

- 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη,¹
 ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.
 18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε!
 μονογενῆς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς

Al mismo tiempo, aludiendo a otros tantos elementos del texto, hace de su inserción una buena síntesis inclusiva de todo el Prólogo:

- 1,1-2 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
 καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
 καὶ θεός ἦν ὁ λόγος.
 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
 1,14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
 καὶ ἐκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
 καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ
 [*δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*],
 πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.
 1,18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
 μονογενῆς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς
 ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Se advierten las correspondencias temáticas:

Condición divina:

1,18: *μονογενῆς θεός* 1,1.14: *θεός ἦν ὁ λόγος*
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός

Relación con el Padre:

ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς *ἦν πρὸς τὸν θεόν*
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός

Condición de Palabra:

ἐξηγήσατο *λόγος*

La intención de PII, es, por una parte, hacer un resumen conclusivo en el que se recapitulan los temas centrales; por otra parte, con esta conclusión se coloca el texto del Prólogo (PI, por su carácter de *profesión de fe* tenía probablemente un uso litúrgico), en un nuevo contexto; en efecto, esta conclusión lo convierte en una excelente introducción al resto del evangelio. La colocación final de la lacónica expresión, *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*, sirve hábilmente a este propósito¹⁰.

¹⁰ Para el uso de *ἐξηγέομαι* en el helenismo y en el judaísmo contemporáneo, cf. F. BÜCHSEL, *ἐξεγέομαι*, *TWNT* II, col 910; A. J. FESTUGIERE, *Observations stylistiques sur l'Évangile de S. Jean*, París 1974, p. 132, y E. DES PLACES, *Lexique de Platon*, I, París 1964, p. 186, niegan que el verbo griego tenga el sentido religioso de «revelar» como sostienen algunos autores modernos (BULTMANN, BARRETT, BROWN, FEUILLET, entre otros); BOISMARD, «Dans le sein du Père (Jn. 1,18)», *RB* 59, 1952, 23-39, lee *εἰ μὴ ὁ μονογενῆς, εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*. Pero su soporte textual es prácticamente inexistente: W (en texto que suple laguna), un código del s. IX de la Vetus Latina (ar), las versiones etiópicas y quizá Taciano. Por otra parte, en esa lectura, el verbo tendría que ser traducido por «conducir»: «al seno del Padre aquél [nos] condujo», sentido que no se encuentra nunca para *ἐξηγέομαι* en el NT; finalmente, sería impropio el uso del aoristo efectivo para indicar un hecho que está en curso.

El hecho de que no tenga complemento explícito focaliza la atención sobre el sujeto y su actividad *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*, para indicar que, no sólo él explicó a *Dios-padre*, sino que él mismo *fue* la explicación. En este sentido F. GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, II, Neuchâtel, 1902-1903, p. 91; también J.M. GARRIGUES, «Théologie et monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (Jn 1,18) comme ligne directrice de la Théologie apophatique dans la tradition orientale», *Istina* 15, 1970, 435-465, p. 437; igualmente I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, Roma, 1977, pp. 226-228.

5. Consecuencia de la nueva redacción: una nueva estructura

a) Se había señalado que PI tenía una estructura lineal articulada por las categorías de espacio y tiempo, en que las distintas articulaciones marcaban del movimiento del *lóγος* desde el tiempo y espacio divinos hasta su establecimiento, hecho realidad humana, en la comunidad que da testimonio de esa experiencia.

En la estructura de PI, la secuencia 1,14 constituye el punto de llegada de dicho movimiento, y a ella confluye la dinámica narrativa que se basa en la siguiente polaridad: el *lóγος* ante Dios / presencia del *lóγος* en medio de los hombres. Su interés está centrado en lo que el *lóγος* es y dónde el *lóγος* se manifiesta.

En términos de gramática narrativa, el *programa narrativo principal* de PI es de *manifestación de la divinidad*. La secuencia 1,14 describe el desenlace del programa narrativo con la efectiva transferencia de saber sobre la divinidad y el recíproco reconocimiento.

A esta estructura añade PI una nota, a modo de acotación final, donde explicita la identificación del *lóγος* con Jesús y compara las dos etapas de la historia, señalando con la nueva la superación de la antigua (1,17).

b) Con sus inserciones redaccionales PII produce una estructura en forma de díptico¹¹. La secuencia 1,14, hacia la cual tendía el texto en PI, es ahora el comienzo de la segunda hoja del díptico.

¹¹ En lo referente a la estructura del Prólogo, pueden considerarse tres grupos de propuestas. La mayor parte de los exégetas piensan en una estructura concéntrica. Así, BOISMARD:

a	El Verbo con Dios (1,2)	El Hijo en el Padre (18)	a'
b	Su papel en la creación (3)	Su papel en la nueva creación(17)	b'
c	Don a los hombres (4-5)	Don a los hombres (16)	c'
d	Testimonio del Bautista (6-8).	Testimonio del Bautista (15)	d'
e	Llegada del Verbo al mundo (9-11)	Encarnación (14)	e'
f	Por medio del Verbo encarnado llegamos a ser hijos de Dios (12s)		

De modo parecido, N.W. LUND, «The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospel», *AnglTR* 13, 1931, pp. 27- 42; J. WILLEMSE, *Het vierde evangelie*, Hilversum-Amberes 1965, p. 226, que basa su estructura sobre el esquema de salida y vuelta del *lóγος* al Padre; A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, DDB 1968, pp. 137-152; para P. BORGES, «Observations on the targumic character of the Prolog of John», *NTS* 16, 1969-

Por otra parte, PII articula su pensamiento según otra polaridad: el *lóγος* poseedor de la vida-luz / el *λόγος* comunicador de ese don. Lo hace, además, sobre el transfondo de la polémica en torno a la figura de Juan Bautista: Juan no es la luz porque no alumbra (no comunica vida)/ el *λόγος* es la verdadera luz porque la comunica. La tensión narrativa basada sobre esta oposición se resuelve en la efectiva comunicación del don. Por eso, como punto de llegada de las dos partes de la estructura del díptico, PII se refiere expresamente a esa donación (1,12-13; 1,16).

70, 288-295, el recodo en la estructura se da entre los vv. 5 y 6, donde comienza un desarrollo inverso de los temas propuestos en 1-5. Recientemente, R.A. CULPEPPER, «The Pivot of John's Prologue», *NTS* 27, 1980, pp. 1-31, propone una estructura concéntrica alrededor del v. 12b. Otro grupo propone una estructura en W. Puede citarse como representante a P. LAMARCHE, «Prologue de Jean», P. LAMARCHE, *Christ Vivant*, París 1966, p. 129ss. Haciendo abstracción de la sección central (vv. 10-13), la primera parte estaría constituida por los vv. 1-9, dedicados a los gentiles, la segunda, por los vv. 14-18, dedicados a los judíos:

El *lóγος* (1-2)

Plan de Dios (3)

Realización de la salvación (4-5a)

Muerte-resurrección de Jesús (5b)

Testimonio de Juan B. (6-8)

Encarnación *in fieri* (9)

Encarnación (14)

Testimonio de Juan B. (15)

Acción salvadora de Cristo que derrama su plenitud (16)

Mención de Cristo y de la Ley (17)

El Hijo en el seno del Padre (18)

En cambio, M.F. LACAN, «Le Prologue de Saint Jean», sostiene que el evangelista muestra su predilección por las estructuras cíclicas. Los temas de 1-5 serían retomados y desarrollados en 6-14, mirando a la encarnación (6-14) y a la importancia del don de Dios por medio de Jesús (15-18). La referencia a la obra de Juan se presenta como introducción a cada una de las dos últimas partes.

Una estructura análoga en H. RIDDERBOS, «The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John», *NT* 8, 1966, pp. 180-201. Por otra parte, S.A. PANIMOLLE, *Il dono della Legge e la Grazia della Verità*, Roma 1973, pp. 91-105, propone una estructura en espiral que él considera que resume los elementos válidos de las propuestas anteriores, y que puede considerarse un desarrollo de la de Lacan. I. DE LA POTTERIE, «Structure du Prologue de Saint Jean», *NTS* 30, 1984, pp. 354-381, defiende una estructura espiral, como la ya propuesta por Panimolle.

Para PII el programa narrativo principal es el de *comunicación participativa de la vida*. Al él subordina el de *manifestación de la divinidad* que se convierte en programa narrativo subsidiario¹².

A: Primera hoja

B: Segunda hoja

I.

IV(a)

- 1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
2 καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
- 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.
- 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων
5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

- 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
καὶ ἐκήνωσεν ἐν ἡμῖν
καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας

II.

- 6 Ἐγένετο ἄνθρωπος
ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ
ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·
- 7 οὗτος ἦλθεν εἰς ματηρίαν,
ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός,
ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ
- 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς,
ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός,

V.

- 15 Ἰωάννης μαρτυροῦν περὶ αὐτοῦ
καὶ κέκραγεν λέγων,
Οὗτος ἦν ὃν εἶπον.
- Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος
ἔμπροσθέν μου γέγονεν
ὄτι πρῶτός μου ἦν

III.

- 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

¹² Para mayor claridad, se subrayan las partes asignadas a PII, que consideramos expansión redaccional del texto no subrayado (PI).

10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν.
καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν.
καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

IV(b)

12 οἱ σοὶ δὲ ἔλαβον αὐτόν
ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν
τέκνα θεοῦ γενέσθαι.
τοῖς πιστεύουσιν εἰς ὄνομα αὐτοῦ.

13 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων
οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός
οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ
ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη,
ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ
[ἐγένετο]

VI.

18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.
μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

c) Se puede observar cómo la secuencia 1,14, que en PI constituía el *punto de llegada* del movimiento de acercamiento del λόγος y cerraba la estructura con elementos inclusivos, al ser desplazada por la conclusión que le ha antepuesto PII (1,12-13), se convierte en el *punto de partida* del segundo desarrollo, y lo que antes eran elementos inclusivos adquieren ahora el sentido de elementos paralelos:

Tiempo primordial:

1,1 *Ἐν ἀρχῇ ἦν...*

Espacio divino:

...ἦν πρὸς τὸν θεόν,

Condición divina:

...θεὸς ἦν...

Tiempo histórico

1,14 ...σὰρξ ἐγένετο

Espacio humano:

...ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,

Condición humana:

...σὰρξ ἐγένετο...

Condición divina:

ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ
 ...μοιογενοῦς... παρὰ πατρός,
 πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

PII *vuelve a comenzar* donde PI había concluido. Por otra parte, PII ha introducido dos secuencias de *realización* en las que ahora confluye la dinámica de las dos partes de la nueva estructura, partes que son, por lo mismo, correlativas:

Donación por parte del λόγος:	Recepción por parte de los creyentes:
1,12 ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν	1,16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ
τέκνα θεοῦ γενέσθαι,	ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν

Hay que notar que, para hacer patente la correlación entre las dos secuencias, entre el «don» dado (1,12) y el «don» recibido (1,16), PII ya había procurado especificar (1,14d) que la gloria o plenitud del λόγος es como «la que un hijo único recibe de un padre». Por lo tanto, «la capacidad de llegar a ser hijos de Dios», que el creyente recibe del λόγος (1,12b), es una participación de la que él tenía en plenitud recibida del Padre (1,16).

d) Al efectuar este desplazamiento, PII desplaza también el sentido de todo el texto.

En efecto, en PI, cuya dinámica narrativa, como queda dicho, se basa en la polaridad: existencia del λόγος ante Dios / presencia y manifestación en medio de los hombres, la tensión narrativa, alimentada por los sucesivos rechazos (1,10.11), se «descarga» cuando el λόγος se establece, finalmente, en medio de los hombres y es contemplado por ellos (1,14). El punto «focalizado» es, pues, esta presencia y manifestación del λόγος, testimoniada solemnemente por la comunidad. La personalización del punto de observación («nosotros», 1,14) contribuye a resaltar más el concepto de cercanía que el texto quiere comunicar.

PII, por el contrario, basa su dinámica narrativa en esta otra polaridad: el λόγος poseedor de la vida / el λόγος comunicador de la vida, en contraposición, como queda dicho, a la figura de Juan. La tensión narrativa que genera esta polaridad se «descarga» cuando el λόγος logra, después de los repetidos intentos, comunicar el don. La comunicación (1,12-13.16) constituye el desenlace requerido por PII y el punto «focalizado» por él.

e) PII concluye añadiendo un colofón (1,18), que enlaza como cierre de inclusión con las dos secuencias iniciales (1,12 y 1,14) del díptico construido por él.

f) Las dos hojas del díptico tienen una estructura tripartita: la primera hoja (A) está constituida por tres secciones (1,1-5; 1,6-8; 1,9-13); la segunda hoja (B) no está constituida por tres secciones, sino por una sección (1,14.16-17) entre cuyas secuencias se intercala otra sección sobre el testimonio de Juan (1,15). La parte central de cada una la constituyen secciones dedicadas a Juan, lo que revela la importancia que para PII asume la contraposición de la Palabra con Juan.

g) Las dos hojas del díptico no exponen acontecimientos sucesivos. Se pasa formalmente del tiempo del relato al tiempo de la anámnesis; de la comunicación de un saber a la comunicación de un saber por experiencia. Como se ha visto, la tercera sección (1,9-13) de la primera parte (A) retoma, para explicarlo, el tema último de la primera sección (1,1-5). Paralelamente, la segunda parte (B) retoma el tema último de la primera (1,12-13), del que constituye la explicación.

Se nota una técnica de acercamiento comparable al «zoom» cinematográfico:

– 1,1-5: visión panorámica remota. Se habla del *λόγος* y su actividad.

– 1,9-13: de toda la información dada se «focaliza» su relación con el hombre (1,4: *ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*). La perspectiva es impersonal («él»/«ellos», tercera persona).

– 1,14.16-17: de la relación con el hombre se «focaliza» la relación con los que lo recibieron (1,12: *ἔσοι δὲ ἔλαβον αὐτον...*). Se personaliza la perspectiva («él»/«nosotros»): la voz, que el texto asume, cuenta «su experiencia».

La misma técnica se reconoce en las dos secciones dedicadas a Juan Bautista:

– 1,6-8: se habla de Juan Bautista.

– 1,15: habla Juan Bautista.

h) En la macroestructura del Prólogo, PII pone de manifiesto su preferencia por las construcciones ternarias, así como su tendencia a la reiteración explicativa, características ambas que aparecen así mismo en las microestructuras de las secuencias.

SOBRE EL EMPLEO DE ALGUNAS PREPOSICIONES EN EL DIALECTO CRETENSE. IV. *πορτί, ποτί, πρὸς*

ÁNGEL MARTÍNEZ-FERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna

SUMMARY

The author makes a detailed description of the syntax of the preposition πορτί, ποτί, πρὸς in the Cretan dialect, taking into account all the available epigraphic material.

1. Introducción

Como formas semánticamente equivalentes se usan en griego para esta preposición dos series de variantes, la de *πορτί* y la de *ποτί*, que remontan respectivamente al ide. **proti/preti* y **poti*, como prueba ai. *práti* y av. *paiti*¹. Estas formas básicas coexistentes en el protogriego se repartieron después entre los distintos dialectos mediante un fenómeno de regulación y de elección producido en los mismos². Las tablillas micénicas del II milenio atesti-

¹ Vid., por ejemplo, FRISK, *Gr. etym. Wb.* s.v. *ποτί, πός* y *πρὸς*; CHANTRAINE, *Dict. étym.* s.v. *ποτί* y *πρὸς*; y SCHWYZER, *Gr. Gramm.* II pp. 508 ss.

² Sobre el método que se debe seguir en la valoración de estos fenómenos de elección, vid., p.ej., A. LÓPEZ EIRE, «Problemática actual de la dialectología griega», en *Actas V Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1978, pp. 459 ss.

guan una de estas dos posibilidades: *posi*³, de *poti* por asibilación de *-ti* en *-si*. En cambio, la otra forma no ha sido documentada. No es posible conocer si su inexistencia en las tablillas se debe a la escasez del material de que se dispone, o a que el micénico había optado ya por una de las dos alternativas. Los dialectos del I milenio eligen entre una u otra forma⁴. De una parte, al tema **proti/preti* responde *ποτί*, utilizada en la lengua épica (al lado de *ποτί* y *πρός*)⁵ y probablemente en argivo⁶, restaurada en Alcman, y anotada como doria por los gramáticos (Apoll. Dysc.); cretense *ποπτι* (con metátesis); jónico-ático y lesbio *πρός* (con asibilación de *-ti* y apócope de *-i*, así, *ποπτι* > **ποσι* > *πρός*); panfilio *πεπτι* (de **πετι* con metátesis); eolio *πρῆς* (registrada por Jo. Gramm., *Comp.* 3.10). De otra parte, al tema **poti* responde *ποτί*, usual en el grupo dorio, noroccidental, en tesalio y beocio; *πός* (< **ποσι* < *ποτί*) y *πο-* (con pérdida de **-s-* intervocálica) documentadas en arcadio-chipriota; *ποί*, que aparece casi exclusivamente, delante de dentales, por lo que se explica a partir de *ποτί* por pérdida disimilatoria de *τ*⁷, empleada en focense, locrio beocio, corintio (y corcirese), argivo y cretense.

Las inscripciones cretenses atestiguan, por tanto, las formas *ποπτι*, *ποτί*, *ποί*, y, por influencia de la *koiné*, *πρός*⁸. Es preciso analizar ahora

³ En composición y en función adverbial; por ejemplo, en *po-si-ke-te-re* (PY An 610) y en la frase *o-u-ge a-ni-ja po-si* (KN sd 0402+). Para el material, véase «Glossary», en el *Documents*² de VENTRIS-CHADWICK; y CHADWICK-BAUMBACH, s.v. *poti*.

⁴ Véase en general, por ejemplo, GÜNTHER, *IF* 20 pp.24-31, y BUCK, pp.107 s. Para algunos dialectos, véanse además los estudios monográficos de J.J. MORALES ALVAREZ, *Gram. Inscr. délficas*, pp.194-201; M.P. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Argólico*, p. 230; J. MÉNDEZ DOSUNA, *Dial. dorios N.O.*, pp.238-242; L. MARTÍN VÁZQUEZ, *Inscr. rodias*, pp.413-414; C. DOBIAS-LALOU, *Recherches dial. Cyrène*, p.142.

⁵ Una interpretación plausible sobre el origen y la incorporación de cada una de estas formas en la tradición épica griega puede encontrarse en el estudio de R. Janko, «The use of *πρός*, *ποπτι* and *ποτί* in Homer», *Glotta* 57, 1979, pp.24-29.

⁶ En una inscripción que contiene un tratado entre las ciudades cretenses de Cnos y Tiliso bajo la mediación de Argos (I.C.I.XXX.N.1.A.3). Sobre este empleo, véase más adelante comentario en *Casos excluidos* de esta preposición. Vid. además M.P. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Argólico*, p.230.

⁷ Cf. por ejemplo, GÜNTHER, *IF* 20 pp.24 ss.; BECHTEL, *Griech. Dial.* II pp.35 s., 144, 274, 503 s. y 768; y M. LEJEUNE, *Phonétique historique du Mycénien et du grec ancien*, Paris 1972, pp.67-68. Distinta interpretación en STANDERWICK, *Language* 7, 1931, p.174.

⁸ Para una interpretación plausible sobre la situación del cretense en el empleo de estas formas, puede verse el reciente y sugestivo estudio de M. BILE-CL. BRIKHE, «Le dialecte crétois: unité ou diversité?», en Cl. Brixhe (ed.), *Sur le Crète antique. Histoire, écriture*

cómo se distribuyen cronológicamente en las distintas zonas del dialecto. Hasta el s. V a.C. se usa exclusivamente *πορτί*. En giros prepositivos esta forma aparece solamente en Gortina (de I.A.1 a I.A.8, y II.A.1). En composición se encuentra en Gortina, *ποριτέμεν* (véase II.A.1); y en Creta Occidental en una inscripción de Axo del s. VI-V a.C., *ποριπώνεν* (I.C.II.V.N.9.8). Esta coincidencia entre el cretense central y occidental puede fundamentar, por otra parte, la idea de la unidad del dialecto en su época más antigua. No es seguro el empleo de *ποι* en una inscripción fragmentada de Eleuterna del s.VI-V a.C., I.C.II.XII.N.11.3 *αἷ τις τῶινυ ποιικα--*, donde *ποιικα--* se puede entender como una forma del verbo *ποιικάν* (= *προσικάν*) o un giro prepositivo *ποι ιικα--*⁹, pero también como una palabra cretense equivalente a un *φοικα--*¹⁰.

En los textos del s.IV a.C. los testimonios de las diferentes formas son casi inexistentes. Ha sido restituida *προσ-* en una inscripción de Creta Occidental, [*τὰς προσόδοις*] (I.C.II.XXX.N.1.7, *Tit. Loc. Inc.*). La falta de ejemplos se debe a la escasez del material existente para esta época.

Las inscripciones de los siglos III y II a.C. presentan *πορτί*, con bastante frecuencia en Creta Central y en menor medida en Creta Occidental; *ποτί*, usual en las tres zonas del dialecto; *ποί*¹¹, que aparece aisladamente en Creta Occidental (II.B.1 y II.B.2, Cidonia); y *πρός*, que se extiende cada vez más en toda Creta por la influencia de la *koiné*.

En esta época la preposición *πορτί* ha sido atestiguada frecuentemente en Creta Central (I.A.9, de I.A.14 a I.A.17, III.1 y III.2, Gortina; I.A.25, Istrón; I.A.28, Rauco; I.A.37, de I.A.39 a I.A.43, Cnoso; I.A.27, de I.A.44 a I.A.49, I.A.51, y correctamente restituida en I.A.52, Lato; de I.A.61 a I.A.63, Prianso; I.A.66, Erono), 4 veces en Creta Occidental (I.B.2 y I.B.3, Axo; I.B.17 y III.10, de un lugar incierto), y en 3 ocasio-

res, langues, Nancy 1991, pp.121-125, donde, entre los lugares registrados, faltan algunos testimonios. Por lo que se refiere a la preposición, en la relación de ciudades en las que se señala que aparece *πορτί* (*art.cit.*, p.122, cp.5.1.3., a) se debe añadir la ciudad de Erono (véase el ejemplo I.A.66 de nuestro *corpus*), y entre los lugares en los que ha sido atestiguada *ποτί* (*art.cit.*, p.122, cp.5.1.3, b) falta Cnoso (véase el ejemplo I.A.36).

⁹ Vid. GUARDUCCI, *ad loc.*

¹⁰ Así, ha sido restituida como *ποιικα[στάι]* por A.J. BEATTIE, «Some Remarks on the Spensitheos Decree», *BICS* 21, 1974, pp.158-160 (para esta cita, p.159).

¹¹ En composición, en I.C.I.VIII.N.4.b.26, *πογραψάνοσθ*. Se trata de un tratado entre Cnoso y Tiliso bajo la mediación de Argos, escrito en dialecto argivo.

nes en inscripciones cretenses de procedencia incierta (I.D.3, III.13 y III.14). En composición sólo se han encontrado ejemplos en Creta Central: I.C.IV.N.181.19, Gortina, primera mitad s.II a.C., *τὴν χώραν τὴν πορτιάσθθαν* (= *προσοῦσαν*); *ibid.* N.186.B.11, s.II a.C., *πορτήθηθον*; I.C.I.XVI.N.4.A.41, Lato, 117/6 a.C., *πορτιγράψαι*; *ibid.* XVII. N.11.A.9, Lebena, s.II a.C., *πορτευθῶν*, y en H. van Effenterre, *REA* 44, 1942, pp. 31-51, para este pasaje p.35 línea 50, Lato, finales s.II a.C., *τὸν πορτίοντα σκόπελον*.

La forma *ποτί* aparece como preposición en Creta Central unas 15 veces (I.A.21, I.A.33 y III.4, Arcades; I.A.26, Istrón; I.A.29, Rauco; I.A.30, Tiliso; I.A.36, Cnoso; I.A.50, I.A.55, I.A.57, y probablemente en los casos restituidos I.A.56, I.A.58, Lato; I.A.59 y I.A.60, Mala; y III.7, Olunte); en Creta Occidental, en 11 ocasiones (I.B.1, I.B.8, I.B.9 y I.B.10, Alaria; I.B.4, Cidonia; I.B.5, Eleuterna; I.B.7, I.B.13 y I.B.16, Aptera; III.12, Axo; y III.11, de lugar incierto); en Creta Oriental, 3 veces (I.C.4, I.C.5 y I.C.6, Itano), y en inscripciones cretenses de procedencia incierta, 3 veces (I.D.1, III.15, y parcialmente restituida en I.D.2). En composición está documentada¹² en Creta Central, I.C.I.XVI.N.4.B.45, Lato, 116/5 a.C., *ποτ-αν-έγραψε*, y H. van Effenterre, *art. cit.* p.35 l.46, Lato, finales s.II a.C., *τῷ ποτίοντος σκοπέλω*; en Creta Occidental, I.C.II.III.N.2.24, Aptera, *post circ.* 170 a.C., *ποτάγοντες*; y en Creta Oriental, I.C.III.IV.N.4.17, Itano, mediados s.III a.C., *[τῷ]ν ποθόδιον*.

En cuanto al uso de *πρός* en época helenística, esta forma está ampliamente documentada en giros prepositivos en Creta Central (I.A.10, I.A.12, I.A.13, y probablemente los casos restituidos I.A.11, I.A.18, I.A.19, Gortina; I.A.20, I.A.34, III.3, y probablemente los restituidos I.A.31, I.A.32, I.A.35, Arcades; I.A.22, I.A.23, I.A.24 y I.A.38, Cnoso; I.A.53, I.A.54, II.A.2, III.5 y III.6, Lato; III.8, Olunte; y I.A.64, I.A.65, Erono), en Creta Occidental (I.B.6, Sibrita; I.B.11, Alaria; I.B.12, I.B.14 y I.B.15, Aptera; y probablemente III.9, Hirtacina), y en Creta Oriental (I.C.2, I.C.3, y probablemente el ejemplo restituido I.C.1, Hierapitna;

¹² *ποτ(ι)*- se utiliza además en algunas inscripciones de Creta que deben ser excluidas por no estar escritas en dialecto cretense. A saber, I.C.III.III.N.3.A, Hierapitna, principios s.II a.C., línea 6 *πόθοδον*, líneas 13 y 67 *ποθόδους*; y SEG, XXIII, N.547, Olunte, 200 a.C., a.7 *πόθοδον*, a.29 *ποθόδο[υ]ς*, b+c 57 *πρ[οσθόδους]*.

II.C.1, Itano). En composición¹³ *προσ-* se usa frecuentemente. Así, en Creta Central, I.C.IV.N.184, Gortina, primera mitad s.II a.C., línea 11 *προσόδω*; *ibid.*N.197, primera mitad s.II a.C., línea 23 *προστάξω[ντι]*; I.C.I.VIII.N.11, Cnoso, *post circ.* 170 a.C., línea 10 *προσῆκεν*; *ibid.*XVI.N.5, Lato, segunda mitad s.II a.C., línea 38 [τά] *πρόστιμα* y línea 96 *προσγράψαι*; *ibid.*XVII.N.2, Lebena, s.II a.C., b.5 *π[ροσοδίων -]* y b.8 *προσοδίων*; *ibid.*XVII.N.7, Lebena, s.II a.C., línea 10 *προσέ[τ]αξε*; *ibid.*XVII.N.9, Lebena, s.II a.C., líneas 2 y 7 *προσέταξε*; *ibid.*XVII.N.11, Lebena, s.II a.C., A.7 [*προσ*]ευχόμενοι y A.11 [*προσ*]έταξε; *ibid.*XVIII.N.9, Lito, 111-110 a.C., b.12-13 *τὰ πρόστιμα*, e *ibid.*XIX.N.3, Mala, finales s.II a.C., A.10 s. *τᾶς προσ [-]τίας | σωτηρίας*¹⁴. En Creta Occidental, I.C.II.I.N.2, Alaria, s.II a.C., B.25 *προσθεῖναι*; *ibid.*XII.N.21, Eleuterna, 201 a.C., línea 26 *προσαύξοντες*; e *ibid.*XXVI.N.1, Sibrita, 201 a.C., líneas 7-8 *προσιδεξάμενοι*. En Creta Oriental, I.C.III.II.N.1, *Dictaeum Fanum*, segunda mitad del s.II a.C., línea 6 [*πρ*]οσεπισκευῶσαι; *ibid.*III.N.4, Hierapitna, principios s.II a.C., línea 82 *πρόστιμα*; e *ibid.*VI.N.7, Preso, principios s.III a.C., B.17 *προστάξῃ*.

En fin, parece adecuado, tras la presentación de los datos, hacer algunas breves consideraciones generales sobre la situación del cretense en el empleo y distribución de estas formas en las inscripciones de época helenística, sobre lo cual pueden consultarse, por otra parte, las ilustraciones que figuran al final del presente trabajo y que pueden ayudar a captar más fácilmente situaciones que se presentan complejas por la cantidad y diversidad de los datos atestiguados. En este terreno es de destacar cómo en época helenística *πορτί*, *πορτι(-)*, se conserva con cierta vitalidad en Creta Central, donde se encuentran algunas ciudades en las que sólo se

¹³ Se excluyen algunos ejemplos por no ser dialectales. I.C.IV.N.179, Gortina, primera mitad s.II a.C., línea 18 *π[ρο]στά[ξω]ν*, leído como *π[ροσ]τά[ξω]ν* en *SEG*, XVI, 1959, N.534.18 (= G. Dunst, *Philologus* 1956 pp.305-311); *ibid.* N.372, s.II a.C., v.4 *π[ρο]σσεστι*; I.C.II.XII.N.20, Eleuterna s.III a.C., línea 15 *προσαγέτωσαν*, línea 23 *προσαγάγωσιν*; *ibid.*XXI.N.2, Poecilasion, s.II a.C., v.6 [*πρ*]οσφιλές; I.C.III.IV.N.9, Itano, 112-111 a.C., líneas 34-35 *προσκελιμένοι*, línea 130 *προσδέξαιτο*; *ibid.* N.10, Itano, 112 a.C., línea 11 *προσεγύρευσε* y línea 91 *προσῆλθοσαν*.

¹⁴ Se han ofrecido algunas restituciones posibles como *προσ[ηρ]τίας* (Halbherr, *Mus. It.* 3, 1890, pp.632 s.), *προσηκτίας* (Fabricius, *apud* Halbherr, *loc. cit.*), *προσ[αρ]τίας* (= *προσηκούσης*, Skias, *Περὶ τῆς κρητικῆς διαλέκτου*, p.27), y *προσ[ευ]κτίας* (Xanthudidis, *apud* Guarducci, *ibid.*).

registra *πορτί* (Prianso), o bien, *πορτί* junto con la nueva forma de la *koiné* *πρός* (Gortina, Erono). Sin embargo, en Creta Occidental queda reducida a una forma residual. La variante *ποτί*, *ποτ(ι)-*, que es un rasgo común a todo el grupo dorio, se emplea en esta época normalmente en las tres zonas dialectales de Creta, con excepción de algunos lugares de Creta Central que la evitan. Así, en Gortina, Prianso y Erono, y en Cnoso, donde sólo ha sido atestiguado un ejemplo de *ποτί* frente a los frecuentes casos de *πορτί* y *πρός*. Junto a estas formas se usa frecuentemente en todas partes *πρός* como elemento introducido por la *koiné*. Es significativo cómo en el gortinense, donde *πορτί* está muy arraigada, se ofrece una fuerte resistencia al empleo del dorio *ποτι(-)*, y en cambio, existe una gran permeabilidad a la penetración de *πρός*, *προσ-*. Por lo demás, es de notar que a partir del s. I a.C. la forma *πρός* se impone completamente sobre las demás en todas las partes de Creta¹⁵.

La preposición *πρός* y sus variantes¹⁶ expresan originariamente una idea de proximidad, la de estar «delante de» «en frente de» un objeto. Se

¹⁵ En giros prepositivos se encuentra en una inscripción de Arcades que data entre el s.II y I a.C. (III.3, y restituida en IA.31 y IA.32). Los compuestos atestiguados en el s.I a.C. pertenecen a inscripciones que no son dialectales. *I.C.I.XVII.N.18*, Lebena, líneas 7-8 *π[ροσ]καρτερεῖν*; *I.C.II.XI.N.3*, Dictina, línea 12 *προσκαρτερεῖ*; e *ibid.XXIII.N.22*, Polirrenia, v.6 *προσφιλέσ*. A partir del s.I d.C. aparece como preposición en *I.C.IV.N.285.13*, s.IV d.C.; *ibid.N.303.6*, s.II d.C.; *ibid.N.465.a-b*, s.VI d.C.; *I.C.II.VIII.N.2.5* y 8, Cisamo, s.V d.C.; fuera del *Corpus* de I.C., ha sido restituida en *SEG, XXVIII, 1978, N.742* (= W. Peek, *ArchClass* 29, 1977 [1979] pp.73-5, N.5), epigrama funerario de Gortina, del s.III d.C. (*I.C.IV.N.376*). En composición, en *I.C.IV.N.200*, s.I d.C., línea 10 *προσηκον*; *ibid.N.338*, época imperial, líneas 1, 3 y 13 *προσηγόρασα*; *ibid.N.465*, s.VI d.C., c-e *προσεπιβάλλων*, p-q [*πρ*]οσερομμένον; *I.C.I.XVIII.N.11*, Lito, s.II-III d.C., línea 10 *προσεισφέροντα*; *ibid.XVIII.N.13*, Lito, líneas 7-8, [*πρ*ο]σ[δ]ε[ι]ω; *ibid.XVIII.N.178*, Lito, época imperial, v.6 *προσοῖσα*; e *I.C.II.XVI.N.26*, Lapa, s.I d.C., A.7 s. *προσφθεγ-ι-* - . El compuesto *πρόσμορον* dado por Guarducci en *I.C.I.XVIII.N.177.5*, Lito, s.III d.C., se lee como giro prepositivo *πρός μόρον* en *SEG, XV, 1958, N.566* (= W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften*, p.472).

¹⁶ Para la sintaxis general de la preposición, véase el resumen de KÜHNER-GERTH, *Gr. Gramm.* II.1 pp.515-21, y de SCHWYZER, *Gr. Gramm.* II pp.508-17. Para la confrontación y valoración de los usos documentados en cretense, se han utilizado además para los documentos epigráficos, GÜNTHER, *IF* 20 pp.141-7, y THOMPSON, *Prep. gr. Dial.* pp.211-27; y para los papiros ptolemaicos, MAYSER, *Pap.* II.2 pp.492-509; y para los textos literarios, CHANTRAINE, *Gramm. Hom.* II pp.131-4, BOSSLER, *Praep. Pind.* pp.59-62, HELBING, *Präp. Hdt. und andern Hist.* pp.78-89, GOLISCH, *Praep. Th.* pp.3-11, LUTZ, *Präp. att. Rednern* pp.154-174, EUCKEN, *Praep. Arist.* pp.68-72, BLASS-DEBRUNNER, *Gr.*

usa con dativo (locativo), sobre todo en el sentido «cerca de, junto a, en» sin implicación de movimiento. Esta sintaxis está bien representada en todas las épocas del griego. Por ejemplo, en Homero, *Od.*5.401 *καὶ δὴ δοῦπον ἄκουσε ποτὶ σπιλάδεσσι θαλάσσης* «oyó el estrépito del mar junto a las rocas», etc. En inscripciones, en una ley sagrada de Andania del 92-1 a.C., *τοῦ γε[γε]νημένου ποτὶ τᾷ κρᾶναι ἀγάλματος* (SGDI.4689.84 s. = Schwyzer N.74) «la estatua que hay junto a la fuente», etc. También con indicación de movimiento significando «sobre, contra» con verbos como *βάλλειν*; así, en Homero, *Il.*1.245 *ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίη* «y sobre el suelo arrojó su cetro». Con este caso la preposición desarrolla el valor de adición «además de» a partir de su significación originaria «delante de» entendida como «adelante» «en adelante». Este empleo figura en Homero sólo en *Od.*10.68 s. *ἄσάν η' ἔταιροι τε κακοί, πρὸς τοῖσιν τε ὕπνος σχέτριος* «me han perdido mis malos compañeros y, además, el funesto sueño», pero en el griego posterior es frecuente tanto en los textos literarios como epigráficos. Por ejemplo, en una ley de Ceos de la segunda mitad del s.V a.C., *πρὸς δὲ ταύταις μὲ πλέον πλέντε γυναικῶν* (SGDI.5398.A.27 s.; Schwyzer N.766; Buck N.8), etc.

Construida con genitivo la preposición presenta dos valores fundamentales. Con genitivo entendido como partitivo se emplea con el significado «ante» «en presencia de» referido a personas, de donde pasa a significar en súplicas y juramentos «en nombre de» «por»; y con el significado «por el lado de», «mirando hacia» «hacia», aplicado generalmente a los puntos cardinales, para señalar la posición relativa de un objeto. Con genitivo entendido como ablativo marca el origen «del lado de» «de parte de» «desde», empleado con valor espacial, o en sentido figurado para indicar la descendencia, o el objeto personal del que parte una acción, y de aquí, el complemento agente con verbos pasivos.

Gramm.NT pp.124 s., y el detallado estudio de Z. GRUNDSTRÖM, *De usu praepositionis πρὸς apud Thucydidem*, Upsala 1873, que recoge en 58 páginas todo el material de Tucídides clasificado por usos.

Para una descripción de la sintaxis de *πρὸς* en la lengua homérica, basada en los principios de la lingüística funcional de A. MARTINET, véase además Fotis Kavoukópoulos, *Les expansions casuelles et prépositionnelles du prédicat. Essai de syntaxe homérique*, Tesis Doctoral inédita, Université Paris V - René Descartes. Sciences Humaines-Sorbonne, Paris 1988, pp. 867-870.

El uso del genitivo es frecuente en jonio, sobre todo en Heródoto, mientras pierde bastante terreno en la prosa ática reemplazado por *ἀπό*, *ἐκ*, *παρά* y *ὑπό*. Este progresivo decaimiento se acentúa en época helenística, donde esta construcción casi desaparece. Es muy rara en autores de la *koiné*, como Aristóteles, Polibio y el *NT*, y en los papiros ptolemaicos. En los documentos epigráficos está, asimismo, pobremente representada¹⁷. El testimonio del cretense, que no atestigua este régimen, coincide con el de la generalidad de los dialectos griegos.

Construida con acusativo la preposición expresa la aproximación o dirección hacia un objeto, la cual se puede entender en un sentido espacial como un movimiento real hacia un lugar, o en un sentido abstracto como una simple relación, conformidad, referencia, finalidad o comparación. Los usos locales están bien atestiguados en todas las épocas del griego tanto en los textos epigráficos como literarios. Con posterioridad a Homero se emplea en expresiones de la lengua jurídica para indicar la idea «ante una autoridad u organismo oficial». Los valores abstractos son conocidos en parte por Homero; por ejemplo, en *Od.* 16.151 *πρὸς μητέρα εἰπεῖν* «dirás a mi madre...», en *Il.* 6.235 *πρὸς Τυδείδην Διομήδεα τεύχε' ἀμειβε* «sus armas intercambió con Diomedes, el hijo de Tideo», etc. Pero en el griego posterior conocen un desarrollo considerable. Se crean así nuevas construcciones como las que indican conformidad, referencia, finalidad y comparación. La preposición *πρὸς* con acusativo se emplea también en expresiones temporales para señalar la aproximación a un momento determinado «a, hacia». Este sentido, que se encuentra en Homero en *Od.* 17.191 *ποτὶ ἔσπερα* «a la tarde», está escasamente representado en griego. En los documentos epigráficos es prácticamente inexistente.

¹⁷ Existen pocos ejemplos, casi todos en inscripciones anteriores a la época helenística. Así, en una ley de Olimpia de mediados del s.IV a.C. en la frase *φευγέτω πότ τῷ Διὶ τῷ λαμπρῷ* (SCHWYZER N.424.4-5; Buck N.65) que ha sido interpretada como «será desterrado lejos de Zeus Olímpico» (Cf. THOMPSON, *Prep. gr. Dial.* p.211, GÜNTHER, *IF* 20 p.147, SCHWYZER, *Gr. Gramm.* II p.514), y como «será acusado ante (en nombre de) Zeus Olímpico» (Cf. Buck, *ad loc.*); en una ley sagrada de Amorgo del s.V a.C. con el significado «por el lado de» «hacia», *πρὸς μηδένα κατεῖν[έν] τῶν Ἑραίων πρὸς τὸ καινὸ δίκτυον τῆς γαλινίας* (SGDI.5370.2-4; SCHWYZER N.755); en una ley de Quíos del s.V-IV a.C. con el valor «delante de» «en presencia de» «a los ojos de», *κατεῖπάτω . ἰ . ἀγ[νῶς] | πρὸς τὸ θεῶ, y ὀφειλέτω ἀγ[νῶς] | πρὸς τὸ θεῶ* (SGDI.5662.7-9 y 16-7 respectivamente; SCHWYZER N.693), etc.

2. *Clasificación*

En cretense están atestiguados los usos que se exponen a continuación:

- I. *πορτί, ποτί, πρὸς* + acusativo indicando dirección, con verbos que expresan movimiento o en contextos que implican movimiento, con el significado «a, hacia».

A. Referido a personas

s.III y II a.C. Creta Central:

I.A.10, I.A.11, I.A.13, I.A.15, I.A.24, I.A.28, I.A.31, I.A.37, I.A.38, I.A.47, I.A.49 y I.A.61.

s.III o II a.C. Creta Occidental:

I.B.7 (*Aptera*).

s.II a.C. Creta Occidental:

I.B.8, I.B.9 y I.B.15.

s.II a.C. Procedencia incierta:

I.D.1 y I.D.3.

B. Referido a un lugar

s.II a.C. Creta Central:

I.A.56 (*Lato*).

s.II a.C. Creta Oriental:

I.C.6 (*Itano*).

- II. *πορτί, ποτί, πρὸς* + acusativo con idea de dirección en sentido figurado.

A. Para expresar la relación parcial o recíproca entre personas significando «a» «con, entre» «contra».

1. Uso adverbial

480-460 a.C. Creta Central:

I.A.8 (*Gortina*).

s.III y II a.C. Creta Central:

I.A.14, I.A.18, I.A.19, I.A.21, I.A.22, I.A.23, I.A.26, I.A.29,
I.A.33, I.A.34, I.A.35, I.A.36, I.A.39, I.A.40, I.A.41, I.A.43,
I.A.44, I.A.45, I.A.46, I.A.48, I.A.50, I.A.51, I.A.57, I.A.58,
I.A.62, I.A.63, I.A.64 y I.A.66.

s.III y II a.C. Creta Occidental:

I.B.1, I.B.2, I.B.5, I.B.6, I.B.10, I.B.12, I.B.13 y I.B.16.

s.III a.C. Creta Oriental:

I.C.1, I.C.2 y I.C.5.

s.II o I a.C. Creta Central:

I.A.32 (Arcades).

s.II a.C. Procedencia incierta:

III.15 (?).

2. Uso adnominal

s.III y II a.C. Creta Central:

I.A.12, I.A.17, I.A.20, I.A.25, I.A.27, I.A.30, I.A.42, I.A.52,
I.A.55, I.A.59, I.A.60 y I.A.65.

s.III y II a.C. Creta Occidental:

I.B.3, I.B.4, I.B.11 y I.B.14.

s.II a.C. Procedencia incierta:

I.D.2.

3. Regido por un adjetivo

s.III a.C. Creta Oriental:

I.C.3 (Hierapitna).

- B. Aplicado a objetos o a sustantivos abstractos con verbos que indican la idea de «añadir a».

s.II a.C. Creta Central:

I.A.53 y I.A.54 (Lato).

- III. *πορτί, ποτί* con acusativo de persona, en expresiones de la lengua jurídica para designar los magistrados *ante* los cuales deben tramitarse determinados asuntos legales.

480-460 a.C. Creta Central:

I.A.4 (Ley de Gortina).

s.III a.C. Creta Central:

I.A.9 (Gortina).

s.III a.C. Creta Oriental:

I.C.4 (Itano).

- IV. *πορτί* + acusativo expresando conformidad «conforme a» «según».

Principios s.V a.C. Creta Central:

I.A.1 (Gortina)

480-460 a.C. Creta Central:

I.A.2, I.A.3, I.A.5, I.A.6 y I.A.7 (Ley de Gortina).

- V. En el giro *τὰ πρὸς* + acusativo para señalar idea de referencia «lo que concierne a ...»

s.II a.C. Creta Central:

I.A.16 (Gortina).

- VI. *πορτί* y el acusativo referido a una noción de cantidad en el giro *πορτί τὸ διπλόου*, empleado en la lengua legislativa para significar la cuantía de la multa a la que uno debe responder jurídicamente, «por la cantidad de».

s.II a. C. Creta Occidental:

I.B.17.

- VII. *πορτί, ποί, πρόσ* + dativo indicando proximidad, con el significado «junto a» «delante de» «en».

480-460 a.C. Creta Central:
II.A.1 (Gortina).

201 a.C. Creta Central:
II.A.2 (Lato).

s.III a.C. Creta Occidental:
II.B.1 y II.B.2 (Cidonia).

s.III a.C. Creta Oriental:
II.C.1 (Itano).

3. Casos excluidos

I.C. IV. N.179, Gortina, primera mitad s.II a.C., líneas 11-13 *καί | [ἄν χρείαν] ἔχῃσι πρὸς τοὺς συνισταμένους πολέμους | [ἢ συμμάχων ἢ οἴτου ἢ ὀπλ[ω] <ν> ἢ βελῶ[ν]* «y si tienen necesidad de aliados, de trigo, de armas defensivas u ofensivas, para las guerras emprendidas»; líneas 15-17, *τῶν δ' ἐπὶ τὴν βοήθειαν συλλεγόμενων οἱ μὲν ἐλθόντες¹⁸ πρὸς βασιλέα Εὐμέλιη καὶ τοὺς ἐκγόνουσ αὐτοῦ* «de las tropas reunidas para la expedición, unas marcharán junto al rey Eumenes y sus descendientes».

SEG, XXVIII, 1978, N.737 (= W. Peek, *ArchClass* 29, 1977 [1979], pp.66-70, N.2), restitución de I.C.IV. N.244, epigrama bastante mutilado de Gortina, aproximadamente del 170-164 a.C. Para vv. 10-11 Peek, *ibid.* propone [*σὰ δέ, θέαιν', ἀρετὰ δεινὸν ἔλυσε χόλον [Ἀντιόχου, πρὸς ἔριν Ῥωμ]αίων τῶν Πτολεμ[αίων]*], en lugar del texto de I.C. - - *ἀ]πέλυσε χόλοι - -]αίων τῶν Πτολεμ[αίων]*.

I.C. I. VII. N.4, Cnoso, mediados del s.V a.C. (= Schwyzer N. 83, Buck N.85), b.26 *τοὶ Τυλίοιοι ποὶ τὰν στάλαν ποιγραψάνσθῃ τάδε*

¹⁸ La lectura *ἐλθόντες* es de G. DUNST, *SEG*, XVI, 1959, N.534 (= *Philologus* 1956, pp.305-311), que rechaza la lectura *θελόντες*, ofrecida por los anteriores editores de la inscripción, por considerarla un error del lapicida.

«los tilisios añadirán a su estela lo siguiente». Otra sección del mismo tratado, *ibid.* XXX. N.1, Tiliso (= Schwyzer N.84), A.2-4 [δ]έρματα δὲ φ[ερέσθων οἱ Κυ]θηιοὶ πρὸτ' αἰ[τός . . .] «los cnosios se llevarán para ellos las pieles (de las víctimas del sacrificio)». Se trata de dos fragmentos distintos de un tratado concertado entre Cnoso y Tiliso bajo la mediación de Argos, escrito en ambos casos en el alfabeto y dialecto argivo¹⁹.

Ibid. XVIII. N.8, Lito, 249 a.C.; líneas 2-3, τὴν εὖνοιαν καὶ ἀρεσιν ἢ ἔχων διετέλε[ι] βασιλεύ[ς] Ἀντίοχος πρὸς τε Λυττίους καὶ τοὺς συμμάχους αὐτῶν «la buena disposición y apego que continuamente el rey Antíoco ha tenido con los litios y sus aliados»; líneas 5-7 ἀνανεώσασθαι πρὸς [βασιλ]έα Ἀντίοχον τὸν Ἀντίοχου υἱὸν καὶ τοὺς ἐσγόνους αὐτοῦ [τῆ] πρ[ο]υπάρχουσαν αὐτῶι τε καὶ τῶι πατρὶ φιλλαν καὶ συμμάχων «renovar con el rey Antíoco, hijo de Antíoco, y sus descendientes, la amistad y alianza que él y su padre tenían ya antes».

Ibid. XVI. N.24, Lato, s.II a.C. (= Levi, *Stud. It. Fil. Cl.* 2, pp.375 s., N.19; Blass, *SGDI*.5083); vv.5-6 καὶ λιπαρὸν πρὸς τέρμα βίου γηραιὸς ἰκέσθαι ἢ πάντας ἀπημάντους, Κυπρογένεια θεά «que todos lleguen, tras alcanzar la vejez, sin penas a un tranquilo final de vida, oh diosa nacida en Chipre».

¹⁹ La segunda de las frases objeto de estudio presenta algunos problemas epigráficos y de interpretación. El giro prepositivo fue restituido por el primer editor de la inscripción, J. CHATZIDAKIS (*Ἀρχ. Ἐφ.* 1914 pp.94 ss.), quien propuso πρὸτ' αἰ[τός]. Posteriormente, SCHWYZER (*Epigraphica potiora* N.84) y Guarducci escriben πρὸτ' αἰ[τός] y U. KAHRSTEDT («Zwei Urkunden zur Geschichte von Argos und Kreta in der Pentekontaetie», *Klio* 34, 1942, pp.72-91), πρὸτ' αἰ[τός]. En cambio, W. Vollgraff postula una interpretación distinta en el detallado estudio que hace de la inscripción (*Le décret d'Argos relatif à un pacte entre Knossos et Tyllisos*, Amsterdam 1948, pp.16-18). Así, Vollgraff entiende el texto como πρὸ Ταυ[ροφονίου(?)] «La víspera de las Taurofonias...», lo cual daría comienzo a una nueva cláusula. Se basa para ello, fundamentalmente, en dos razones. En primer lugar, que el verbo φέρεσθαι significando «llevarse a casa de uno» está atestigüado en construcciones como, por ejemplo, en Homero, *Od.* 1.316 s. δάρον ... δόμεναι οἴκονδε φέρεσθαι, pero nunca en la frase φέρεσθαι πρὸτ' αὐτόν. En segundo lugar, que la forma προτί, a pesar de haber sido anotada como doria por Apolonio Discolo, no ha sido documentada como tal epigráficamente, y que en Creta no se decía προτί sino ποτί y ποτί. Pero ninguna de estas razones parece, a nuestro juicio, concluyente, pues la sintaxis de φέρεσθαι προτ' αὐτόν es equiparable a φέρεσθαι οἴκονδε. Por otra parte, el uso de προτί(s) en argivo se corresponde con el testimonio de Alcman y con la glosa de Apolonio Discolo. Nótese además que el cretense ποτί presupone un *προτί en una época anterior del dialecto.

Ibid. XXII. N.5.5-6, Olunte, s.II a.C., [τὴν εἴηνοιαν τὴν ὑπάρχουσαν Ῥοδίους πρὸς τὴν πόλιν τὴν Ὀλουι[τί]ων «la buena disposición que los rodios tienen con la ciudad de los oluntios». Es un decreto de Olunte en favor de unos teoros rodios redactado en *koimé*.

Ducrey (P.), *BCH* 94, 1970, pp.637-659; N.1, Lato, finales s.III a.C., líneas 4-7 [ἦ μὴν ἐμμενοιῦμεν ἐν τῇ φιλίας [καὶ συμμαχίας] ἦν πεποι[τ]ήμεθα πρὸς βασι[λέα] Ἄτταλον καὶ τοῖς | ἐγγόνους αὐτοῦ «ciertamente, seremos fieles a la amistad y a la alianza que hemos establecido con el rey Atalo y sus descendientes»; N.2, Mala, finales s.III a.C., A.9-11 ἐὰν Μαλλαῖοι χρεῖαν ἔ[χ]ουτες συμμαχίας πένπωσι πρὸς βασιλέα Ἄτταλον «si el pueblo de Mala tiene necesidad de tropas aliadas y manda embajadores al rey Atalo»; A.20, ὅταν δὲ παραγέωνται πρὸς Μαλλαῖους «cuando se presenten al pueblo de Mala»; A.27-9, ὅταν δὲ | ἀπολύωσιν τοῦ συμμαχῶς πρὸς βασιλέα Α[τ]ταλον «cuando vuelvan a enviar al rey Atalo las tropas aliadas»; B.12-6, ἐνμένειν ἐν τῇ φιλίας καὶ τῇ συμμαχίας καὶ τ[ῶ]ς ὁμολογημένους πρὸς Μαλλαῖους . . . καὶ πρὸς αὐτοῖς καὶ τοῖς ἐγγόνους «permanecer fiel a la amistad, alianza y a los acuerdos aprobados con el pueblo de Mala, con ellos y con sus descendientes».

SEG, XXIII, 1968, N.547a (= A.K. Orlandos, «Νέον τεμάχιον τῆς συνθήκης Ὀλουιτίων καὶ Ῥοδίων», *Κρητικὰ Χρονικὰ* 15-16, 1961-2, pp.230-40)²⁰, inscripción de 41 líneas encontrada en 1960 en la basílica paleocristiana del istmo de Poros, es decir, en el centro mismo de la ciudad antigua de Olunte. Contiene la reproducción de un decreto de los rodios que hace referencia a un tratado entre ellos y los oluntios. Es de la misma fecha que el tratado concertado entre Rodas e Hierapitna (*I.C.* III. III. N.3.A), según parece demostrarlo la similitud de la escritura y de la redacción. Se datará, pues, sobre el 200 a.C. Por lo demás, el texto está redactado en ambos casos en dialecto rodio. Para los giros de la preposición *ποτί*, *ibid.* 11-2 ἀξιοῦντες τὸν δᾶμον ἰδίαι ποιήσασθαι ποτί τὰν πόλιν αὐτῶν | συμμαχίαν «pidiendo que el pueblo concertase particularmente con su ciudad una alianza»; *ibid.* 19 s. ὑπάρχ[ειν] | [τὰν] συμμαχίαν Ὀλουιτίους ποτί τὸν δᾶμον τὸν Ῥοδίων «(entonces) entrará en vigor la alianza entre los oluntios y el pueblo de los rodios»; *ibid.* 21 s. μὴ εἰ[ξέ]με[ιν] [δὲ] Ὀλουιτίους π[ο]τ' ἄλλον μηδένα συμμαχίαν ποιήσασ-

²⁰ Vid. además ROBERT, *Bull. tp.*, en *REG* 77, 1964, p.217 N.421.

θαι «y no podrán los oluntios concertar una alianza con ningún otro»; *ibid.* 24 s. μη ἐ[ξ]είμειν δὲ Ὀλουντίοις μηδὲ κατάρχειν πολέμου [πο]-
τὶ μεθένα «no podrán los oluntios emprender una guerra contra alguien».

I.C. II. XIX. N.7, Falasarna, finales s.IV a.C. (= Levi, *Stud. It. Fil. Cl.* 2 pp.393-6, N.38), v.8 μαινόμενοι δ<ρ>άντων πρὸς δώματα αὐτο<ῦ>
ἕκαστος «locos de miedo corran a sus mansiones cada uno».

Ibid. XII. N.20, Eleuterna, s.III a.C.; líneas 1-2 [Τοὺς Ἐλευθερναίους
ποιεῖν τὸν] πόλεμον πρὸς οὓς ἂν | [βασιλεὺς Ἀντίγονος πολεμῆ] «los
eleuterneos harán la guerra a aquellos contra los cuales luche el rey Anti-
gono»; líneas 2-4 συμ[μαχίαν τίθεσθαι ἐναντίαν πρ]ὸς Ἀντίγονον
καὶ Μακεδό[νας] «establecer una alianza contraria a Antigono y a los
macedonios»; líneas 6-7, ἐναντίαν συμμα[χίαν τίθεσθαι πρὸς αὐτοὺς]
«establecer una alianza contraria a ellos»; líneas 8-9 [ὅταν δὲ παραγέ-
νωνται πρὸς Ἐλευθερναί[οις πρεσβευταί] «cuando se presenten a los
eleuterneos los embajadores». En *SEG XXV*, 1971, N.1028 (= H.H. Sch-
mitt, *Staatsverträge*, pp.195-8, N.501) se ofrece una lectura distinta a la
de Guarducci para la línea 3, ἐναντίαν τῆι (?) πρ]ὸς; y para la línea 7,
ποιεῖσθαι τῆι (?) πρὸς αὐτοὺς]. Las dos interpretaciones son posibles
pues el adjetivo ἐναντίαν admite las dos construcciones.

Ibid. XVI. N.3.5-6, Lapa, 201 a.C., τὴν τε οἰκειότητα τὴν ὑπάρ-
χουσαν Λαππαίοις πρὸς ἰ αὐτοὺς «el parentesco que existe entre los la-
peos y ellos».

Ibid. XXIII. N.1, Polirrenia, finales s.III o principios s.II a.C.; líneas
7-9, [ἐπεὶ Πολυρρηνίω]ν οἱ κόσμοι καὶ ἡ πόλις ἐξαπέ[στειλαν] πρὸς
τὴν ἡμετέραν πόλιν «puesto que los cosmos y la ciudad de los polirre-
nios enviaron a nuestra ciudad ...», a lo que siguen unas líneas bastante
fragmentadas con la relación de los embajadores polirrenios. La inscrip-
ción, encontrada en la aldea de Paleocastro, donde antiguamente estaba
emplazada Polirrenia, contiene el comienzo de una carta escrita por los
tebanos a los polirrenios. Como era de esperar, al tratarse de un docu-
mento de época helenística referente a ciudades que pertenecen a grupos
dialectales distintos, está redactada en la lengua de la *koiné*.

I.C. III. N.3.A, Hierapitna, principios s.II a.C. (= *SGDI*.3749;
Sylloge N.581; Schwyzer N.288); líneas 8-9 ὑπάρχειν συμμαχίαν < Ἱε-
ραπιτυνίοις > ποτὶ τὸν δᾶμον τὸν Ῥοδίων «(entonces) entrará en vigor la
alianza entre los hierapitnios y el pueblo de los rodios»; líneas 35-36, εἰ

δέ κα συστᾶ πόλεμος Ροδίους ποτί τινα τῶν ἐν συμμαχίαι ἐόντων Ἱεραπυτνίους «si se entabla una guerra entre los rodios y alguno de los que están aliados con los hierapitnios»; líneas 51-54 εἶ κα . . . ἀγωνίζονται Ῥόδιοι . . . | ποτί τοῖς λαστάς ἢ τοῖς ὑποδεχομένους ἢ τοῖς συνεργούντας | αὐτοῖς «si los rodios luchan contra los piratas, o contra quienes los acogen o colaboran con ellos»; líneas 62-64, πάντα πράσσοντες | τὰ ποτ' ἀσφάλειαν καὶ σωτηρίαν τᾶς Ἱεραπυτνίων «haciendo todo lo relativo a la seguridad y la prosperidad de la ciudad de los hierapitnios»; líneas 73-74, εἶ δέ κα πόλεμον ἐξενέγκωντι Ἱεραπυτνιοῖ | [ποτί τινας] «si los hierapitnios llevan a cabo una guerra contra algunos ...»; línea 76, τὸν ἐνεστακότα Ἱεραπυτνίους πόλεμον ποτί Κνωσίου καὶ τοῖς συμμάχους «la guerra surgida entre los hierapitnios y los cnosios y sus aliados»; líneas 85-86, εἶ τί κα δοκῆ ἀμφοτέραις ταῖς πόλεσι διαπρεσβευσαμέναις ποθ' αὐτάς «si de alguna manera lo deciden ambas ciudades enviándose embajadores entre ellas»; línea 89, τᾷ συντάξει τᾷ γεγενημέναι τῷ δάμνι ποτί Ἱεραπυτνίους «el tratado establecido entre el pueblo (de los rodios) y los hierapitnios»; línea 93, ὃ δέ αἰρεθείς ἀφικόμενος ποτί Ἱεραπυτνίους «el (embajador) elegido llegando junto a los hierapitnios»; línea 101, αἰρέθη ἄγγελος νακ. ποτί Ἱεραπυτνίους νακ. Διογένης Ἀριστώνδα «fue elegido como embajador ... ante los hierapitnios ... Diógenes hijo de Aristondas».

Ibid. IV. N.9, Itano, 112-111 a.C. (= Kern, *Inschr. Magn.* 105; *Sylloge*³ N.685); línea 14, τ[ὴν] πρὸς ἀλλήλο[υ]ς διαφυλάσσειν εὖνοιαν «conservar el mutuo afecto»; línea 15, διάστασιν τὴν πρὸς ἀλλήλο[υ]ς] «la separación entre ellos»; líneas 18-19, τῆς δὲ συνκλήτου στοιχομ[ένης] τῆι παρ' ἑαυ[τῆ]ι | πρὸς πάντας ἀνθρώ[ω]πους ὑπαρχούση δικαιοσύνη «el Senado guiándose por el sentido de la justicia que existe en él para con todos los hombres»; líneas 23-24, τῶν . . . γεγενημένων ὑφ' ἑαυτοῦ πρὸς πάντας Κρηταίεις καλῶν καὶ ἐνδόξων «honores y privilegios aprobados por él para con todos los cretenses»; línea 36, τὴν πρὸς ἀλλήλο[υ]ς φιλονικίαν «su mutua rivalidad»; línea 58, ὃ τε πρὸς τοῖς πρότερον [παροροῦντας αὐτ]οῖς Δραγμίους γενηθείς «la (delimitación del territorio) establecida con los dragmios que antes limitaban con ellos»; líneas 71-72, πρ[ὸ]ς τούτοις ἀπεδείκνουν | Ἰτάνιοι «además de esto demostraron los itanios ...»; línea 100, πρὸς δὲ τούτοις «y además de esto ...»; líneas 102-103, [πρὸς δὲ τοῖς | προειρ]ημένους «y además de lo dicho

anteriormente ...»; líneas 111-112, [ἀποσταλείσαν] πρὸς ἑαυ[τ]οὺς πρότερον ὑπὸ Γορτυνίων ἐπιστολήν «la carta enviada antes a ellos por los gortinios».

Ibid. IV. N.10, Itano, 112 a.C. (= *SEG*, II, 1922, N.511); línea 20, --- - πρὸς τῇ συνκλήτῳ «... ante el Senado»; líneas 23-24, Γαίον Λαλίου ὑπάτου γράψαντος [πρὸς τὸν δῆμον τὸν Μαγνήτων] --- «habiendo escrito el cónsul C. Lelio al pueblo de los magnesios ...»; líneas 45-46, --- - σης διὰ τοῦ πρὸς αὐτ- --- ; líneas 51-52, τὴν εὖνοιαν πρὸς ἡμᾶς --- «su buena disposición con nosotros»; líneas 54-55, --- - τες πρὸς τὴν ὑπετέραν φιλίαν καὶ συμμαχίαν πρὸς ἡμᾶς --- «... a vuestra amistad y alianza con nosotros»; líneas 59-60, --- - σθαι πρὸς Λεΐκιον Καλοπόρμιον Ἰ στρατηγὸν ὕπατον --- «... al cónsul Lucio Calpurnio».

Ibid. IV. N.37, Itano, época helenística (= Levi, *Stud. It. Fil. Cl.* 2, pp.383-385, N.28; A. Wilhelm, *Gr. Epigramme aus Kreta* pp.21-43), vv.1-3 [Πό]ντου κυμαίνοντος ἐνοικήτηραι ἀθαμ[βεῖς] Ἰ Ν]ηρηδες . . . ἰ δεῦτε πρὸς ἡθέου νέον ἡρίον «Habitantes intrépidas del mar tempestuoso, Nereidas, ... ea, venid junto a la recién erigida tumba del joven muchacho fallecido».

4. *πορτί, ποτί, πρὸς con acusativo indicando dirección*

Este valor aparece en inscripciones de los s.III y II a.C. Referido a personas, se encuentra sobre todo en frases formularias de los documentos legislativos. Así, para expresar la idea «enviar un decreto y embajadores a...», en I.A.11 «habiéndonos enviado un decreto y embajadores», I.A.13 «se ha decidido enviar los decretos a los milesios y a los que se han trasladado a Mileto», I.A.31 «la ciudad de los hierapitnios nos envió embajadores», I.A.37 «Heródoto, hijo de Menódoto, y Meneclis, hijo de Dionisio, habiendo sido enviados como embajadores a las ciudades de Creta», I.A.47 y I.A.49 «los cnosios, latios y oluntios enviarán al epimeleta (de la isla) una embajada y las cartas», I.A.61 «Heródoto, hijo de Menódoto, y Meneclis, hijo de Dionisio, habiendo sido enviados como embajadores a nosotros», I.B.9 «(embajadores) los cuales ... enviásteis a nosotros», y I.B.15 «los cosmos enviarán a ellos (el decreto?²¹)»; para indicar el hecho

²¹ Debido al estilo demasiado conciso que caracteriza al documento, no se indica en el texto el complemento directo, que probablemente alude al decreto (τὸ ψάφισμα).

de «presentarse unos embajadores a ...» en el sintagma *παραγεγόμενοι πρεσβευταὶ πορτί (ποτί πρὸς)* + acusativo, I.A.10 «habiéndose presentado los embajadores (de los gortinios y sus aliados) al rey Demetrio hijo de Antígono», I.A.28 «habiéndose presentado a los raucios, como embajadores (del pueblo de los teyos), Apolódoto hijo de Asrianacte y Colotas hijo de Hecatónimo», I.B.7 «(los embajadores) que se presentan a él», y I.B.8 «habiéndose presentado a nosotros los embajadores, Fanio y Dorco»; y en la frase *πρεσβευσάντων . . . πορτί (πρὸς)* + acusativo, «enviar embajadores a ...», en I.A.15 «habiendo enviado embajadores los cnosios a los gortinios», I.A.24 «habiendo enviado a vosotros una embajada los gortinios», y con el texto fragmentado en I.D.1, I.D.3 «asimismo, se enviarán embajadores a ...». Con acusativo de persona se presenta además en otro giro en I.A.38 «y los cosmos le darán una copia de este decreto a Heródoto y Meneclis para que lo lleven a los teyos».

Referido a un lugar, en el giro *ἀ ὁδὸς ποτί μεσαμβρίαν* «el camino que mira hacia el Sur» (I.A.56 y I.C.6).

Las frases prepositivas significando «presentarse a» (*παραγεγόμενος πρὸς* + acusativo) y «enviar un decreto o embajadores a» (*ἀποστέλλειν, πέμπειν πρὸς* + acusativo) están ampliamente atestiguadas, fuera del cretense, en los documentos epigráficos de época helenística. Por ejemplo, en un título eolio de origen incierto que contiene un decreto honorífico en favor de un juez de Lámpsaco, del s.III a.C., *παραγεγόμενος πρὸς Λαμψακανοῖς* (SGDI.318.32; Schwyzer N.648); en un decreto eolio de la isla de Neso, de 319-317 a.C., *Θέρσιππος παραγεγόμενος ἰ πρὸς τοῖς βασιλῆας καὶ Ἀντίπατρον* (SGDI.304.12-13; Schwyzer N.634); en un decreto de Larisa de 214 a.C., *Φιλίπποι τοῖ βασιλείος ἐπιστολὰν ἀ[π]υστέλλαντος πὸτ τὸς ταγὸς καὶ τὰν πόλιν τὰν ὑπογεγραμμέναν* (SGDI.345.2-3; Schwyzer N.590); en una sentencia arbitral rodia de principios del s.II a.C., *ψάφισμ[α τ]ὸ ἀπο[στ]αλέν ποτί | [αὐτ]οὺς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν τύραινο[ν κ]αὶ τὰ ψάφισμα[τ]α τὰ | ἀποστ]αλέντα ποτ' αὐτοὺς, . . . οὐδ' ἀποστέλλαι ποτ' αὐτοὺς π[ρ]εσβείαν* (SGDI.3758.68-71 y 128, respectivamente; Schwyzer N.289), etc. También en los documentos oficiales ptolemaicos, Eleph.9, 4 (223 a.C.) *παραγεγόμενος πρὸς ἡμᾶς*, Petr.II 16,12 (s.III a.C.), *πρὸς σέ παραγεγέσθαι θέλει*, etc.

El uso de *πρὸς* con acusativo para indicar el punto cardinal es común en griego. Se encuentra ya en Homero. Así, en *Od.*13.240-241 *ἡμὲν*

ἄσοι ναίουσι πρὸς ἡῶ τ' ἠέλιόν τε | ἢδ' ἄσοι μετόπισθε ποτὶ ζόφον ἠερόντα «tanto los que habitan hacia el lado por donde apuntan el alba y el sol, como los que viven allá atrás hacia el poniente sombrío». En inscripciones, por ejemplo, en Fócide IG. 9,87,25 γέλιτων ποτ' ἀῶ.

5. πορτί, ποτί, πρὸς con acusativo en un sentido figurado de dirección

Se usa para indicar algún tipo de relación, ya sea parcial o recíproca, entre personas. El ejemplo más antiguo se presenta en Gortina en el 480-460 a.C., I.A.8 «Respecto a las disputas que en adelante la comunidad de los ritenios mantenga con los gortinios»²². Los casos restantes son de los siglos III y II a.C. Así, con sentido de hostilidad, en I.A.18 «las tropas enviadas lucharon junto con nosotros contra los enemigos», I.C.1 «aquellos contra los cuales luche Antígono», I.C.2 «... (harán) la guerra a aquellos contra los cuales ...», I.C.3 «... (establecer) una alianza contraria ... a ninguno ...»²³, I.A.44 «la disputa surgida entre ellos», I.A.45, I.A.46 y I.A.48 «las divergencias surgidas entre ambas ciudades», y en los giros adnominales I.A.12 «que reconciliándonos pongamos fin a la guerra mantenida con los cnosios», y I.A.60 «su mutua enemistad». Con verbos

²² Cabe destacar que el verbo ἀμφιπαίω ha sido atestiguado en griego solamente en esta inscripción de Gortina con el significado de «disputar, discutir» (= ático ἀμφισβητέω) y con otro valor en una inscripción de Epidauro del s.IV a.C. (IG.42.121.92). En cambio, la sintaxis mostrada por la preposición en este giro es normal en griego. Un giro similar se encuentra, por ejemplo, en una inscripción locria del s.V a.C., αἱ κ' ὁ φαστὸς πολὶ τὸν φαστὸν δικάζεται (SGDI.1479.B.14-5; Schwyzer N.363; Buck N.58) «si un ciudadano procede contra otro ciudadano». Asimismo, los ejemplos de ἀμφισβητεῖν πρὸς con acusativo son muy numerosos en ático, sobre todo en la lengua de los oradores.

Para el uso del verbo ἀμφιπαίω en griego, *vid.*, por ejemplo, LSJ y Supplement s.v.; y ADRADOS, *Diccionario Griego-Español*, II, Madrid 1986, s.v. Para su empleo en cretense, véase además M. BILE, *Le dialecte crétois ancien*, p.280.

²³ El uso del adjetivo ὑπεναντίος con la preposición πρὸς está bien atestiguado en griego. Por ejemplo, Arist. *Pol.*1328 b 41 ὁ πρὸς τι; IG.22.657.48, ὁ πρὸς δημοκρατίαν, etc. En lugar de la preposición se emplea frecuentemente el dativo solo. Así, en Hdt. 7.50, ὁ ὑπεναντία τούτοις λέξας, etc. En cretense, en I.C.III.III.N.1.A, Hierapitna, línea 10 - ὕπεναντίος τῆδε τῆ συμμάχαι- -, líneas 14 s. - ὕπεναντίον πράσσει τῷ πολ-; e *ibid.*III.N.7.16, Hierapitna, μηδὲν ἐξέστω τῷ νόμῳ τοῦτω ὑπεναντίον - -.

que significan «comunicar a», en I.C.5 «lo comunicaré a los magistrados»²⁴. Con verbos que expresan la idea de «entregar a», en I.A.50 «las cartas entregadas al epimeleta (de Delos)». Con verbos indicando «escribir», en I.A.43 «la ciudad escribirá a los atenienses y al pueblo de los tarseos». Para señalar relaciones de tipo jurídico o legislativo, en I.A.19 «nos someteremos recíprocamente a arbitraje», y I.A.22 «esto se acordó con las ciudades de Creta». Para significar el intercambio comercial entre ciudadanos de dos Estados aliados, I.A.51 «estarán autorizados para vender, comprar, prestar a interés, tomar prestado, y en general para hacer todo tipo de operaciones comerciales, en Olunte el latio con el oluntio, y en Lato el oluntio con el latio»; o entre ciudadanos de un mismo Estado, I.A.59 «todas las transacciones comerciales entre ellos», aquí en construcción adnominal.

Para referirse a las relaciones de amistad y parentesco existentes entre Estados, en la frase I.A.62 «se ha mantenido el parentesco y la amistad entre samios y cretenses». Asimismo, en la fórmula *τὰν φιλίαν* (y similares) *ὑπάρχουσιν* + dativo de persona en plural + *πρὸς* con acusativo, empleada en I.A.29 «el parentesco que existe entre los raucios y ellos», I.A.32 «(envió embajadores) para que renovaran la amistad que los hierapitnios tienen con el Consejo Común de los cretenses y en particular con la ciudad de los arcadios», I.A.33 «habiendo renovado ellos la amistad que existe entre ambas ciudades», I.B.1 «la amistad y el parentesco que existen entre ellos y nosotros», I.B.2 «el parentesco existente entre ellos y nosotros», I.B.10 «habiendo renovado ellos la amistad y la buena disposición que existen entre ambas ciudades», y sin dativo de persona en I.A.23 «conservaremos la amistad y la buena disposición que hay entre nosotros», y en I.B.5 «la amistad y el parentesco que hay con ellos».

Se indica una actitud favorable o disposición moral en las frases siguientes: a) en la locución *τὰν εὐνοίαν ἃν ἔχει πορτὶ τὰν πόλιν* y similares, documentada en I.A.34 «el afecto que vuestro pueblo tiene para los arcadios y los demás cretenses, y la piedad que tenéis para todos los dioses y especialmente para Dioniso, fundador de vuestra ciudad», I.A.35 «habiendo mostrado la buena disposición que tenéis para con

²⁴ Aquí la palabra *ἀρχοντας* se utiliza para referirse a los cosmos. El giro *ἐρεῖν τι πρὸς τινα* es frecuente en ático. Por ejemplo, en Pl. R.520 a (activo); 595 b, *Tht.*179 a (pasivo), etc.

todos los cretenses y el pueblo de los arcadios», I.A.39 y I.A.40 «el afecto que tiene a nuestra ciudad», I.A.63 «el apego y la buena disposición que los samios han tenido siempre para con el pueblo cretense», y I.A.66 «la disposición favorable que los eronios tienen para con ellos (los teyos)»; b) en la expresión formada por el participio *διακεείμενος* con un adverbio de modo + *πορτί* (*ποτί*, *πρός*) con acusativo, en I.A.21 «(se responderá a los embajadores) que nuestra ciudad se halla en una disposición amistosa y sincera con el pueblo de los teyos», I.A.26 «(se responderá a los teyos) que nuestra ciudad (anteriormente) se hallaba en una disposición amistosa y afectuosa con el pueblo de los teyos», I.A.41 «los que están bien dispuestos hacia ella», I.A.64 «se elogiará al pueblo de los teyos por hallarse piadosamente dispuesto para con los dioses», I.B.6 «hallándose en una disposición favorable para todo lo referente a los dioses», I.B.12 «(demostrando) que vuestra ciudad está piadosamente dispuesta para con todos los dioses, y especialmente para con Dioniso, que es el fundador de la ciudad», I.B.13 «(el pueblo de los aptereos ha resuelto responder a los teyos) que (anteriormente) hemos estado piadosamente dispuestos hacia todos nuestros dioses y especialmente hacia Dioniso», y I.B.16 «Policles de Paros hijo de Anficareas, favorablemente dispuesto para con toda Creta, y especialmente para con nuestra ciudad»; y c) en las construcciones adnominales *τάν/ταί πορτί* (*ποτί*, *πρός*) *τὸ θεῖον* (*τὸν θεόν*, *τῶς θεῶς*) *εὐσέβειαν/εὐσεβείαι* (I.A.20, I.A.25, I.A.27, I.A.30, I.B.3 y I.B.4) «la piedad hacia la divinidad (el dios, los dioses)», *ἢ τῶν Ἀπτεραίων εὐσέβεια πρὸς πάντας τοὺς θεούς* (I.B.14) «la piedad de los aptereos para con todos los dioses», *τὰν πορτ' αὐτὰν εὐνοίαν* (I.A.42) «el afecto hacia ella», *εὐνοίας τᾶς ποτὶ τὰν πόλιν τε καὶ ποτὶ τὸ Κρηταίων* (I.D.2) «el afecto hacia nuestra ciudad y la Confederación cretense», *τὰν πορτί Γορτυνίους φίλιαν καὶ συμμαχίαν* (I.A.17) «la amistad y alianza con los gortinios», *τὰν πρὸς Τηίους φίλιαν καὶ εὐνοίαν* (I.A.65) «la amistad y buena disposición hacia los teyos», y *διαφυλλάττει τὰν φίλιαν καὶ τὰν εὐνοίαν πρὸς τὰν πόλιν τὰν ἀμάν* (I.B.11) «conserva la amistad y el afecto para con nuestra ciudad».

Otro tipo de relaciones se encuentra en I.A.52 «límites de latios con oluntios», I.A.55 «(límites) del territorio (de los latios) con los oluntios», I.A.57 «como se había inscrito desde hace mucho tiempo entre latios y litios», referido a las fronteras entre ambas ciudades, I.A.58 «asimismo, las fronteras entre los territorios delimitados (de Lato) y los oluntios serán

las siguientes», I.A.14 «mantener la paz con los cnosios», I.A.36 «mantener la paz con ellos», y probablemente en la frase fragmentada III.15, que se podría interpretar como «(para que) exista (entre nosotros y) los milasenses un recuerdo (de este) ...», a lo que sigue en la inscripción la cláusula referente a la publicación del decreto, en la ciudad cretense y en Milasa respectivamente.

La preposición *πρός* seguida del acusativo se emplea también en un sentido figurado de dirección para referirse a cosas o a nociones abstractas. Se presenta en una inscripción de Lato del s.II a.C., en I.A.53 «(han resuelto los latios y oluntios, después de haber deliberado en común,) añadir esto a la amistad, alianza, e igualdad de derechos y deberes, y a todas las demás concesiones establecidas por ambas ciudades», y en I.A.54 «añadir lo ahora aprobado a las columnas» «existentes en ambas ciudades» (*ibid.*97 *παρ' αὐσαυτοῖς*).

Esta sintaxis de la preposición es usual en todas las épocas del griego. Algunas de las construcciones formularias documentadas en cretense aparecen también en inscripciones de época helenística de otros dialectos. Por ejemplo, en etolio en un decreto sobre la *asylia* de Teos, *δεδοχθαι τοῖς Αἰτωλοῖς ποτὶ τοῖς Τηλοῖς τὰν φιλίαν καὶ οἰκειότατα τὰν ὑπάρχουσαν ἰ διαφυλάσσειν* (SGDI.1411.6-7; Schwyzer N.387), y en otro sobre la concesión de privilegios a los ceyos, *ἔδοξεν τοῖς Αἰτωλοῖς ποτὶ τοῖς [Κε]λοῖς τὰν φιλίαν τὰν ὑπάρχουσαν διαφυλάσσειν* (SGDI.1410.1-2; Schwyzer N.386; finales s.III a.C.); en un decreto de los mitilenios en honor de los eritreos, *τὰς εὐνοίας ἃς ἔχοισι πρὸς τὸν δᾶμον* (SGDI.215; Schwyzer N.623; principios s.II a.C.); en Cirene, *τὰς ποτὶ τὸς θε[ὸς] χάριν εὐσεβείας* (SGDI.4854.6-7; Schwyzer N.236); en Tera, *τὰς ποτ' αὐτὸν εὐνοίας* (SGDI.4695.17; Schwyzer N.226; s.III-II a.C.), etc. Asimismo, en los documentos egipcios de época ptolemaica, Or. gr. 51,6 *πρὸς τὸν Διόνυσον καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς ὅσις διακείμενος* (239 a.C.), Or. gr. 737,8 *εὐσεβῶς διακείμενος πρὸς τὸ θεῖον* (s.II a.C.), *Τεβ.* 59,7 *ἦν ἔχετε πρὸς ἡμᾶς φιλίαν* (99 a.C.), etc. Algunos giros son bastante frecuentes en la lengua de los oradores áticos. Así, *διακεῖσθαι* con un adverbio seguido de *πρός* + acusativo; *φιλία*, *εὐνοία*, *εὐσέβεια*, *συμμαχία* *πρός* + acusativo, *ἔχθρα* *πρός* + ac., *γράφειν* *πρός* + ac.²⁵

²⁵ Véase, por ejemplo, LUTZ, *Präp. att. Rednern* pp.161 ss.

6. *πορτί, ποτί con acusativo de persona expresando la idea «ante un magistrado»*

En la Ley de Gortina, en una cláusula sobre las hijas herederas, I.A.4 «los herederos legales presentarán una denuncia ante el *cosmo*», «si alguien se casa con la heredera de una forma distinta a lo que está escrito» (*ibid.*VIII.53-54, *αὶ δὲ τις ὀπίοι τῶν πατρῷδ' ἄλλαι δ' [ἐγ]ρατται*); en un decreto gortinense del s.III a.C. sobre la substitución de la moneda de plata por otra de cobre, I.A.9 «presentarán la denuncia ante el tribunal de los jóvenes», referido a los pleitos surgidos por la aplicación del decreto; y en un documento de Itano del s.III a.C., I.C.4 «todos los ciudadanos se harán inscribir con el patronímico ante los *cosmeteres*».

Este uso de la preposición está atestiguado, fuera del cretense, en otros lugares. Aparece a menudo en la prosa ática; por ejemplo, en los oradores, Aeschin. 3.15 *εὐθύνας ἐγγράφειν πρὸς τὸν γραμματέα*, Lyc. 121 *ἀπάγειν πρὸς τοὺς θεσμοθέτας*, D. 21.47 *γράφεσθαι πρὸς τοὺς θεσμοθέτας*, etc.; en Tucídides, 1.41.1 *δικαιώματα τάδε πρὸς ἡμᾶς ἔχομεν*, 3.53.4 *νῦν δὲ πρὸς εἰδότας πάντα λελέξεται*, etc. En los documentos epigráficos de otros dialectos es bien conocido. Así, en una inscripción locria del s.V a.C., *τὰν δίκαν πρόδιφον ἠαρέσαι (= ἐλέσθαι) πὸ τοὺς δικαστῆρας* (SGDI.1478.32-33; Schwyzler N.362; Buck N.57); en Cos, *ἀπογραφέσθων ... τὸ ὄνομα πατριαστί ποτί τὸς ναποίας* (SGDI.3705.32; Schwyzler N.253); en Orcómeno, *τὸ ἄλωμα ἀπολογίτασση ποτί κατόπτας* (IG. 7.3172,140), etc.²⁶ En los documentos oficiales egipcios de época helenística, *Lille 29 I 32* (s.III a.C.) *ὅς ἂν ἐγκαλῆι, ἀπογραφέσθω πρὸς τοὺς νομοφύλακας*, SB 6275,7 (s.III a.C.) *ἀπογραφέσθωσαν πάντες πρὸς τὸν ἐπὶ τούτων τεταγμένον*, etc.

²⁶ Este empleo de *πρὸς*, referido a una divinidad significando «a la vista de», se encuentra en algunos títulos eleos del s.VI a.C., *Φέρην αὐτὸν ἰ πὸ τὸν Δία* (SGDI.1153.5-6; Schwyzler N.415; Buck 63) «él será declarado culpable a los ojos de Zeus», *ὅτι δοκέοι καλιτέρως ἔχειν πὸ τὸν θεόν* (SGDI.1156.3; Schwyzler N.412) «lo que parezca deseable a los ojos del dios», *ὁμόσαντες πὸ(τ) τὸν θεόν Ὀλύμπιου* (SGDI.1151.12; Schwyzler N.418).

7. πορτί con acusativo significando conformidad

Este valor se presenta en los giros de la Ley de Gortina πορτί τὰ ἀποπῶνιόμενα y πορτί τὰ μῶλιόμενα que aluden a tipos diferentes de procedimiento judicial según el papel del juez.²⁷ Cuando hay pruebas testimoniales, se emplea δικαδέτῳ πορτί τὰ ἀποπῶνιόμενα «(el juez) juzgará de acuerdo con las declaraciones de los testigos», documentada en una cláusula referente a la transmisión pasiva de obligaciones (I.A.5), y en otra sobre la constatación de una deuda (I.A.6). Cuando no hay testigos, se usa τὸν δικαστᾶν ὁμνύντα κρῖναι/κρίνειν πορτί τὰ μῶλιόμενα «el juez juzgará bajo juramento de acuerdo con lo debatido en el proceso»²⁸. Así, en un caso de partición de herencia (I.A.2), en otro relativo a los rescates (I.A.3), y en una disposición adicional que establece precisamente la distinción entre ambos tipos de procedimiento²⁹ (I.A.7).

El giro πορτί τὰ μῶλιόμενα se encuentra además, con el verbo de la frase mutilado, en una ley gortinense de principios del s.V a.C. que regula la delimitación de herencias, I.A.1 «(juzgará?) en el plazo de quince días dónde limita una y otra tierra, de acuerdo con lo debatido en el proceso». La parte perdida, en la que estaba el verbo, fue restituida por Comparetti³⁰ como [δικαδέτῳ], lo cual encaja con el espacio de la laguna y se corresponde con el sentido del pasaje. Restitución que ha sido adoptada más tarde por otros editores de la inscripción³¹. Pero el empleo del verbo δικάδδεν con el sintagma πορτί τὰ μῶλιόμενα chocaría con los testimonios de la Ley de Gortina. Téngase en cuenta además que la distinción entre δικάδδεν y ὁμνύντα κρίνειν se mantiene, aparte del Código de Gor-

²⁷ Vid., por ejemplo, DARESTE, *Insc. jur. gr.* I pp.432-436; R.F. WILLETTS, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955 (reimpr. Westport, Connecticut, 1980), pp.210-213.

²⁸ Para este giro de la preposición, *vid.*, p. ej., M. BILE, *Le dialecte crétois ancien*, p.299.

²⁹ El texto completo de la disposición dice así: τὸν δικαστᾶν, ὅτι μὲν κατὰ ἰμαίτηραν ἔγραπται δικάδδεν ἢ ἀπόμοτον, δικάδδεν δὲ ἔγραπται, τὸν δ' ἄλλῶν ὁμνύντα κρίνειν πορτί τὰ μῶλιόμενα (*Leg. Gort.* XI.26-31), «el juez, en todos los casos en los que esté escrito que debe juzgar según la declaración de los testigos o según el juramento de negación de la parte, juzgará como está escrito, pero en los demás casos resolverá prestando juramento de acuerdo con los hechos de la causa».

³⁰ *Mon. Ant.* 3, 1893, N.153, pp.287-290.

³¹ Dareste, *Insc. jur. gr.* I, p.399, XIX.B.II, y Kohler-Ziebarth, p.32, N.2.

tina, en otros documentos gortinenses. Por ejemplo, en una ley de principios del s.V a.C., τὸν δικταστὰν ὀμνύοντα κρίνειν, αἱ μὲ ἀποπῶνλοι μαίτυρος (I.C.IV. N.41.V.8-11); en un decreto del s.III a.C., τὰς δὲ νεότατας ὀμιλῦντες κρινόντων οἱ ἑπτὰ κατ' ἀγορᾶν (*ibid.*N.162.8-9).

Esta sintaxis de la preposición está bien representada en griego. En los textos literarios se emplea ya en Heródoto, y más tarde en la prosa ática³². En los textos epigráficos, fuera del cretense, hay algunos ejemplos. Así, en etolio, μηθῆνα ἀγειν Αἰτωλῶν . . . τοὺς Κείους μηθαμόθεν ὀρμώμενον . . . μήτε ποτ' Ἀμφικτυονικὸν μήτε ποτ' ἄλλο ἔγκλημα μηθέν (SGDI.1410.2-4; Schwyzer N.386), etc. En los papiros ptolemaicos se presenta en giros de la lengua legislativa, como la fórmula πρὸς βασιλικᾷ³³ «según las disposiciones reales».

8. πρὸς con acusativo señalando idea de referencia

Este sentido de πρὸς con acusativo está documentado en un giro adnominal con el artículo neutro. Aparece en un tratado gortinense del s.II a.C. en la frase I.A.16 «que administren sus propios asuntos con libertad, y con independencia legislativa y jurídica».

Este empleo de πρὸς con el artículo neutro es usual en griego. En los documentos epigráficos de otros dialectos está bien atestiguado. Por ejemplo, en Tera en el Testamento de Epicteta, sobre el 200 a.C., τὰ λοιπὰ τὰ ποτὶ τὰν θυσίαν πάντα (SGDI.4706.188-9; Schwyzer N.227); en Calimna, s.IV a.C., τὰ ποτ' αὐτοῖς πολιτεύεσθαι (SGDI.3585.9), etc.

9. πορτί con acusativo en el giro ὑπόδικος πορτί τὸ διπλόου

En una inscripción de Creta Occidental de origen incierto, que data del s.II a.C., I.B.17 «los que cometan el agravio quedarán obligados a pagar el doble». Fuera del cretense, en mesenio en una ley sagrada sobre

³² Por ejemplo, en Tucídides, 6.34.7 τῶν δ' ἀνθρώπων πρὸς τὰ λεγόμενα καὶ αἱ γνώμαι ἴστανται «pues las opiniones de los hombres se forman de acuerdo con los rumores».

³³ *Hib.*93,10 (sobre el 250 a.C.); *ibid.*94.15 (258 a.C.); *ibid.*95.14 (256 a.C.); *ibid.*124 (sobre 250 a.C.); *ibid.*126 (sobre 250 a.C.); *PSIV* 321,16 (274-73 a.C.), etc.

los misterios de Andania, del 92-91 a.C., *ὑπόδικος ἔστω ποτὶ διπλοῦν* (SGDI.4689.78; Schwyzer N.74). Construcciones similares se presentan en laconio en una inscripción de *Gytheion* de principios del s.I a.C., *ὑπόδικοι . . . ποτὶ δραχμᾶς δι[ακοσίας]* (SGDI.4566.52); en focense en una acta de manumisión de Titorra, *ἀγώγιμος ἔστω ποτὶ τὸ γεγραμμένον ἐπιτίμιον* (SGDI.1555.b.16; Schwyzer N.358), etc.

Se trata de giros propios de la lengua jurídica en los cuales la preposición *πρὸς* se usa referida a una suma de dinero para indicar la cuantía de una multa a la que debe responder el acusado. Se corresponden con otros de significación general en los que se indica el valor o el precio de una cosa. Este empleo es bastante frecuente en griego. En los textos literarios, por ejemplo en Teofrasto, *HP* 9.6.4, *πωλεῖσθαι δις πρὸς ἀργύριον*, en Aristóteles, *Ath.* 51.3 *ὅπως πρὸς τὰς τιμὰς τῶν κριθῶν τὰ ἄλφιστα πωλήσουσι*, etc. En los papiros ptolemaicos, *PSI* IV 443,9 (s.III a.C.) *ἡ μήτηρ ἔθηκεν (depositó) ἱμάτιον ἐνέχυρον πρὸς (como prenda por) δραχμᾶς ρ*, *PSI* IV 356,8 (254 a.C.) *οὔθεις πωλεῖ πρὸς σῖτον, ἀλλὰ πρὸς ἀργύριον*, etc. En inscripciones, en Tera en el Testamento de Epic-teta, ca. 200 a.C., *ἔστω ἄ καρπεῖα ἰ. . . τοῦ κοινοῦ τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν ποτὶ τὰς διακοσίας δραχμᾶς* (SGDI.4706.72-75; Schwyzer N.227); etc.

10. πορτί, ποί, πρὸς con dativo (locativo) indicando proximidad

Dependiendo de un verbo compuesto con *πορτ(ι)-* en una ley de Gortina de 480-460 a.C., en la frase fragmentada II.A.1 «... que no estén junto a la casa»³⁴. Una construcción análoga, en Tegea *εἰ πὸς τῶ οἰκίᾳ*

³⁴ Sobre el sentido de este pasaje, de difícil restitución, se han ofrecido distintas interpretaciones. Guarducci entiende que la inscripción contiene dos fragmentos de ley diferentes. En las líneas 1-6, uno referente al derecho de las aguas de lluvia; y en las líneas 7-10, otro sobre limpieza urbana, πορτί στέγαι μὲ πορτὶ τέμην αἰ μὲ δέκα πο [.] μέτε] ἱπὸνα μέτε κοἰ πρὶνα μέτε β [-]. Según esta idea, considera que la frase II.A.1 alude a la prohibición de arrojar y amontonar basuras junto a las casas (*ibid.*, p.172 ad A 7 ss.). En cambio, para G. Manganaro, «Epigrafi e istituzioni di Creta», *Antichità Cretesi. Studi in onore di Doro Levi*, Vol.II,1978,pp.53-54, se trata en ambos casos de regulaciones urbanas concernientes a la casa en la ciudad, y, de acuerdo con ello, para las líneas 7-8 propone [λάκκων δὲ πορτί στέγαι μὲ πορτέμεν αἰ μὲ δέκα πο]δῶν «(Una cisterna) no estará junto a una casa, si no es a diez pies».

μή πρόεστι κᾶπος (*Sylloge*³ 306.12; s.IV a.C.). Los ejemplos restantes se encuentran en inscripciones del s.III a.C. En II.A.2 «(Tratado) de los latios de Camara». Con este epíteto se conocía la parte del Estado de Lato que estaba situada junto al mar, frente a la ciudad del interior. Este empleo de *πρός* con dativo aplicado a nombres geográficos para diferenciar un lugar de otro que tiene el mismo nombre, es bien conocido en inscripciones de otros dialectos. Por ejemplo, *SGDI.2677.15* (Delfos), *Δικαίταρχον . . . Λαοδικέα τῶν ποτὶ θαλάσσαι;* IG. 7,518.5 (Tanagra), *Ἀντιοχεΐας τῶν πὸδ Δάφνη;* Kern, *Inscr. Magn.* N.40.11 (de Argos), *Μαγνήτων τῶν πρὸς τῶι Μαιάνδρωι*, etc. En II.B.1 «al bienhechor Escirtias veinte y dos pletros de viñedos en Minoa junto al extremo del estrecho»; en II.B.2 «A Arcágoras de Delfos ... seis pletros de terreno sin cultivar junto al campo de Cómico» (*scil. γᾶι ο χῶραι*); y en II.C.1 «el parque público que está delante de la puerta de la ciudad».

11. Casos probables

En una inscripción bastante mutilada de Gortina del s.III a.C., probablemente un decreto sobre moneda, de la que apenas se conservan unas pocas palabras, para el pasaje *αὶ δ' ἄ νεότας μῆ* - *-|μένα αὐτοῖς* (*I.C. IV. N.163.6-7*) se ha restituido recientemente *αὶ δ' ἄ νεότας μῆ* [*κρήνη πορτὶ τὰ μολιό|μενα αὐτοῖς* (G. Manganaro, *Scritti Zambelli* 1978 pp.229-230, en *SEG*, XXVIII, 1978, N.732).

En otra inscripción de Gortina, de la primera mitad del s.II a.C., *I.C. IV. N.177*, para las líneas 4-5 - - *Κρηταιέ|ας ἅπαντας ἔπεμψαν* - -| - - *Γορτ|υλῖος καὶ [Κν](ω)σίλος* - - se ha intentado la restitución [*πορτὶ Κρηταιέ|ας ἅπαντας ἔπεμψαν πρειγευτάς καὶ μάλιστα πορτὶ Γορτ|υλῖος*]³⁵, y para la línea 7 - - *Γο|ρτυνίων καὶ πορτα* - - se ha propuesto *το πορτ' αὐ|τὸς* y *πορτ' ἀ|μέ*]³⁶.

En una curación perteneciente al templo de Asclepio en Lebena del s.II a.C., *I.C. I. XVII. N.8*, en el pasaje *Θέων Ἀνθῶτα Λεβηναῖος α| - - - - -|ων ἐν Ἐπιδαύρῳ ἐθεραπε|υ - - - - τὸν* | *θεῶν ἔχων ναῦν ἰδίαν*

³⁵ Waddington, *apud* GUARDUCCI, *ad loc.*

³⁶ Respectivamente WADDINGTON y BAUNACK, *apud* GUARDUCCI, *ad loc.*

(*ibid.*5-7) «Teón el lebeneo ... en Epidauro curó ... (acudió al) dios con su propia nave», se ha restituido³⁷ la preposición *πρός* delante de *τὸν* *θεόν*, pero también es posible *παρά*. Así, en otra curación de Lebena de la misma época, *ibid.*N.11.A.4-7, *Κλάδον* | [- - - - *Γορτ*] *ύμιον στομαχικὸν πόνον* | [*ἔχοντα ἐλθ*] *όντα πεδὰ θιάσω παρ τὸν* | [*θεόν*].

En un tratado de Axo que data de finales del s.III o principios del s.II a.C., *I.C.* II. V. N.20.B.10, - - - - *πέ*] *μψαντας προ* - - - -, probablemente se trata de un giro de la preposición con acusativo.

En un tratado de la segunda mitad del s.III a.C., *I.C.* III. III. N.1.A, en líneas 18-9 [*κατὰ δὲ τὰ αὐτὰ μηδὲ Ἀντίγονον μηδὲ τὸς ἐγγόνος αὐτοῦ μηδὲ* | *συντίθ*] *εσθαι* ----- | *Ἰεραπιτύιος*, Guarducci propone con reservas *συντίθ*] *εσθαι ἐναντίαν συμμαχίαν πρὸς Ἰεραπιτύιος*.

Finalmente, en una inscripción cretense de procedencia incierta, encontrada en Magnesia del Meandro, aproximadamente del 200 a.C. (*SGDI.*5156), en la líneas 12-4 *δεδόχθαι* - - - - - | *τὸν δᾶμον τὸν Μαγ*] *νήτων*] se ha intentado suplir *δεδόχθαι* [*γράψαι* - *πρὸς*]³⁸, donde también se ha propuesto *δεδόχθαι* [- - - - *ἐπαινέσαι μὲν*]³⁹, y para las líneas 23-4 . . *δὲ μη* - - - - | *πατρίδα στρατε*] *υσα* - - - - se ha pensado en [*εἰ*] *δὲ μὴ* [*τοῖς πορτὶ τὰν ἰδίων* (?)] *πατρίδα στρατε*] *υσαμένους*]⁴⁰.

³⁷ Guarducci, *ibid.*

³⁸ Kern, *Inscr. Magn.* p.59, N.10.

³⁹ Blass, *ibid.*

⁴⁰ Kern, *loc.cit.*

MATERIAL

I. πορτί, ποτί, πρός + acusativo

A. Creta Central

a) Gortina

1. [.....]ῶ ἐν ταῖς πεντεκαίδεκα' ἀμέραις αἰ ἀκριῶι ἀτέρα
γὰ πορτί τὰ μδλιόμενα
(I.C. IV. N.42.B.1-3) Principios s.V a.C.
2. [τὸ]ν δ[ικαστ]ὰν ὁμνύντα κρίναι πορτί τὰ μδλιόμενα
(Leg.Gort. V.42-44) 480-460 a.C.
3. τὸν δικαστὰν ὁμνύντα κρίνειν πορτί τὰ | μδλιόμενα
(Leg.Gort. VI.53-55) 480-460 a.C.
4. πείθειν [πορ]τί κόσμον | τὸν ἐπιβά[λλονταν]⁴¹
(Leg.Gort. VIII.55-IX.1) 480-460 a.C.
5. ὁ δὲ δικαστὰς δικαδδέτῳ πορτί τὰ ἀποπδιδόμενα
(Leg.Gort. IX.29-31) 480-460 a.C.

⁴¹ [πορ]τί κόσμον, suplido con acierto por C.D. BUCK, en *Introduction to the study of the greek dialects*, Boston 1910 (= *Greek Dialects*⁴ N.117), y aprobado después por Guarducci, *ibid.* y WILLETTS, *Law Code of Gortyn* pp.46 y 73. Esta restitución, que se adapta al espacio de la laguna y se corresponde con el sentido del pasaje, se basa fundamentalmente en una frase similar empleada en un decreto del s.III a.C. (I.A.9). Con anterioridad a la propuesta de Buck, se habían producido ya algunos tanteos por restaurar la línea. Comparetti pensó en un principio en λέ[θ]ω εἴναν[τι] κόσμω (Mus. It. 1, 1885, pp.233 ss.); y más tarde, la interpretó como (πέθειν) [ἀν]τί κόσμ[ω]ν (Mon.Ant. 3, 1893, pp.87 ss., N.151), lo cual fue seguido por la mayor parte de los editores posteriores de la inscripción (Blass, Kohler-Ziebarth, Schwyzer, etc.). La alternativa [ἀν]τί κόσμ[ων] es ciertamente equiparable a la fórmula de la lengua legislativa gortinense ἀντί μαιτύρων, pero su sentido es menos satisfactorio.

6. δικαδδέτῳ πορτί τὰ ἀποπό[μ]ιόμενα
(*Leg. Gort. IX.50-51*) 480-460 a.C.
7. τὸν δικαστάν³⁴ⁿ ὁμύντλα κρίνειν πορτί τὰ μδλιόμενλα
(*Leg. Gort. XI.26-31*) 480-460 a.C.
8. ὅτι δέ [κα αὖ]τ[ι]ς ἀνπιπαίσουντι τὸ κοινόν οἱ Ῥιττένιοι πορτί
τόνυς Γορτυνίου[ς]
(*I.C. IV. N.80.12-3*) 480-460 a.C.
9. πεύθεν δέ | πορτί τὰν νεότα
(*ibid. N.162.7-8*) Segunda mitad s.III a.C.
10. πα[ρα]γε[υ]ομένωνι|[πρεσβευ]τῶν . |. [π]ρὸς τὸν βασιλέα Δημή-
τριον[ν'Αντιγόνου]
(*ibid. N.167.4-7*) s.III a.C.
11. [πρὸς ἡμᾶς ἀποσ]||τείλαντες ψάφισμα καὶ [πρεσβευτᾶς]⁴²
(*ibid. N.176.6-7*) *Post* 196-5 a.C.
12. διαλυσαμένους [τὸν πόλεμον τὸν] | πρὸς Κνωσίους ἄραι⁴³
(*ibid. N.176.8-9*) *Post* 196-5 a.C.
13. δεδόχθαι τὰ ψαφίσ]ματα ἀποστείλαι πρὸς τε Μιλ[ησίους
καὶ πρὸς]||το]ῖς μετελθόντας εἰς Μίλητ[ου]⁴⁴
(*ibid. N.176.39-41*) *Post* 196-5 a.C.

⁴² Los primeros editores de la inscripción, Kern, *Inscr. Magn.* N.65a, y algo más tarde Blass, *SGDI.5153*, señalaron la laguna que hay antes del verbo sin intentar ninguna restitución, [--- ἀπο]στείλαντες. Posteriormente, Deiters en un detallado estudio sobre el documento, *RhM* 59,1904, pp.565 ss., restituyó la parte perdida como [πρὸς ἡμᾶς ἀπο]στείλαντες, lo cual ha sido aceptado recientemente por Guarducci, *ibid.* El giro así restituido se corresponde con el argumento y con la sintaxis de la preposición documentada en cretense. *Vid.*, por ejemplo, algunas frases similares en I.A.37, I.A.47, I.A.61 y I.B.9.

⁴³ La lectura es de Deiters, *loc.cit.*, adoptada por Guarducci, *ibid.* Con anterioridad a Deiters, Blass *SGDI.5153.8* había propuesto [τὸν πόλεμον τὸν ---].

⁴⁴ Deiters, *loc.cit.*, y Guarducci, *ibid.* Anteriormente, Kern, *Inscr. Magn.* N.65a, *Μιλ[ησίους καὶ Γορτυνίων] το]ῖς*, recogido en la edición de Blass, *SGDI.5153*.

14. ἄγεν ἱρήναν πορτί Κν[ωσίον]ς
(*ibid.* N.181.9) Primera mitad s.II a.C.
15. τῶν Κνωσίων πρε[ιγλευσά]ντων . . . πορτί Γορτυνίους
(*ibid.* N.182.27-8) Primera mitad s.II a.C.
16. ἐλευθέροις καὶ αὐτούμοις καὶ αὐτοδίκοις τα πορτί ψευτόνς
Φουκῆν
(*ibid.* N.184.5-6) Primera mitad s.II a.C.
17. τὰν πορτί Γορτυνίους φιλίαν καὶ συ[μ]μαχίαν
(*ibid.* N.186.B.12) s.II a.C.
18. [πρὸς τὸ]μς ὑπεναυτίους συνεμαχῆ[σαντο ἀμῖν οἱ ἑξαποστα-
λέντες]⁴⁵
(*ibid.* N.195.a.2-3) *Post* 163 a.C.
19. δίκας δὲ δίδομεν [πρὸς ἀλλήλους]
SEG, XXIII, 1968, N.589.6 (= K. Davaras, *Ἀρχ. Δελτ.* 18, 1963,
pp.141-152, N.1), Primera mitad s.II a.C.

b) Resto de Creta Central

20. τᾷ τε πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβεία
(*I.C. I. V. N.52.17, Arcades*) 201 a.C.
21. ἡ πόλις διακειμένα φιλικῶς καὶ εὐήθως ποτὶ τὸ πλῆθος [τὸ] |
Τηίων
(*ibid.* V. N.52.21-3, *Arcades*) 201 a.C.
22. Τὰ συντεθέντα πρὸς τὰς πόλεις τὰς ἐγ Κρήτην
(*ibid.* VIII. N.6.1, *Cnosos*) *Post* 260 a.C.
23. διαφυλάξομεν τὰμ φιλίαν καὶ τὰν εὖνοιαν τὰν ὑπάρχουσαν . . . |
πρὸς ἀλλήλους
(*ibid.* VIII. N.6.13-5, *Cnosos*) *Post* 260 a.C.

⁴⁵ Suplió GUARDUCCI, *ibid.*, a quien se debe la publicación de esta inscripción hasta entonces inédita.

24. *πρεσβευσάντων Γορτυνίων πρὸς ἡμέ*
(*ibid.* VIII. N.7.2-3, *Cnosos*) 221-219 a.C.
25. *τῷ τε πορτί <τὸ> θεῖον εὐσεβείαι*
(*ibid.* XIV. N.1.15-6, *Istron*) 201 a.C.
26. *ἡ πόλις διακειμένα φιλικῶς καὶ εὐνόως ποτὶ τὸ πλάθος*
τῶ Τηίων
(*ibid.* XIV. N.1.20-22, *Istron*) 201 a.C.
27. *τῷ τε πορτί τὸν θεὸν εὐσεβείαι*
(*ibid.* XVI. N.15.15-6, *Lato*) 201 a.C.
28. *παραγινόμενοι πρεσβευταὶ . . . πορτί 'Ρωακίους 'Απολλόδοτος*
'Αστυάνακτος, Κωλώτας 'Εκατωνύμου
(*ibid.* XXVII. N.1.2-4, *Rhaucos*) 201 a.C.
29. *τὰν τε ἰοικειότατα τὰν ὑπάρχουσαν 'Ραυκίους ποθ' αὐτόν*
(*ibid.* XXVII. N.1.5-6, *Rhaucos*) 201 a.C.
30. *[τὰν τ]ε ποτὶ τῶς θεῶς εὐσ[έβειαν]*
(*ibid.* XXX. N.2.9, *Tylisos*) Primera mitad s.III a.C.
31. *ἡ [πόλις τῶν 'Ιεραπυτνίων ἀπέστειλεν πρὸς ἡμέ πρεσβευ]ιτάς⁴⁶*
(*ibid.* V. N.19.A.17-8, *Arcades*) s.II-I a.C.
32. *ἀνανεωμένος τ[ὰν φιλίαν τὰν ὑπάρχουσαν 'Ιεραπυτνίους πρὸς*
τε τὸ κοινόν] καὶ τὰν πόλιν τῶν 'Αρκά[δων]
(*ibid.* V. N.19.A.18-9, *Arcades*) s.II-I a.C.
33. *ἀνανεω[σα]μένων αὐτῶν τὰν φιλίαν τὰν ὑπάρχουσαν] . . . ταῖς*
πόλεσι ποτ' [ἀλλάλας]
(*ibid.* V. N.20.A.8-10, *Arcades*) s.II a.C.

⁴⁶ Para el pasaje formado por esta frase y la siguiente se da la lectura que presenta GUARDUCCI, *ibid.* La restitución se basa, sin duda, en el carácter formulario de las frases. Cf., por ejemplo, I.A.37, I.A.61 y I.B.9.

34. τὰν εὐνοίαν τοῦ δάμου ἂν ἔχει πρὸς Ἀρκαδάδας καὶ τοὺς λοιποὺς [Κρηται]έας τὰν τε εὐσέβειαν ἂν ἔχετε πρὸς πάντας τοὺς θεοὺς, ἰμάλιστα δὲ πρὸς τὸν Διόνυσον τὸν ἀρχαγέταν ἡμέ(ων)
(*ibid.* V. N.53.9-13, *Arcades*) *Post circ.* 170 a.C.
35. ἀποδει[ξαμένων] τὰν εὐνοίαν ἂν ἔχετε . . . ἰ [πρὸς τοὺς Κρ]ηταιεῖς πάντας καὶ τὸ κοινὸν τῶν Ἀρ[κάδων]⁴⁷
(*ibid.* V. N.53.26-9, *Arcades*) *Post circ.* 170 a.C.
36. εἰρήναν ἀγειν ποτ' αὐτούς
(*ibid.* VIII. N.9.18, *Cnosos*) *Post* 196-5 a.C.
37. Ἡρόδοτος Μηροδότω καὶ Μενεκλῆς Διονυσίω ἰ ἀποσταθέντες πρεγγενταὶ . . . πορτὶ ἰ τὰς ἐν Κρήται πόλιας
(*ibid.* VIII. N.11.3-5, *Cnosos*) *Post circ.* 170 a.C.
38. τὸς δὲ κόσμος δόμεν ἀντίγραφον τῷδε ἰ τῷ ψαφίσματος . ἰ. ἀποκομίσαι Ἡροδότῳ καὶ Μενεκλεί πρὸς Τηῖος
(*ibid.* VIII. N.11.16-9, *Cnosos*) *Post circ.* 170 a.C.
39. τὴν εὐνοίαν ἂν ἰ ἔχει πορτὶ τὰν ἀμὰν πόλιν
(*ibid.* VIII. N.12.3-4, *Cnosos*) *Finales s.II* a.C.
40. τὰν εὐνοίαν ἂν ἰ ἔχει πορτὶ τὰν πόλιν
(*ibid.* VIII. N.12.12-3, *Cnosos*) *Finales s.II* a.C.
41. τῶν εἰνώως διακειμένων πορτ' αὐτὰν
(*ibid.* VIII. N.12.26-7, *Cnosos*) *Finales s.II* a.C.
42. τ(ἂν) πορτ' αὐτὰν εὐνοίαν
(*ibid.* VIII. N.12.43, *Cnosos*) *Finales s.II* a.C.

⁴⁷ [πρὸς, WADDINGTON, *apud* GUARDUCCI, *ad loc.*- [és, Blass, *SGDI*5185, aprobado por Guarducci. Debe ser preferida πρὸς, que es la preposición utilizada comúnmente por el cretense en este tipo de expresiones formularias. Cf., por ejemplo, en la misma inscripción la frase I.A.34.

43. γράψαι. . . | τὰμ πόλιν πορτί 'Αθηναίος . . . | καὶ πορτί τὸν
Ταρσέ(ω)ν δᾶμον
(*ibid.* VIII. N.12.49-51, *Cnosos*) Finales s.II a.C.
44. τὰν μὲν ἐνεστακιῦαν πορτ' ἀλλάλους | διαφορὰν
(*ibid.* XVI. N.3.6-7, *Lato*) 118-117 a.C.
45. τῶν ἀμφιλεγομένων | πόλι πορτί πόλιν
(*ibid.* XVI. N.3.7-8, *Lato*) 118-117 a.C.
46. τῶν ἀμφιλεγομένων αὐτοῖς | πόλι πορτί πόλιν
(*ibid.* XVI. N.4.A.10-11, *Lato*) 117-116 a.C.
47. ἐς Δᾶλον ἀποστηλάντων οἳ τε | Κινῶσιοι καὶ οἱ Λάτιοι καὶ οἱ Ὀλό-
ντιοι πορτί τὸν ἐπιμελητὰν πρειγείαν καὶ γράμματα
(*ibid.* XVI. N.4.A.16-8, *Lato*) 117-116 a.C.
48. τῶν ἀμφιλεγομένων αὐτοῖς πόλι π[ο]ρ[τ]ί πόλιν
(H.v. Effenterge, «Querelles crétoises», *REA* 44, 1942, pp.31-51;
para el texto, p.34, línea 8, *Lato*)⁴⁸ Finales s.II a.C.
49. ἐς Δᾶλον ἀποστηλάντων οἳ τε Κινῶσιοι καὶ οἱ Λάτι[ο]ι καὶ
οἱ Ὀλόντιοι πορτί τὸν ἐπιμελητὰν [πρ]ειγείαν καὶ γράμματα
(*ibid.* líneas 12-13, *Lato*) Finales s.II a.C.
50. τὰ ἀποδοθέντα ποτὶ τὸν ἐπιμελητὰν . . . γράμματα
(*I.C. I. XVI. N.4.B.49-50, Lato*) 116-115 a.C.
51. [κύρι]ου δ' ἤμεν τὸν Λά[τιον ἐν] Βολόε[ν]τι πορτί τὸν
Βολόντιον καὶ τὸν Βολόντιον π[ορ]τί τὸν Λά[τ]ιου ἐν Λατῶι
καὶ [πωλί]οντα . . . καὶ ὀνιόμενον καὶ δανί[ζοντα καὶ] | δανι-
ζόμεν[ο]ν καὶ τᾶλλ[α πάντα σ]υναλλ[άτ]τοντα
(*ibid.* XVI. N.5.38-41, *Lato*) Segunda mitad s.II a.C.

⁴⁸ Esta inscripción de Lato, publicada con posterioridad al primer volumen de *I.C.*, contiene cuatro pasajes en algunos de los cuales se reproducen textos epigráficos ya conocidos de esta ciudad. Así, en el primer pasaje de la mencionada inscripción (*art.cit.*, pp.34-35, fragmento a, líneas 1-32) se repite la inscripción *I.C.I.XVI.N.4.A*, por lo que los ejemplos *I.A.48* y *I.A.49* reproducen el texto de *I.A.46* y *I.A.47*, respectivamente.

52. [Ἵροι Λατίων πορτί Βολοντίος]⁴⁹
(*ibid.* XVI. N.5.69, *Lato*) Segunda mitad s.II a.C.
53. προσθέμεν πρὸς τὴν φίλιαν καὶ συμμηχίαν καὶ ἰσοπολιτείαν |
καὶ πρὸς τᾶλλα φιλάιθρωπα τὰ γεγονότα ταῖς | πόλεσι
(*ibid.* XVI. N.5.91-5, *Lato*) Segunda mitad s.II a.C.
54. τὰ νῦν δόξαντα προσγράψαι πρὸς τὰς | ... στάλας
(*ibid.* XVI. N.5.95-7, *Lato*) Segunda mitad s.II a.C.
55. τὰς δὲ ποτ' Ὀι[λοντίος χώρας]⁵⁰
(*ibid.* XVI. N.18.6-7, *Lato*) s.II a.C.
56. [ἀ ὁδὸς ποτὶ μεσανβρίαν]
(*ibid.* XVI. N.18.14, *Lato*) s.II a.C.
57. [κα]θὼς καὶ π[ά]λαι ἐπιγέ[γραπται]. . . [Λ]ατίοις ποτὶ Λυττίος
SEG, XXVI, 1976-1977, N.1049 (= *Ed.pr.* H.van Effenterre-M.
Bougrat, *Κρητικά Χρονικά* 21, 1969, pp.9-53; reeditado en
líneas 52-82 por P. Faure, *Ἀμάθεια* 13, 1972, pp.227-240; revi-
sado por Y. Garlan, *BCH* 100, 1976, pp.303-304), línea 61,
Lato, 111-110 a.C.
58. [Ἔντων δὲ καὶ οἱ ᾠροι ποτὶ τὰς ἀποδε]δομ[ένας χ]ώρας
κα[ί] | [Ὀλο]ντίος ο[ἴ]δε
(*ibid.* líneas 62-63, *Lato*) 111-110 a.C.

⁴⁹ El texto del documento nos ha llegado por una lápida de mármol encontrada en la Basílica de S. Marcos de Venecia en 1882 y por una tradición manuscrita que se remonta a una copia, hoy perdida, que se hizo en el s.XVII de un mármol probablemente distinto (*Folium Venetum*). La frase I.A.52, que no se lee en la inscripción descubierta en 1882, se encuentra en las copias manuscritas que Chishull y Matraire hicieron en el s.XVIII de la copia original.

⁵⁰ La restitución de esta frase y la siguiente no ofrece dificultad, pues esta inscripción repite en las líneas 1-11 el título de *Lato* N.5.64-72, y en las líneas 12-4 el de Itano I.C.III.IV.N.9.63-64. Para I.A.55, suplida por Guarducci, *cf.* I.A.52; y para I.A.56, restaurada por Xanthoudidis, *Αρχ.Ἐφ.*, 1908, pp.212 s. N.3, *apud* Guarducci, *ad loc.*, *cf.* I.C.6.

59. τῶν ποτ' ἀλλάλος | συναλλαγμάτων πάντων
(I.C. I. XIX. N.3.A.17-8, *Malla*) Finales s.II a.C.
60. τᾶς τ(ε) ποτ' ἀλλάλο[ς] ἔχθρας
(*ibid.* XIX, N.3.A.23-4, *Malla*) Finales s.II a.C.
61. Ἡρόδοτος Μ(η)νοδότου καὶ Μενεκλῆς Διονυσίῳ ἑξαποσταλέν-
τες πρεγγυταὶ πορτὶ ἀμέ
(*ibid.* XXIV. N.1.3-4, *Priansos*) *Post circ.* 170 a.C.
62. συνέστακε ἃ τ' οἰκειότας | [καὶ φίλια πορ]τὶ Σαμίος καὶ
Κρ[η]ταιέας⁵¹
(*ibid.* XXIV. N.2.9-10, *Priansos*) s.II a.C.
63. τὰν αἴρεσιν καὶ τὰν εὐνοίαν ἂν ἔχοι[τες] δῖα τετελέκαντι Σά-
μιοι πορτὶ τὸ Κρηταιέ[ων] πλῆθος
(*ibid.* XXIV. N.2.11-13, *Priansos*) s.II a.C.
64. ἐπαιέσαι | τὸν δᾶμον τῶν Τηίων ἐπὶ τῶι πρὸς | τε τὸς θεὸς
εὐσεβῶς διακείσθαι
(SGDI.5182.18-20, *Eronos*) *Post circ.* 170 a.C.
65. τὰν πρὸς Τηίους φίλιαν καὶ εὐνοίαν
(SGDI.5182.23-4, *Eronos*) *Post circ.* 170 a.C.
66. τὰν Ἐρ(ω)νίων εὐνοίαν ἂν ἔχοντι πορτ' αὐτὸς
(SGDI.5182.38-9, *Eronos*) *Post circ.* 170 a.C.

B. *Creta Occidental*

1. τὰν τε φίλιαν καὶ οἰκειότατα τὰν ὑπάρχωσαν ἀμῖν ποτ' αὐτὸς
ἀνετηλώσαντο
(I.C. II. I. N.1.6-8, *Allaria*) 201 a.C.

⁵¹ [πορ]τὶ, suplido por el primer editor de la inscripción, G. DOUBLET, *BCH* 13, 1889, N.9 p.73. Posteriormente, Halbherr, *AJA* 11, 1896, N.51 pp.568 ss., completó la restitución de la línea, [καὶ φίλια].- Recogen el texto así restituido los editores posteriores, Blass *SGDI*.5138, y Guarducci, *ibid.*

2. τᾶς οἰκειότατος | τᾶς ὑπαρχόνσας αὐτοῖς ποτ' ἀμέ
(*ibid.* V. N.17.15-6, *Axos*) 201 a.C.
3. τὰν ποτὶ τὸ θεῖον εὐσέβειαν
(*ibid.* V. N.17.18, *Axos*) 201 a.C.
4. [τᾶι] | ποτὶ τὸ θεῖον εὐσεβείαι
(*ibid.* X. N.2.14-5, *Cydonia*) 201 a.C.
5. τὰν φιλλίαν καὶ τὰν συγγένειαν τὰν ὑπάρχουσαν | ποτ' αὐτοῖς
(*ibid.* XII. N.21.5-7, *Eleutherna*) 201 a.C.
6. προ[θύμω]. .I. πρὸς πάντα τὰ [θεῖα διακεείμενοι-⁵²
(*ibid.* XXVI. N.1.12-3, *Sybrita*) 201 a.C.
7. τοῖς [παραγι]νομένοις ποτ' αὐτὸν
(*ibid.* III. N.4.C.4-5, *Aptera*) s.III o II a.C.
8. παραγενομένων τῶν πρεσβευτῶν ποτ' ἀμέ, Φάνιος τε καὶ
Δόρκω
(*ibid.* I. N.2.B.2-3, *Allaria*) s.II a.C.
9. οὗς ἀπεστείλατε | . . . ποθ' ἀμέ
(*ibid.* I. N.2.B.3-4, *Allaria*) s.II a.C.
10. ἀνανειωσαμένων αὐτῶν. .I. τὰν τε φιλλίαν καὶ τὰν εὐνοίαν τὰν
ὑπάρχουσας ταῖς πόλεσι ποτ' ἀλλάλας
(*ibid.* I. N.2. B.4-7, *Allaria*) s.II a.C.
11. διαφυλάττει τὰν φιλλίαν | καὶ τὰν εὐνοίαν πρὸς τὰν πόλιν τὰν
ἀμάν.
(*ibid.* I. N.2.B.11-2, *Allaria*) s.II a.C.

⁵² πρό[θυμοι], γὰρ τὰ [θεῖα διακεείμενοι, suplió Waddington, y aceptaron Blass, *SGDI*.5170 y Guarducci, *ibid.* En lugar del adjetivo πρόθυμοι propongo el adverbio προθύμως, pues en cretense la frase διακεείμενος πρὸς + acusativo, «hallándose en tal o cual disposición moral con ...», se suele construir con formas adverbiales. Cf. I.A.21, I.A.26, I.B.12, I.B.13 y I.B.16.

12. τάν | τε πόλιν εὐσεβῶς διακειμέναν | πρὸς πάντας τὸς θεός,
μάλιστα δὲ | πρὸς τὸν Διόνυσον ὄντ<α> ἀρχαγέταν | τᾶς πόλεως
(*ibid.* III. N.2.17-21, *Artera*) *Post circ.* 170 a.C.
13. τυγχάνομεν εὐσεβῶς διακείμενον πολῖτι πάντας τὸς θεός
θ' ἡμῶν [μάλιστα δέ] καὶ τὸν Διόνυσον
(*ibid.* III. N.2.28-31, *Artera*) *Post circ.* 170 a.C.
14. ἡ τῶν Ἀπτεραίων εὐσέβεια | πρὸς πάντας τὸς θεός
(*ibid.* III. N.2.53-4, *Artera*) *Post circ.* 170 a.C.
15. τοὶ κόσμοι . . . ἐξαποστ[ηλάτω]σαν πρὸς αὐτός
(*ibid.* III. N.3.21-23, *Artera*) s.II a.C.
16. Πολυκλῆς | Ἀμφιχάρη Πάριος εὐνῶς διακείμενος | ποθ' ἔδαν
μὲν τὰν Κρήταν, μάλιστα δὲ πολῖτι τὰν ἀμὰν πόλιν
(*ibid.* III. N.10.A.2-5, *Artera*) s.II a.C.
17. ---- τὸν ἀδικ[ε]λοντας ὑποδίκους πορτὶ τὸ διπλόον | ----
(*ibid.* XXX. N.3.8-9, *Tituli Locorum Incertorum*) *Princ.* s.II a.C.

C. Creta Oriental

1. ---- πρὸς οἷς ἂν πολεμῆι Ἀντίγονος
(*I.C.* III. III. N.1.A.11, *Hierapytna*) Segunda mitad s.III a.C.
2. ----]ε τὸν πόλεμον πρὸς οἷς ἂν | ----⁵³
(*ibid.* III. N.1.A.15-6, *Hierapytna*) Segunda mitad s.III a.C.

⁵³ La inscripción contiene un tratado entre Hierapytna y el rey macedonio Antígono. El pasaje formado por este ejemplo y el siguiente se ha intentado restituir por parte de GUARDUCCI, *ad loc.*, como 'Ἱεραπυτνίος ποιεῖν τὸν πόλεμον πρὸς οἷς ἂν | [Ἀντίγονος πολεμῆι. μὴ ἐξεῖναι δὲ ἑτέραν] συμμαχίαν ὑπεναντί[αν] | [τίθεσθαι πρὸς Ἀντίγονον καὶ Μακεδόνων πρὸς μηθέν(α) Ἱεραπυτνί[ο]ς]. Se basa para ello en una cláusula similar de un tratado concertado por la ciudad de Eleuterna con el mismo rey (*I.C.* II. XII. N.20.1-4). Para los giros prepositivos de este último documento, redactado en *koiné*, véase la referencia correspondiente en el capítulo de *Casos excluidos*.

3. ----] *συμμαχίαν ὑπεναντί[αν]* | ---- *π]ρὸς μεθέν(α)*
(*ibid.* III. N.1.A.16-7, *Hierapytna*) Segunda mitad s.III a.C.
4. *τοῖς δὲ πολίτας πάντας ἀπογράψασθαι. . ἰ. πατριασὶ ποτὶ τοὺς κοσμητήριας*
(*ibid.* IV. N.7.32-5, *Itanos*) Principios s.III a.C.
5. *ἔρέω ποτὶ τοὺς ἄρχοντας*
(*ibid.* IV. N.8.21, *Itanos*) Principios s.III a.C.
6. *ἀ ὁ[δὸς] ποτὶ μεσαμβρίαν*
(*ibid.* IV. N.9.64, *Itanos*) 112-111 a.C.

D. Procedencia incierta

1. [*πρε*]ι(γ)εύεν δὲ καὶ ποτὶ τὸς | --
(*SGDI.5159.8-9*) Primera mitad s.II a.C.
2. *ἀρετᾶς ἔνεκα* | [*καὶ εὐνοίας τᾶς ποτὶ τὰν πόλι*]ν τ[*ε*
καὶ πο]τὶ τὸ *Κρη*][*ταίεων*]
(*SGDI.5159.15-7*) Primera mitad s.II a.C.
3. [*πρ*]εσβεύειν δὲ πορτὶ τὸνς | --
(*SGDI.5160.a.6-7*) Prim. mitad s.II a.C.

II. *πορτί, ποί, πρὸς* + dativo

A. *Creta Central*

1. [*πο*]ρτὶ στέγαι μὲ *ποριτέμην*
(*I.C.* IV. N.73.A.7-8, *Gortyna*) 480-460 a.C.
2. *Λατίων τῶν πρὸς Καμάραι*
(*I.C.* I. XVI. N.15.1, *Lato*) 201 a.C.

B. *Creta Occidental*

1. Σκιρτίαι ἐνεργέται ἀνπέλων πλέθρα ἱκαίτι δύο ἐν Μινωίαι
ποι τῶι πόρωι ἐσχάτω[ι]
(*I.C. II. X. N.1.11-2, Cydonia*) s.III a.C.
2. Ἀρχαγόραι Δελφῶι . . . ψιλᾶς πλέθρα ἕξ ποι τᾶι Κωμικοῦ
(*ibid. X. N.1.16-7, Cydonia*) s.III a.C.

C. *Creta Oriental*

1. τὸν παράδισον τὸν πρὸς τᾶι πύλαι
(*I.C. III. IV. N.4.8, Itanos*) *Mediados* s.III a.C.

III. *πορτί, ποτί, πρὸς. Sin contexto*

1. --]ς καὶ πορτί τὰς ἀλ[λας--
(*I.C. IV. N.177.8, Gortyna*) *Primera mitad* s.II a.C.
2. -- πορτί τ[--
(*ibid. N.378.C.2, Gortyna*) s.III a.C.
3. ----δων | πρὸς τε τὰ[ν πόλιν ---
(*I.C. I. V. N.19.A.14-5, Arcades*) s.II-I a.C.
4. [---- ταῖς πό]λεσι ποθ' αὐτὰς
(*ibid. V. N.20.A.11, Arcades*) s.II a.C.
5. ---- | πρὸς αἰσαντὸς
(*ibid. XVI. N.5.35-6, Lato*) *Segunda mitad* s.II a.C.
6. πρὸς τὰν.[--
(*ibid. XVI. N.6.IV.C.3, Lato*) s.II a.C.
7. [---- φι]|λανθρώποις ποτ[ί] | τὰν πόλιν
(*ibid. XXII. N.4.C.1-2, Olus*) s.II a.C.
8. --] . οι πρὸς | [τοῦ]ς αὐτοῖς | --
(*ibid. XXII. N.14.1-3, Olus*) s.II a.C.

9. ---- πρὸς] τὸς θεὸς εἰ[ύσεβ----
(*I.C. II. XV. N.2.1-2, Hyrtacina*) *Post circ.* 170 a.C.
10. --]ιε τᾶς πόλιος πορτ[ι] τὰν πόλιν οἰκε[ι]----
(*ibid. XXX. N.3.4-5, Tituli Locorum Incertorum*) *Princs.* s.II a.C.
11. --]λεος ποτὶ τὰν| ----
(*ibid. XXX. N.3.19-20, Tit.Loc.Inc.*) *Princs.* s.II a.C.
12. ----ον ποτ' *Αξον
SEG, XXIII, 1968, N.563.14 (= G. Manganaro, *Historia* 15, 1966, pp.18-22), *Axos*, poco antes del 221 a.C.
13. ὁπᾶι ᾧν κά πόλις ----| πορτὶ Μαγνήταις σ---- [φιλαν]|θρώπου[ς]
(*SGDI.5156.10-12*) *Procedencia* incierta, sobre el 200 a.C.
14. --| καὶ πορτὶ τόν[ς] --
(*SGDI.5160.b.7-8*) *Procedencia* incierta, *prim.* mitad s.II a.C.
15. --| ας ὑπόμμαμα<μα> ὑπάρχη ποτὶ Μ[υλασέας] --
(*SGDI.5163.b.8-9*) *Procedencia* incierta, *prim.* mitad s.II a.C.

ILUSTRACIONES

LUGAR	<i>μορτί</i>	<i>μοτί</i>	<i>μός</i>	<i>μοί</i>
GORTINA	I.A.9 I.A.14 I.A.15 I.A.16 I.A.17 III.1 III.2		I.A.10 I.A.12 I.A.13	
ARCADES		I.A.21 I.A.33 III.4	I.A.20 I.A.34 III.3	
CNOSO	I.A.37 I.A.39 I.A.40 I.A.41 I.A.42 I.A.43	I.A.36	I.A.22 I.A.23 I.A.24 I.A.38	
ISTRON	I.A.25	I.A.26		
LATO	I.A.27 I.A.44 I.A.45 I.A.46 I.A.47 I.A.48 I.A.49 I.A.51	I.A.50 I.A.55 I.A.57	I.A.53 I.A.54 II.A.2 III.5 III.6	
MALA		I.A.59 I.A.60		
OLUNTE		III.7	III.8	
PRIANSO	I.A.61 I.A.63			
RAUCO	I.A.28	I.A.29		
TILISO		I.A.30		
ERONO	I.A.66		I.A.64 I.A.65	
ALARIA		I.B.1 I.B.8 I.B.9 I.B.10	I.B.11	

1. Repartición de las formas *μορτί*, *μοτί*, *μός* y *μοί* documentadas en giros prepositivos en las inscripciones dialectales cretenses de los siglos III y II a. C.

LUGAR	<i>ποπρί</i>	<i>πορί</i>	<i>ποός</i>	<i>ποί</i>
APTERA		I.B.7 I.B.13 I.B.16	I.B.12 I.B.14 I.B.15	
CIDONIA		I.B.4		II.B.1 II.B.2
AXOS	I.B.2 I.B.3	III.12		
ELEUTERNA		I.B.5		
SIBRITA			I.B.6	
HIERAPITNA			I.C.2 I.C.3	
ITANO		I.C.4 I.C.5 I.C.6	II.C.1	
LUGAR INC. CRETA OCCID.	I.B.17 III.10	III.11		
INSCR. PROC. INC.	I.D.3 III.13 III.14	I.D.1 III.15		

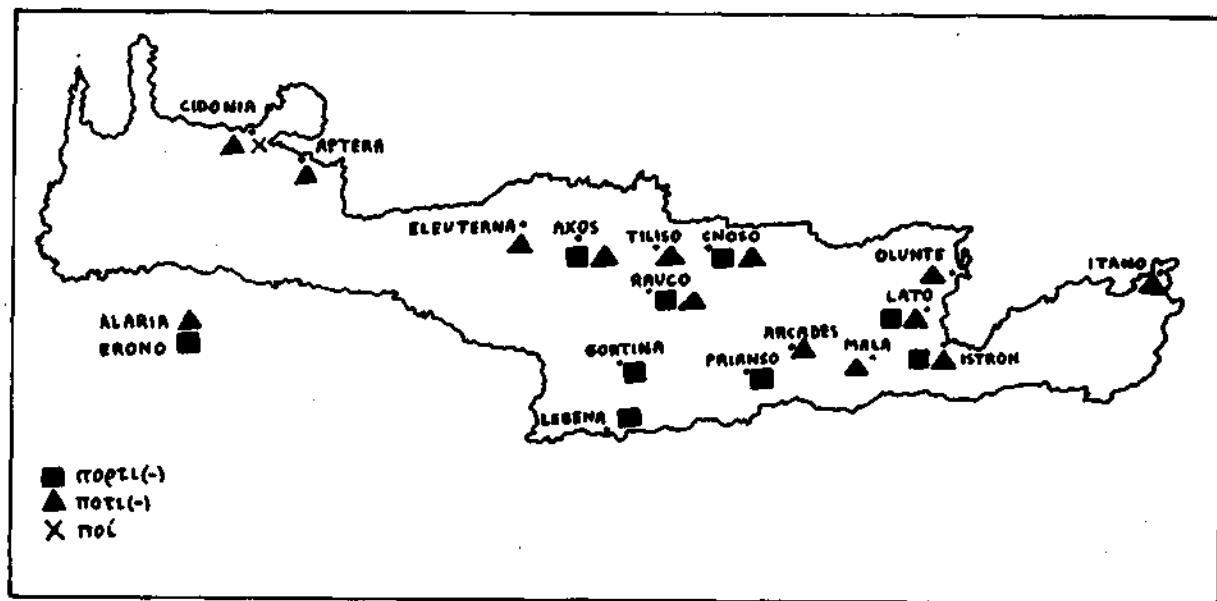
1. Repartición de las formas ποπρί, πορί, ποί y ποός documentadas en giros prepositivos en las inscripciones dialectales cretenses de los siglos III y II a. C.¹ (Continuación)

¹ En el cuadro no se incluyen los ejemplos en los que la preposición se encuentra restituida.

LUGAR	INSCRIPCION	<i>πορτί/πορί</i>	<i>πορτί/πρός</i>	<i>πορί/πρός</i>
ARCADES	<i>I.CI.V.52</i>			<i>I.A.20(πρός)</i> <i>I.A.21(πορί)</i>
CNOSO	<i>I.CI.VIII.11</i>		<i>I.A.37(πορτί)</i> <i>I.A.38(πρός)</i>	
ISTRON	<i>I.CI.XIV.1</i>	<i>I.A.25(πορτί)</i> <i>I.A.26(πορί)</i>		
LATO	<i>I.CI.XVI.5</i>		<i>I.A.51(πορτί)</i> <i>I.A.53(πρός)</i> <i>I.A.54(πρός)</i> <i>III.5(πρός)</i>	
RAUCO	<i>I.CI.XXVII.1</i>	<i>I.A.28(πορτί)</i> <i>I.A.29(ποθ')</i>		
ERONO	<i>SGDI.5182</i>		<i>I.A.64(πρός)</i> <i>I.A.65(πρός)</i> <i>I.A.66(πορτί)</i>	
ALARIA	<i>I.CII.1.2.B</i>			<i>I.B.8(ποτ')</i> <i>I.B.9(ποθ')</i> <i>I.B.10(ποτ')</i> <i>I.B.11(πρός)</i>
APTERA	<i>I.CII.III.2</i>			<i>I.B.12(πρός)</i> <i>I.B.13(πορί)</i> <i>I.B.14(πρός)</i>

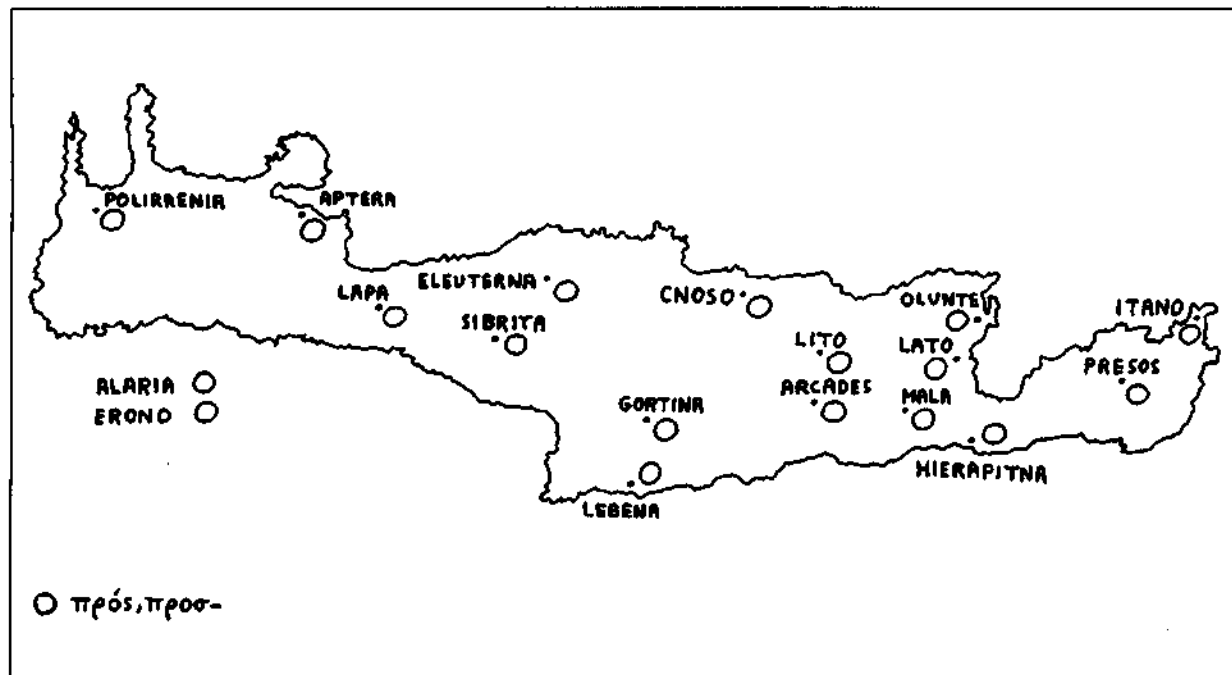
2. *Coexistencia de formas diferentes de la preposición (πορτί, πορί y πρός) en un mismo documento en las inscripciones dialectales cretenses de época helenística*²

² En ninguna de las ciudades recogidas se ha encontrado más de una inscripción en la que aparezcan formas diferentes de la preposición, por lo que todos los ejemplos incluidos en cada recuadro pertenecen —como se observa— al mismo documento. Se indica entre paréntesis la forma atestiguada en cada caso.



3. $\rho\omicron\tau(-)$, $\rho\omicron\tau(-)$ y $\rho\omicron\iota$ en Creta en los siglos III y II a.C.³

³ Todos los testimonios de estas formas aparecen en inscripciones dialectales cretenses, a excepción de dos inscripciones de Hierapítina y de Olunte escritas en dialecto rodio en las que aparece $\rho\omicron\tau(-)$ (I.C.III.III.N.3.A y SEG 23, 1968, N.547.a, respectivamente). Para los ejemplos atestiguados en estos documentos, que no se han tenido en cuenta aquí, véase comentario en el capítulo de Casos excluidos ($\rho\omicron\tau(-)$) y nota 12 ($\rho\omicron\tau(-)$).



4. *πρός, πρὸς-* en Creta en los siglos III y II a.C³.

⁴ Se tienen en cuenta los testimonios documentados tanto en las inscripciones dialectales cretenses como en las inscripciones escritas enteramente en *koiné*. Se excluyen, sin embargo, los ejemplos encontrados en inscripciones métricas por tratarse de textos redactados en una lengua literaria convencional.

EL VIAJE SIDÉREO DE LAS ALMAS: ORIGEN Y FORTUNA DE UN TEMA CLÁSICO EN OCCIDENTE*

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
Universidad de Málaga

SUMMARY

*This article summarizes the literary tradition on the subject of the celestial rise and fall of souls from its beginning till the Renaissance. The author concentrates his attention on the role played by Greek scholars, with special reference to the innovations presented by Plutarch. Once introduced the astral journey into the Christian eschatology, its survival and passing on into the Middle Ages is assured by late commentators and scholars such as Servius, Macrobius, Boethius and Martianus Capella. The Twelfth Century, with the School of Chartres, means the literary revival of the classical theme which flourishes in medieval literature and the first Italian Renaissance. The work ends with two references to Castillian poetry, *El laberinto de la Fortuna*, by Juan de Mena and *El Dezir del nacimiento de Don Juan* by Micer Francisco Imperial, in whose structure underlies this tradition of the celestial journey of souls.*

* Esta síntesis sobre la transmisión literaria del tema del viaje astral de las almas amplía una comunicación presentada al *IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, celebrado en Zaragoza del 18 al 21 de noviembre de 1992.

1

Como para otros muchos temas filosófico-religiosos ampliamente difundidos en la literatura helenística, romana, medieval y renacentista, también para éste del viaje celeste de las almas antes de la vida y después de la muerte, Platón con su pitagórica asunción de la naturaleza astral de las almas y sus mitos escatológicos es en gran parte el responsable de su elaboración literaria¹. No podemos entrar aquí a fondo, ni es ése nuestro objetivo, en la discusión sobre el origen oriental de estas creencias, objeto de importantes trabajos como los de Cumont, Bousset y otros², ni en las vías de penetración en Grecia de las mismas. Pero una breve alusión a esa presencia en las literaturas orientales parece, sin embargo, necesaria.

¹ En concreto su mito de Er, fundamental como veremos, fue muy comentado a partir del siglo II d.C. Encabeza la lista de estos comentaristas Numenio, seguido por Gayo, Albino, Máximo de Nicea, Harpocración, Euclides y Porfirio.

² El origen y adaptación a Grecia de estas ideas está bien resumida en estas palabras de E. PFEIFFER, *Studien zum Antiken Sternglauben*, Amsterdam, 1967, que dedica el epígrafe V de su libro al tema de las almas y las estrellas: «Die Anschauung, daß die Seele nach dem Tode zum Stern wird oder von den Gestirnen bei der Geburt in den Leib eines Menschen eingeht, stammt aus dem Orient. Sie kam durch Vermittlung der Mysterienkulte, der Orphik und der philosophischen Spekulation nach Griechenland, wo sie von eben diesen, philosophischen Theorien eine wissenschaftliche Unterlage bekam. Sie war vorwiegend heimisch in den Kreisen der Gebildeten, ohne recht volkstümlich zu werden. Erst das Überhandnehmen der Astrologie verschaffte ihr allgemeinere Geltung» (p. 114). A propósito de esos orígenes orientales, la primera contribución importante fue el trabajo de W. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtliches Versuch*, Leipzig, 1897. Siguen los de W. BOUSSET, «Die Himmelsreise der Seele», *ARW*, 4 (1901), 136-169/229-273, reimpresso en Darmstadt, 1971, N. SÖDERBLÖM, *La Vie future d'après le Mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée*, París, 1901, F. CUMONT, *After Life in Roman Paganism*, New Haven, 1922, pp. 91-109, *Die Mysterien des Mithra*, Stuttgart, 1923 (repr. Darmstadt, 1975), especialmente pp. 95-135, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942 (repr. 1966), y *Lux Perpetua*, París, 1949 y R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927³ (repr. Darmstadt, s.a.). Este origen oriental del viaje de las almas es aceptado en trabajos posteriores como el de J. KROLL, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*, Köln, 1931 y los más recientes de I.P. CULIANU, «L'Ascension de l'Âme dans les mystères et hors des mystères» en U. BIANCHI & M.J. VERMASEREN (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden, 1982, pp. 276-307 y *Psychanodia I*, Leiden, 1983 y J. FLAMANT, «Sotériologie et Systèmes Planétaires» en U. BIANCHI & M.J. VERMASEREN, pp. 223-242.

La creencia en la inmortalidad del alma y en el parentesco con los astros de la misma está arraigada, igual que la creencia en la divinidad de los planetas y del zodiaco, ya en la literatura indo-iranía y babilonia. Para los vedas³ la otra vida del alma consiste en una ascensión al aire, luego al sol y finalmente, tras atravesar el espacio, a la luna que en su cosmología se sitúa por encima del sol. Si se trata de un alma santa, el brillo la transporta de allí al primer principio, el Ser eterno (*Brahman*), lo que es el «camino de los dioses» o *Devayana*. En otro caso, seguirá el «camino de los Manes» (*Pitriyana*) que lleva también a la luna; pero volverá de allí a la tierra para reencarnarse en el cuerpo de un animal o de un hombre. La luna adquiere una importancia capital en esta escatología, como astro de ascensión definitiva hacia el Ser eterno o de regreso a la tierra, y se la llamará por eso «puerta del cielo».

En el mazdeísmo persa encontramos algo parecido. Leemos en Bidez-Cumont⁴ que en la cosmología del Avesta la luna está más cerca de la tierra que el sol, pero ambos astros por encima de las constelaciones. Las almas puras, tras pasar el puente Cinvat, precedente de los puentes que nos describirán luego algunas visiones apocalípticas, que se encuentra situado sobre el infierno, suben a la región de las estrellas y de allí, de acuerdo con su grado de santidad, llegan al círculo de la luna o, las más perfectas, al del sol para alcanzar la luz infinita del *Garotman*, sede de *Aboura-Mazda*.

En cuanto a los babilonios, su astrología, combinada con elementos persas dio lugar a las doctrinas de los caldeos, ampliamente difundidas en el mundo helenístico y romano. La aportación principal al viaje astral de las almas fue, además de las dos puertas por las que ascienden y descienden las almas, cuya introducción les atribuye Cumont⁵, y si son ciertas las argumentaciones de Neugebauer y Gundel al respecto⁶, la ampliación de la geografía planetaria. Las tres etapas del viaje indo-iranio se amplían a 8/9 con los siete planetas y el Zodiaco en un orden que alternará a veces y con el orden egipcio ligado a la autoridad de Platón⁷. El fundamento de

³ Cf. BOUSSET, p. 159, CUMONT, *Symbolisme...*, p. 177 y J. FLAMANT, p. 226.

⁴ *Les Mages hellénisés I*, Paris, 1938 (repr. 1973), pp. 229-230.

⁵ F. CUMONT, *Symbolisme...*, p. 201, n. 1.

⁶ W. & H. GUNDEL, «Planeten», *R.E.* VII (1950), col. 2025.

⁷ Sobre el problema de los distintos órdenes planetarios que había en la Antigüedad y la alternancia del orden egipcio platónico y del caldeo, cf. I.P. CULIANU, «Ordine e disordine delle sfere», *Aevum* 55, 1981, 96-110 y J. FLAMANT, «Sotériologie...», pp. 228-233.

la astrología, esto es, la creencia en las influencias planetarias sobre el destino humano encontrará su sancionamiento religioso con este viaje celestial de las almas. En su versión escatológica será elemento indisoluble del misticismo astral que caracteriza a las religiones orientales de comienzos de nuestra Era, especialmente a la de Mitra; y, si no por influjo directo de la astrología, sí gracias a la integración del mundo sensible e inteligible en la armonía de los astros que efectúan los pitagóricos con el número, el viaje astral, probablemente tomado por aquéllos del orfismo, se convertirá en un elemento fijo de las escuelas que, gracias a Platón, recogen su herencia filosófica.

El carácter literario de estos viajes queda asegurado desde el comienzo. Platón, que evita incluir en el conversar cotidiano de sus *Diálogos* todo cuanto se resiste al análisis dialéctico o escapa a la experiencia directa, nos presenta en forma de mitos los primeros escauceos literarios de este viaje del alma⁸. En esto será seguido inmediatamente por Heraclides del Ponto, que crea escuela con su mito pitagórico de Empedócimo, y, ya en el siglo I/II d.C., por su admirador greco-romano Plutarco de Queronea⁹. La fidelidad de éste al viejo maestro sólo se verá alterada por exigencias de su personalidad o por la presión histórica de su tiempo. Hay en él, en efecto, una más rica experiencia del otro mundo derivada de su polémica con los estoicos, de la espiritualidad de la época, avivada por sectas y doctrinas místicas como las de los escritos herméticos, y de un conocimiento suficiente de las religiones orientales que incluyen escatologías solares en su *corpus* de doctrinas.

En Roma, además de los versos de la *Eneida* en que Virgilio nos relata el encuentro del héroe con su padre Anquises¹⁰, donde la referencia a la localización celeste de al menos algunos elementos del Hades tradicional es clara y se subraya en *Comentarios* como el de Servio, el principal documento sobre una experiencia astral del alma es el *Sueño de Escipión* que cierra la *República* ciceroniana¹¹. El *Comentario* al mismo por parte de

⁸ *Phaedr.*, 248C-249D, *Rep.* X, 614b-621b, *Gorg.*, 523A-B, *Tim.* 41D-42E.

⁹ *De sera num. vind.* 563B-568F, *De genio Socr.* 589F-592E, *De facie in orbe lunae.* 941-945E.

¹⁰ *Aen.* VI 637-901 (en particular por lo que se refiere a una localización celeste de los Campos Elíseos y del viaje aéreo de las almas, 703-751) comentado por Servio en este sentido astral.

¹¹ *Rep.* VI. Los sueños cósmicos, con referencia al viaje de las almas y con fines diferentes, revelan el destino final de éstas y su estancia en la Luna, en el Sol o en el círculo de

Macrobio en el siglo V¹² sirvió de síntesis de las principales ideas —esta vez referidas al viaje del alma antes de la encarnación física— que, desde los años de Plutarco, se habían ido elaborando por neoplatónicos, neopitagóricos, gnósticos y cristianos en esos primeros siglos de nuestra Era¹³, y contribuyó en gran medida a la pervivencia culta de este viaje en las literaturas de la Edad Media¹⁴. Circulan entonces, paralelamente y en algunos casos con posibles influencias mutuas, otros viajes del alma con tradición bíblica, como las visiones apocalípticas de la escala de Jacob, la

las estrellas fijas o mostrar la estructura del Universo, con intención científica o astrológica, eran frecuentes en la época. Luciano los parodia en su *Icaromenipo* y Veccio Valente se siente imitador de antiguos reyes y tiranos, en el *Proemio* del libro VI de sus *Anthologiae*, mencionando el viaje aéreo de Necepo (VI 7-12). Los comentarios modernos más completos sobre el Sueño escatológico de Escipión son los libros de P. BOYANCÉ, *Études sur le Songe de Scipion*, París, 1936 y K. BOCHNER, *Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn*, Wiesbaden, 1976. Véanse también las páginas que le dedica A.J. FESTUGIERE, «Les thèmes du Songe de Scipion», *Eranos* 44, 1946, 370-388 cuyos resultados se incorporan al libro *La Révélation d'Hermès Trismégiste II*, París, 1950² (repr. 1990), pp. 441-459. Otro texto en el que Cicerón menciona una ascensión escatológica del alma es *Tuscul.* I 19.43-20.45 donde el alma queda como suspendida en el éter, sin ir más allá, en una actitud contemplativa. Alusiones más o menos casuales al viaje celeste de las almas encontramos en los autores latinos como Séneca, *Quaest. Nat.* I, *praef.* 7-13, Lucano, I 45-66 (Nerón), IX 1-14 (Pompeyo) y Manilio, *Astron.* I 733-809.

¹² Especialmente, el cap. 12 del libro I.

¹³ Entre los neoplatónicos y pitagóricos, tratan sobre el descenso del alma o/y el ascenso de ésta Numenio, Plotino, Proclo, Porfirio y Jámblico. El tema formaba parte del gnosticismo y así encontramos sus huellas en muchos textos del *Corpus Hermeticum*, y en las doctrinas heréticas de los ofitas, valentinianos, influidos por el pitagorismo según Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías*, VI 21 ss. y naasenos. La escatología de los esenios, resumida por Josefo, *de Bello Iudaico* II 8. 11, que habla del descenso y ascenso de las almas, está inspirada por las ideas pitagóricas (cf. F. CUMONT, *Le Symbolisme...*, p. 189). En el Cristianismo, casi siempre con carácter apologetico, se asimilan algunos de los elementos de este viaje y se adaptan a la doctrina cristiana de ultratumba.

¹⁴ Sobre la influencia en la escuela de Chartres (XII), cf. E.R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media Latina* (= *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, trad. esp. de M.F. & A. ALATORRE), Madrid, 1989 (5.ª repr. de la ed. esp. de 1955), I, p. 162-169. Significativas son las palabras con que F.J.E. RABY comienza su artículo «Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology», *Speculum* 43, 1968, 72-77: «When Macrobius "vir clarissimus et illustris", somewhat about the year 400, laid down his pen on the completion of his massive *Comentarium in Somnium Scipionis*, he can have had little idea of the strange fortune in store for his book in the following centuries. He cannot have imagined that his commentary, dedicated, in accordance with well-established precedent, to his son, would have been regarded for more than a thousand years as an

visión de Enoch y el *Apocalipsis* de San Juan¹⁵ que cobrarán mayor fuerza en la literatura cristiana. Una mezcla de todo, adaptado a la riqueza imaginativa de los árabes es lo que nos ofrecen escatologías de corte neoplatónico, como la de Avicena y otras de extracción popular entre las que destaca la *Escala de Mahoma*, cuyo texto, traducido en la Escuela alfonsina de Toledo, influyó en la literatura medieval morisca y, al parecer, en la elaboración literaria de la *Divina Comedia*¹⁶.

2

Como en los viajes por tierra o en los periplos de los antiguos, que se guían con los mapas trazados por los geógrafos y con las cartas marinas de los navegantes, también en este viaje sidéreo de las almas se tienen en cuenta, en cada momento, los avances científicos de la cosmografía y

encyclopaedia of reliable information about the heavens and the earth as well as, under the guise of fabula, about the density of the human soul» (p. 72). Trabajos específicos en los que se trata la tradición medieval del *Comentario de Macrobio* son P. COURCELLE, «La postérité chrétienne du Sogne de Scipion», *REL* 36, 1958, 205-234, H. SILVESTRE, «Note sur la survie de Macrobe au Moyen Age», *Classica et Mediaevalia* 24, 1963, 170-180. Véase también E. JEAUNEAU, «L'héritage de la Philosophie Antique durant le Haut Moyen Age», en *La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI Secolo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 22 (1975), 17-56.

¹⁵ Sobre estos y otros apocalipsis judíos o árabes, cf. I.P. CULIANU, *Psychanodia*, pp. 55-57. Para el análisis de los *Apocalipsis* apócrifos, sus fuentes, problemática y bibliografía remitimos a los estudios de HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neotestamentliche Apokryphen, II*, Tübingen, 1964 y M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, III*, Torino, 1969. En estos *Apocalipsis* encontramos a veces relaciones claras con la tradición griega del viaje planetario de las almas, como sucede con el *Apocalipsis Gnóstico de Pablo* de Nag Hammadi, del siglo II (cf. M. ERBETTA, pp. 348-351). Un excelente estudio sobre la incidencia en el mundo grecorromano de esta tradición apocalíptica del origen judío es el de A.F. SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», *ANRW* 23, 1980, 1333-1394. La posible influencia de la tradición de Enoch, por ejemplo, en el tratado hermético *Poimandres*, parece clara, de acuerdo con el trabajo de B.A. PEARSON, «Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (*Poimandres*)», en R. VAN DEN BROEK & M.J. VERMASEREN, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden, 1981, pp. 336-348.

¹⁶ Véase el estudio de M. MANZANARES DE CIRRE, «El otro mundo en la literatura aljamiado-morisca», *HR* 41, 1973 599-608, y de S. HAJK, *Las traducciones medievales y su influencia*, Madrid, 1981, II, pp. 670-759.

astronomía. En cuanto a las vicisitudes que sufren las almas en ese viaje a su paso por los distintos planetas, la imaginación popular por un lado, las creencias astrológicas por otro y las enseñanzas morales o filosóficas y religiosas de los pensadores antiguos darán su colorido propio a esta primera y última aventura del hombre.

Fueron primero Anz y luego Bousset¹⁷, los que llamaron la atención sobre dos tipos de viaje, el de 3/4 etapas y el que incluye como mínimo los siete círculos planetarios y el de las estrellas fijas, a que aludíamos al comienzo. La problemática sobre ambos y sus fuentes pueden leerse en recientes trabajos de Flamant y Culiánu¹⁸. Así pues, nosotros no insistiremos aquí en ello. El viaje en 3/4 etapas tiene como escala intermedia la Luna, donde se efectúa la unión o la separación de los principios espiritual y material del hombre y como meta el Sol, símbolo o realidad del Ser eterno. En el viaje planetario, el alma recibe o pierde las impurezas materiales a su paso por las distintas esferas; la fusión con la divinidad se produce en la ogdóada o más allá, siendo entonces ésta la puerta del Paraíso celeste o reposo definitivo de los justos, que se sitúa con las versiones griegas más antiguas en la Vía Láctea¹⁹.

La aportación literaria griega a ambos tipos de viajes fue sin duda la adaptación de las antiguas creencias sobre el más allá, tal como aparece en Homero y Hesíodo, al misticismo astral importado de Oriente. El cami-

¹⁷ Para las referencias bibliográficas, cf. nota 2.

¹⁸ FLAMANT, «Sotériologie...», pp. 226-228 y CULIANU, *Psychanodia I*, pp. 18-19.

¹⁹ La creencia en la estancia de las almas en la Vía Láctea había sido defendida por Heraclides Póntico, según Jámblico (*De anima*, en Estobeo, I 49.39 = fr. 97 WEHRLI) y según Damascio que da una interpretación del mito de Empedóclimo contado por Heraclides, en Juan Filópono (*In Aristotelis Meteora*, I 8 = fr. 96 WEHRLI). Un comentario reciente sobre estos textos puede leerse en H.B. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, Oxford, 1980, pp. 100-105 y 146-154 especialmente. Cicerón acepta esa estancia en la Vía Láctea de determinadas almas justas (*Rep.* VI 16) y lo mismo Manilio (I 177-809), aunque éste se mueve más bien en un plano mítico. Jámblico en el texto citado menciona que otros autores sitúan a las almas en otras esferas celestes (ἄλλους δὲ καθ' ὅλας τοῦ οὐρανοῦ τὰς σφαίρας, ἀφ' ὧν δὴ δεῦρο κατιέναι τὰς ψυχάς). Los textos son poco explícitos para esas esferas, fuera de la de las estrellas fijas, el Sol y la Luna, como dice F. CUMONT: «The places where the blessed thus come together, that one of the upper Spheres in which their meeting takes place, is left uncertain. Their dwelling was known to be somewhere very high above us, but men did not willingly venture to fix its exact situation». (*After Life...*, p. 105). Sobre la Vía Láctea y su papel en las escatologías grecorromanas, cf. W. GUNDEL, «Γαλαξίας», *RE VII* (1910), cols. 560-571, especialmente 563-566.

no hacia esa trasposición celeste del Hades griego parece iniciarse ya con el pitagorismo antiguo. Luis Rougier piensa que el papel desempeñado por la Luna y el Sol, clave del viaje en 3/4 etapas, en las escatologías indio-iránias tiene su reflejo en la identificación pitagórica de las Islas de los Bienaventurados con estos astros²⁰.

Los mitos de Platón, especialmente el de Er en la *República* (614b-621b), sólo de manera muy superficial nos informan sobre el destino celeste de las almas. Tras la muerte se encuentran éstas en un lugar al parecer intermedio con dos simas (χάσματα) abajo, hacia la tierra, por donde suben las almas que vienen de allí y otras dos arriba en el cielo (614c), por las que descienden las que bajan de la luz; todas se juntan en un lugar idílico que puede identificarse con las praderas de Hades o con los campos eliseos. Algunas sufren castigo, sumergidas en el Tártaro (615a-616a); otras, tras permanecer durante 7 días en aquella pradera, llevadas a un lugar en el que se les dará a elegir su destino, son testigos de una visión celeste cuya relación todavía con el viaje es confusa. Sin embargo, la mención del huso de Ananke, la referencia a los siete círculos planetarios y al del Zodíaco²¹, y la visión de las Moiras, Láquesis, Cloto y Átropo, a propósito de ese destino futuro del alma, (617c-620e), que lo escalonan en las mismas etapas de las versiones orientales; y además de ello, la descripción de Lete y el agua del olvido del río Amelete (621a-b), dejan ya esbozado lo que será aportación griega (conciliación entre mito literario, ciencia astronómica y misticismo religioso) a este tema del viaje astral de las almas.

Los elementos básicos de estos mitos platónicos, se encuentran recogidos, con una mayor decisión respecto a la topografía luni-solar del otro mundo, en los mitos escatológicos de Plutarco de Queronea. Son éstos el de Timarco en *De genio Socratis* 589F-592E, el de Tespesio en *De sera numinis vindicta* 563B-568F y el que narra el cartaginés Sila en el tratado *De facie in orbe lunae* 941-945E.

²⁰ Jambl. *Vit. Pyth.* 18.82 (cf. L. ROUGIER, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des ames*, El Cairo, 1933).

²¹ ὅτι τῶ γὰρ εἶναι τοῖς σύμπακτας σφουδύλους, ἐν ἀλλήλοις ἐγκειμένους, κύκλους ἀνωθεν τὰ χεῖλη φαίνοντας. νῶτον συνεχὲς ἑνὸς σφουδύλου ἀπεργαζομένου περὶ τὴν ἐλακᾶτην· ἐκείνην δὲ διὰ μέσου τοῦ ὀσδοῦ διαμπερὲς ἐληλάσθαι. (616d-e).

La concepción plutarquea del otro mundo tiene en común con Platón la adaptación celeste del Hades griego²², con sus simas o puertas al cielo y la tierra, con las praderas donde las almas esperan su destino y con la gruta, en este caso, de Lete que produce el olvido; también recoge Plutarco de Platón la idea de un castigo y un premio para las almas, de acuerdo con su comportamiento en la tierra, y, finalmente, la alusión a las 3 Moiras. No tenemos tiempo aquí para comentar en detalle estos tres mitos ni nos parece necesario después de los excelentes análisis que les han dedicado diversos estudiosos de Plutarco²³. Pero sí vamos a resumir las opiniones de esos estudiosos sobre el papel que juega Plutarco con estos mitos en la historia del tema que hoy nos ocupa.

²² La uranización del Hades griego se lleva a cabo paralelamente al desarrollo de esta doctrina del viaje celeste de las almas. El estadio más antiguo corresponde a la extracción de los Campos Elíseos del mundo subterráneo realizada por Homero (*Od.* IV 562-567). La interpretación lunar pitagórica de estos versos es la que siguen Plutarco (942F) y Porfirio (en Estobeo, I 49.61) y se basa en una doctrina de los astrónomos helenísticos según la cual, al ser el sol más grande que la tierra y ésta que la luna, cuando coinciden en el mismo eje la tierra proyecta su sombra cónica sobre la parte inferior de la luna, oscureciéndola (ésta sería la ἀντίχθον del mito de Sila). Por encima de la luna (no afectada por la sombra de la tierra) hay una claridad perpetua. Eso son los Campos Elíseos para Plutarco (cf. *de anima* fr. 201 y *de def. orac.* 410E). Proclo interpreta las palabras de Platón, *Rep.* 616B (ἐπὶ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ λειμῶνι γεγόνασαι, como estancia en la luna de las almas. Los estoicos los sitúan en el mundo sublunar (cf. Tertuliano, *De anima*, 54 y Servio, *Aen.* VI 887, 340). Para Quinto de Esmirna, en cambio, los Campos Elíseos están entre el cielo y la tierra (XV 224). Sobre el tema en general, véase WASER, «Elysion», *RE* V (1910), cols. 2469-2476. Tras los Campos Elíseos, prácticamente todo el Hades se traslada al cielo como vemos en Favonio Eulogio (*Disput. de Somn. Scip.* 14.5). Numenio identificaba los ríos del Hades y el Tártaro con los planetas que debían atravesar las almas (Proclo, *In rep.* II 129-131). Jámblico (en Lydus, *de mens.* IV 148) localizaba el Hades entre la luna y el sol. En Porfirio, *De antro Nympharum* 34 y en algunos escritos herméticos (*Asclepius* 38 y *Herm. Trism.* XI 21) el Océano que hay que atravesar para llegar a las Islas Afortunadas es la atmósfera, agitada por la lucha de los elementos, imagen similar a la que nos muestra Plutarco en el mito de Tespesio.

²³ Los tres son estudiados con detalle en el libro de G. SOURY, *La Démonologie de Plutarque*, París, 1942, pp. 143-233, en Cumont, *Symbolisme...*, pp. 195-200, en el importante libro de I. Verniere, *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*, París, 1977, pp. 57-215, en la Tesis Doctoral de Rosa M.^a Aguilar, *La Noción del Alma Personal en Plutarco*, Madrid, 1980, pp. 1-88, en F.E. BRENK, *In Mist Apparelled*, Leiden, 1977, pp. 134-144 y, de forma muy resumida, en el libro ya mencionado de Culiánu, *Psychanodia*, pp. 43-47. El mito de Timarco ha sido objeto de análisis particulares por W. HAMILTON, «The Myth in Plutarch's *De Genio*», *CQ* 28, 1934, 175-182, G. MÉAUTIS, «Le

La escatología luni-solar de Plutarco ofrece, respecto a Platón, las siguientes novedades que nos parecen interesantes para la historia del viaje celeste de las almas:

1) El hombre experimenta dos muertes (mito de Sila): la primera, violenta y rápida, consiste en la separación del cuerpo y del espíritu y tiene lugar en la tierra; por la segunda, suave y lenta, se separa el principio vital afecto a las sensaciones materiales, la ψυχή, y el racional, inteligente, del espíritu, el νοῦς.

2) El cuerpo queda ligado a la tierra, la ψυχή a la luna, y el νοῦς al sol, de donde procede y a donde regresa una vez que logra purificarse de todas las imperfecciones que manchan el alma a causa de su contacto terreno con el cuerpo.

3) Las almas humanas, al subir de la tierra tienen diferentes colores que corresponden a los vicios distintos que tuvieron en vida (Mito de Tespesio).

4) Las almas suben envueltas en una especie de burbuja de aire; realizan los viajes en el espacio celeste llevadas por los rayos de la luz que hacen recorrer espacios inmensos rápidamente y sin rodeos (Mito de Tespesio).

5) La luna y el sol y, presumiblemente también los planetas, son islas en el Océano celeste (Mito de Tespesio), brillan con colores diferentes (Mito de Timarco y Tespesio) y emiten sonidos (Mito de Tespesio).

6) A las almas sólo les está permitido conocer el lote de Perséfone (= la Luna) ya que lo de arriba pertenece a otros dioses (Mito de Timarco). El alma ligada a la materia corporal no puede subir a la contemplación del Sol (Mito de Tespesio).

7) Se localiza espacialmente a las Moiras: Átropa en el Sol, Cloto en la Luna y Láquesis en la Tierra (Mito de Sila) o Átropa en el invisible (κατὰ τὸ ἀόρατον), Cloto en el Sol y Láquesis en la Luna (Mito de Timarco).

Mythe de Timarque», *REA* 52, 1950, 201-211 A. CORLU, *Le Démon de Socrate*, Paris, 1970 pp. 60-81 y J. HANNI, «Le Mythe de Timarque chez Plutarque et la Structure de l'Extase», *REG* 87, 1975, 105-120. En cuanto al mito de Sila, principal objeto de análisis al comentar la escatología plutarquea por K. REINHARDT, *Poseidonios II. Kosmos und Sympathie*, München, 1926 (repr. Hildesheim-New York, 1976), pp. 313-353, cf. W. HAMILTON, «The myth in Plutarch's *De facie*», *CQ* 28, 1934, 24-30.

8) El lugar de Lete es una gruta con cuyas exhalaciones y placeres las almas se humedecen y emborrachan. Por allí subió Dioniso arriba y por allí se llevó también a Sêmele (Mito de Tespesio).

Se han querido relacionar diversos aspectos de estos tres mitos plutarqueos con las creencias místicas y astrológicas ampliamente difundidas en el mundo grecorromano de su época. En algunos casos la coincidencia con textos herméticos es asombrosa; es difícil defender el desconocimiento por Plutarco de esas creencias así como de las doctrinas orientales²⁴ y las de los caldeos, que hemos defendido en otro lugar²⁵; la puesta en escena de esos mitos puede estar influida en parte por esa tendencia al sincretismo propia del momento y tan apropiada al carácter abierto y conciliador de Plutarco; sin embargo, a la hora de valorar su escatología no podemos olvidar su dependencia estricta de Platón, por un lado, y las limitaciones que le impone la temática misma de los tratados en que esos mitos se encuentran insertos, cumpliendo funciones diferentes.

Así, la distinta localización de las Moiras en el mito de Timarco y en el de Sila se debe a la diferente utilización literaria del tema en ambos mitos: En el primero se quiere ilustrar el origen de cualquier principio de vida a partir de la Unidad, lo que nos lleva al mundo supraceleste²⁶; en el segundo, en cambio, la referencia a las Moiras se liga a una escala planeta-

²⁴ El papel, por ejemplo, de la luna como una isla en el cielo que se carga de almas, como sucede en el mito de Timarco y en el de Sila, se parece a la doctrina maniquea que la considera una nave que las transborda al Sol (cf. F. CUMONT, *Le Symbolisme...*, p. 180). En otro lugar, CUMONT sugiere la posibilidad como fuente para Plutarco de algún texto con poca divulgación, probablemente de carácter hermético (o.c., p. 200). La crítica más reciente, sin embargo, apunta por un alejamiento de las posiciones que ven en estos mitos una excesiva influencia oriental (cf. F.E. BRENK, o.c., pp. 142-143, n. 33) y buscan un origen más general. Así J. HANNI, con referencia al mito de Timarco, apunta la idea de experiencias extáticas como base para estos mitos escatológicos de Platón y Plutarco («a.c.», p. 120).

²⁵ «Alle Frontiere della Scienza: Plutarco e la Astrologia», en I. GALLO (ed.), *Plutarco e le Scienze*, Génova, 1992, pp. 271-286.

²⁶ *De Genio Socratis*, 591B: τέσσαρες δ' εἰσὶν ἀρχαὶ πάντων, ζωῆς μὲν ἡ πρώτη κινήσεως δ' ἡ δευτέρα γενέσεως δ' ἡ τρίτη φθορᾶς δ' ἡ τελευταία: συνδέει δὲ τῇ μὲν δευτέρα τὴν πρώτην Μοῦσας κατὰ τὸ ἀόρατον, τὴν δὲ δευτέραν τῇ τρίτῃ Νοῦς καθ' ἥλιον, τὴν δὲ τρίτην πρὸς τετάρτην Φύσις κατὰ σελήνην: τῶν δὲ συνδέσμων ἐκάστου Μοῖρα κλειδοῦχος Ἀνάγκης θυγάτηρ κάθηται, τοῦ μὲν πρώτου Ἄτροπος τοῦ δὲ δευτέρου Κλωθῶ, τοῦ δὲ πρὸς σελήνην Λάχεσις, περὶ ἣν ἡ καμπὴ τῆς γενέσεως.

ria en la que, de acuerdo con la parte científica del tratado, la Luna ocupa un espacio y cumple una función intermedia entre el Sol y la Tierra en el proceso de generación del hombre²⁷.

Por otra parte, que el viaje de las almas en Plutarco se limite a 3/4 etapas (espacio sublunar, luna, sol y/o, como parece desprenderse de la alusión al origen de la vida en el mito de Timarco, el reino de Átropo, el invisible) puede deberse a varias razones.

Primero, que efectivamente Plutarco sigue las escatologías orientales en las que el papel fundamental corresponde a la Luna y al Sol y organiza sus mitos a partir de ello²⁸; segundo, que no le interesa, por el carácter doctrinal de los mitos dentro de los tratados en los que se encuentran, más que el destino de los principios que integran al hombre; y, por tanto, no pasa más allá del Sol, concebido primero como símbolo de la inteligencia (lo que se percibe ya en Platón) y luego como origen y destino material de la misma, en coincidencia con la doctrina estoica²⁹. Pero la posibilidad de un viaje estelar más allá tal vez del sol queda abierta³⁰ con

²⁷ *De facie*, 945C-D: «καὶ τριῶν Μοιρῶν ἡ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἥλιον ἴδρου μὲν τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως, ἡ δὲ Κλωθὴ περὶ τὴν σελήνην φερομένη συνδεῖ καὶ μίγνυσσι, ἐσχάτη δὲ συνεφάπτεται περὶ γῆν ἢ Λάχεσις· ἡ πλείστον τύχης μέτεστι. τὸ γὰρ ἄψυχον ἄκυρον αὐτὸ καὶ παθητὸν ὑπ' ἄλλωι, ὁ δὲ νοῦς ἀπαθὴς καὶ αὐτοκράτωρ, μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἡ ψυχὴ καθάπερ ἡ σελήμη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε, τοῦτον ἄρα πρὸς ἥλιον ἔχουσα τὸν λόγον ὃν ἔχει γῆ πρὸς σελήνην».

²⁸ Esta opinión parece apuntarse en el libro de F. CUMONT, *Le Symbolisme...*, pp. 199-200 y atrae la prudente simpatía de Y. VERNIERE, *Symboles et Mythes...*, pp. 161-162.

²⁹ Sexto Empírico nos ha conservado un texto (*Adv. Phys.* 171-74) que, al parecer, remonta a Posidonio, donde se habla del descenso y ascenso del alma cuyo origen es el Sol y baja a la Luna, permaneciendo allí un tiempo: ἐκσηκονο γοῖν ἡλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόποι, ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλακρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον, τροφή τε χρῶνται οἰκεία τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὡς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα, τὸ διαλίσσον τε αὐτὰς ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις οἶκ ἔχουσι. Este texto ha sido objeto de estudio por K. REINHARDT, *Posidonios II. Kosmos und Sympathie*, pp. 308-313 y por otros autores como GOODENOUGH & JONES, «Poseidonios and the flight of the soul through the Universe», *CPh* 21, 1926, 97-114, R.M. JONES, «Posidonios and Solar eschatology» *CPh* 27, 1932, 113-135. En estos trabajos se plantea y discute la posibilidad de que esta escatología posidoniana sea fuente para el mito de Sila plutarqueo.

³⁰ H. DÖRRIE en su artículo «Zur Ursprung der Neuplatonischen Hypostasenlehre», *Hermes*, 82, 1954, 331-342, habla de un viaje interplanetario del alma a propósito de este pasaje.

esa revelación hecha a Timarco sobre el origen último de la vida; una tercera explicación, complementaria con la anterior, es que Plutarco, fiel a Platón en su elaboración literaria de estos mitos³¹, no puede hacer entrar al alma en los círculos planetarios porque el espacio más allá del Sol pertenece a los dioses y éste, en el orden establecido por el maestro en el mito de Er (recogido además en *Timeo* y en *Epínomis*) ocupa la esfera inmediatamente superior a la de la Luna.

En cuanto a los demás elementos innovadores está clara la tradición órfico-pitagórica en la representación metafórica de los planetas como islas, las Islas de los Bienaventurados mencionadas por Jámblico³², y en los sonidos emitidos por éstas.

Sobre los colores de las almas y su relación con los vicios, es sugestiva la tesis, defendida recientemente por Ioan Petru Culianu³³, que vincula este detalle del mito de Tespesio a la doctrina astrológica relativa a los vicios del alma y los colores de los planetas. La comparación con el orden de éstos en el *Panereto*, mencionado por Pablo de Alejandría y Heliodoro, y con los vicios y planetas enumerados por Servio³⁴, exige referir el color oscuro a Saturno, el rojo a Marte, el azul verdoso a Venus y el violeta a Júpiter. Algunas de estas atribuciones cromáticas, como la de Venus y la de Júpiter, chocan con la falta de evidencia³⁵ y parece difícil que Plutarco tuviera conciencia de esas relaciones con los planetas en un pasaje con

³¹ Se suele enfatizar especialmente la dependencia del mito de Tespesio respecto al de Er (cf. F.E. BRENN, *o.c.*, pp. 136-139). Hacia ello apuntan entre otros detalles el nombre anterior de Tespesio (Ardico), similar al del personaje del mito de Er, el papel de las Moiras en el destino del hombre, los colores y sonidos de las esferas de Platón, como las islas de los mitos plutarqueos, la topografía del otro mundo, con la Luna como escenario de fondo, las simas por las que ascienden y descienden las almas, las alas de éstas en Fedro, recordadas en la comparación del rayo que transporta a Tespesio como alas, las llanuras de Hades y el lugar de Lete y su papel como olvido de la existencia anterior.

³² Cf. nota 19.

³³ *Psychanodia I*, pp. 46-47.

³⁴ *Ad Aen.* VI 714: «unde etiam mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra conexas sunt ea ratione, quia cum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regini desiderium».

³⁵ Para los distintos colores atribuidos por las fuentes científicas y astrológicas a los planetas, remitimos al artículo de W. & GUNDEL, «Planeten», *RE VII* (1950), cols. 2105-2109.

fuerte influencia del mito de Er, en el que los colores de los planetas se conciben de forma muy diferente. Si además tenemos en cuenta que en el mito en cuestión las almas quedan al margen del viaje interplanetario (no pasan del mundo lunar), me inclino a pensar con Y. Vernière³⁶, que Plutarco sigue más bien descripciones de tipos humanos basadas en la doctrina de los humores. En cuanto a la gruta dionisiaca de Lete³⁷ y la Crátera que ve Tespesio poco más allá de la Luna, dudo mucho que sea simple casualidad la coincidencia con elementos descriptivos similares del viaje celeste en el *Comentario al Sueño de Escipión* por Macrobio; la interpretación dionisiaca que da el neoplatónico del siglo V está claramente anticipada en este texto de Plutarco que seguramente sigue o adapta una descripción griega sobre la geografía del otro mundo, al que está estrechamente vinculado por el mito y la religión el dios del vino.

3

La referencia anterior nos permite comentar ahora el viaje de descenso de las almas a través del Zodíaco y de los 7 círculos planetarios narrado por Macrobio³⁸. Su descripción, que podemos considerar canónica, por cuanto, con pequeñas variantes según el sistema religioso o la doctrina filosófica a que pertenece el relato, se repite constantemente, es más o menos como sigue: Las almas de los hombres se desprenden del mundo divino (generalmente situado en la Vía Láctea), descienden al Zodíaco a través de uno de los puntos de contacto entre ambos círculos siderales (Cáncer), pasan luego al sistema planetario cuyos siete círculos atraviesan siguiendo el orden caldeo (Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Sol, Mercurio y Luna) y finalmente quedan encerradas en el cuerpo, producto de la Tierra. En ese viaje el alma que tiene la raridad propia de los seres luminosos, va adquiriendo a modo de vestidos las peculiaridades de cada uno de los planetas, siendo la aportación de la luna su humedad que la hace lo sufi-

³⁶ Cf. Y. VERNIÈRE, *Symboles et Mythes...*, p. 147.

³⁷ Sobre Lete, cf. Y. VERNIÈRE, «Le léthé de Plutarque», *REA* 66, 1964, 23-32, y *Symboles et Mythes...*, pp. 185-188.

³⁸ *Commentarii in Somnium Scipionis*, I 12. Cf. nota 11. Para detalles sobre el origen de la doctrina en Macrobio, textos paralelos, bibliografía y problemática que plantea el pasaje, remitimos al artículo de I.P. CULIANU, «Ordine...», pp. 96-110.

cientemente pesada para entrar en la materia³⁹. El viaje de ascenso coincide generalmente en su itinerario, con la salvedad de que, en ese viaje de vuelta, el paso por los planetas conlleva la pérdida⁴⁰ de las impurezas o vestidos adquiridos en la ida y que la entrada a la Vía Láctea se hace a través de Capricornio. La concepción de los signos de Capricornio y de Cáncer como Puertas del Cielo se encuentra en textos herméticos y en la *Gruta de las Ninfas* de Porfirio, exégesis filosófica de la gruta homérica de Ítaca⁴¹.

Por una de estas puertas, por Cáncer, dice Macrobio que bajan las almas experimentando la primera división a partir de lo indivisible, y entrando en lo que Pitágoras llamó el Reino de Plutón (se refiere al siste-

³⁹ En Porfirio, *de antro Nymph.* 11 se dice que las almas descienden al cuerpo aspirando aire húmedo (τὰς φιλοσωμάτων ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελομένους). Ideas similares encontramos en Aristides Quintiliano, *de Música* II 64.31, referido a Heráclito (véase el comentario de A.J. FESTUGIÈRE sobre esta materialización del alma a su paso por las esferas planetarias y su humificación en la Luna, en «L'Âme et la Musique, d'après Aristide Quintilien» *TAPhA* 85, 1954, 55-78, especialmente pp. 62-73), Jámblico, *de mysteriis* II, p. 84. Proclo en *Plat. theol.* VI 11, presenta a Posidón como el dios que preside la generación de las almas. El testimonio más antiguo que tenemos es Plutarco, *de sera num. uind.*, 566A.

⁴⁰ La idea de que las almas abandonan a su paso por las esferas planetarias cada una de sus pasiones, para llegar puras al cielo de las estrellas fijas, se extiende con los misterios de Mitra (cf. F. CUMONT, *Myst. Mithra*, pp. 129-130). Cf. Origenes, *Contra Celso*, VI 21. LEEMANS, *Numenius*, Bruselas, 1937, hacía depender de Numenio esta doctrina de Macrobio (pp. 49 ss.) lo que fue discutido por BEUTLER en su reseña para *Gnomon*, (1940), p. 113 desde el momento en que Macrobio concibe el alma geoméricamente y para Numenio es un número. Tampoco la doctrina del ὄχημα (Macrobio, I 11.12 y 12.13) puede venir de Numenio, ya que supone una concepción espacial del alma. Macrobio utiliza a Porfirio, que combina a Numenio con otras doctrinas (cf. A.J. FESTUGIÈRE *La Révelation...*, III, pp. 42-43) Los neoplatónicos la atribuían a Platón y Proclo (*In Tim.* III 238) a Aristóteles. Su vinculación definitiva con el viaje celeste se encuentra en Proclo, IV 3.15 y Porfirio. Una síntesis del problema, en E.R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963² (= 1933), *Appendix II*, pp. 313-321.

⁴¹ Las primeras noticias sobre las puertas de paso de las almas a la Vía Láctea se refieren a Heraclides Póntico, como leemos en Servio, *In Vergilii Georg.* I 34: «Varro tamen ait se legisse Empedotimo cuidan Syracusano a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum, eunque inter cetera tres portas vidisse tresque vias, unam ad signum scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur, alteram per limitem qui est inter leonem et cancrum, tertiam esse inter aquarium et pisces». Así pues, también esta doctrina habría que adscribirla a los pitagóricos. La localización en Cáncer y Capricornio parece derivar de Numenio, como dice Porfirio: «Ofreciendo la gruta una imagen y un símbolo del cos-

ma planetario). También Plutarco, en el mito de Tespesio, nos describe el Estige como un camino (el camino de Hades) que alcanza el extremo del Universo, lo que podría relacionarse con esta afirmación pitagórica. Una vez abandonada la Vía Láctea, sigue diciendo Macrobio, a la altura de Leo, las almas empiezan a adquirir su condición futura, cuando se ven invadidas por la *ὕλη* o materia. Y lo mismo que sucedía en las proximidades de la gruta de Lete de Plutarco, Macrobio describe aquí esa materialización inicial del alma como una «extraña embriaguez», parafraseando un texto del *Fedón* platónico. Interpreta como símbolo de dicha transformación

«la famosa Crátera celeste –traduzco el texto latino– del padre Líber situada en la región entre Cáncer y Leo que significa que allí, por primera vez, les sobreviene embriaguez a las almas, cuando las invade la materia; de donde también allí el olvido compañero de la embriaguez se empieza a infiltrar secretamente en las almas... Y esto es lo que los antiguos llamaron el río Leteo» (I 12.8).

Se menciona luego el paso de las almas por las esferas planetarias en las que adquieren como *κινήσεις* (movimientos) las cualidades propias de cada Planeta, según la astrología:

«En la de Saturno, el raciocinio y la inteligencia, lo que llaman *λογιστικόν* y *θεωρητικόν*; en la de Júpiter, la fuerza de actuar, lo que se llama *πρακτικόν*; en Marte, el ardor valeroso, que recibe el nombre

mos, Numenio y su discípulo Cronio dicen que en el cielo hay dos extremos: el trópico de invierno en el límite meridional y el de verano en el septentrional. El de verano está en Cáncer y el de invierno en Capricornio. Por ser el más cercano a la Tierra para nosotros Cáncer con razón ha sido atribuido a la Luna, la más cercana a la Tierra, en cambio, al ser el Polo Sur hasta ahora invisible, ha sido atribuido Capricornio al aún más distante y elevado de todos los planetas... Estas dos puertas, pues, Cáncer y Capricornio, los teólogos dispusieron, y Platón habló de dos aberturas. De ellas Cáncer es por donde descienden las almas, y Capricornio por donde ascienden» (*De antro Nympharum*, 21-22, trad. E. RAMOS JURADO, *Pseudo Plutarco, Sobre la vida y poesía de Homero. Porfirio, El antro de las Ninfas de la Odisea. Salustio, Sobre los dioses y el mundo*, Madrid, 1989, p. 236). Este autor menciona otras opiniones antiguas que identifican al Sol y la Luna como las puertas por las que las almas suben y bajan de la esfera de las estrellas fijas (*De antro* 28: *Ἦλιον θεολόγων πύλας ψυχῶν ἤλιον πύθωντων καὶ σελήνην καὶ διὰ μὲν ἤλιου ἀνιέναι, διὰ δὲ τῆς σελήνης κατιέναι*). Firmico Materno, en cambio, dice lo contrario, que las almas ascienden por la Luna y descienden por el Sol (*Math.* I 8), a lo que alude Silio Itálico, XIII 566. La idea de las dos puertas es atribuida por F. CUMONT a los caldeos (*Le Symbolisme...*, p. 201, nota 1).

de θυμικόν; en la del Sol, la naturaleza de sentir y opinar, que llaman ἀσθητικόν y φανταστικόν; en realidad el movimiento del deseo, que se llama ἐπιθυμητικόν, en la de Venus; el de expresar e interpretar lo que siente, que se dice ἐρμηνευτικόν, en el círculo de Mercurio; el φυτικόν, o sea la naturaleza de plantar y hacer crecer los cuerpos, lo ejercita en la entrada al globo lunar» (I 12. 14).

La descripción que, según vemos, vincula al paso del alma por los planetas influenciadas con las propiedades que la astrología atribuía a cada uno de ellos, da cuenta de la riqueza psíquica del hombre, sin preocuparse por el carácter negativo de las mismas.

Esos efectos negativos que Servio, por ejemplo, en su *Comentario a la Eneida*, atribuye a los planetas en el viaje de descenso del alma, se pueden leer, a propósito del viaje de ascenso, en el cap. 25 del *Poimandres*, un tratado hermético del siglo II.

«y así el hombre se lanza luego hacia arriba a través de las esferas; a la primera zona le entrega su fuerza para crecer y menguar; a la segunda, su habilidad para tramar maldades, trampa ya sin efecto; a la tercera, el engaño de los deseos ya sin efecto; a la cuarta, la ostentación de cargos privada ya de ambición; a la quinta, la audacia impía y el arrojío de la temeridad; a la sexta, los malvados impulsos de la riqueza, ya sin efecto; y a la séptima zona, la falsedad que se esconde en emboscada. (26) Entonces, desnudo de las influencias de las esferas, llega a la naturaleza ogdoádica, con su potencia propia, y canta en compañía de los Seres himnos al Padre». (25-26).

Por supuesto, ese regreso, tras una vida en la tierra que implica conciencia de la propia identidad, plantea a los futuros viajeros incógnitas que cada época, cada religión y cada sistema de creencias, ha ido resolviendo a su modo⁴². Instalado en el patrimonio cultural del mundo antiguo el viaje escatológico por los cielos, la necesidad de superar las barreras con que las creencias primitivas y los mitos filosóficos habían dibujado la

⁴² Son estas la necesidad de un guía y de unos conocimientos con que afrontar las dificultades que sin duda se presentarán en esa aventura sidérea. Cf. F. CUMONT, *After Life...*, pp. 162-164. Algunos de estos elementos están presentes ya en Plutarco donde es una voz o un pariente el que guía a Timarco y a Tespesio en su limitada aventura. Cicerón pone como mentor de Escipión en ese sueño escatológico a Paulo Emilio. En otros casos el guía es, como para el viaje al Hades subterráneo de la Grecia antigua, Hermes/Mercurio o los personajes que usurpan en cada religión sus funciones: el propio Mitra en el mazdeísmo y, para los cristianos, a veces un ángel como en los papiros mágicos.

geografía del Hades y que ahora se trasladan al mundo de las esferas, asegura la propaganda de estas creencias por parte de las religiones de salvación. Por medio de sueños, de revelaciones apocalípticas y de éxtasis místicos, que son su principal oferta al iniciado, sectas y religiones animan la aventura y enriquecen el paisaje ultraterreno. Aseguran el Ἑρμῆς ψυχοπομπός de antaño, que ahora seguirá siendo Hermes, o un demon, o un ángel, o el Sol, o Mitra, o el propio Cristo. Él nos guiará en ese viaje de ascenso y nos ayudará a pasar las esferas. Terribles aduaneros, cerrando el paso a cada uno de los círculos planetarios, nos obligan a procurarnos en vida un viático que incluye fórmulas mágicas con las que dominar su violencia⁴³. De este modo la religión ofrece la posibilidad de alcanzar la ogdóade u octavo cielo. Allí, o en el noveno cielo, o incluso más arriba, se cree situado el Paraíso, la Jerusalén celeste, el Empíreo.

4

«La escatología cristiana —dice Cumont en su libro sobre el Simbolismo funerario de los romanos— tiene sus raíces en la del paganismo y la prolonga; y las ideas que se habían desarrollado en los últimos paganos vuelven a encontrarse, reproducidas con una fidelidad sorprendente, no sólo en los escritos apócrifos, más o menos teñidos de gnosticismo, sino

⁴³ En la literatura cristiana primitiva, encontramos ejemplos frecuentes en textos heréticos (cf. Marcos, *Adv. haer.* I 21,5, Hipólito, *Ref.* VI 41, 2-4) Recogemos, a título de ejemplo, un pasaje de Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* I 21.5 en la traducción de J. MONSERAT TORRENTS (*Los Gnósticos*, I, Madrid, 1983, pp. 195-196): «Los hay que redimen a los agonizantes en el momento de la defunción, ungiendo su cabeza con óleo y agua, o bien con el ya mencionado unguento y agua, junto con las invocaciones ya reproducidas, para hacerlos inaprehensibles e invisibles a los principados y a las potestades, y para que su hombre interior ascienda al reino de lo invisible, mientras su cuerpo queda en el mundo creado y su alma es entregada al Demiurgo. Y les instruyen para que, una vez muertos, al llegar ante las potestades, digan:

«Soy un hijo procedente del Padre, del Padre preexistente, un hijo en el preexistente. Vine a ver todas las cosas, las que me son propias y las que me son extrañas —no extrañas del todo, sino que son de Achamot, que es hembra y ha hecho estas cosas por sí misma, ya que desciende por raza del preexistente— y regreso a lo que me es propio, de donde vine». Y sostienen que con estas palabras escapará de las potestades. Llegado a los que están junto al Demiurgo, les dice: «Soy una preciosa vasija, más que la hembra que os hizo a vosotros. Si vuestra madre ignora su raíz, yo me conozco a mí mismo y sé de dónde

en ciertos doctores de la Iglesia»⁴⁴. Frente a estas palabras del eminente estudioso de las religiones orientales, otros autores, como Jacques Le Goff en su libro sobre el Purgatorio, minimizan la importancia de la aportación griega al tema del más allá cristiano, en favor de la judía. «La contribución de la Grecia antigua a la idea del más allá a lo largo de tanto tiempo» —nos dice este autor— «parece haber residido sobre todo en un par de construcciones intelectuales» —parece referirse a la doctrina de la reencarnación platónica— «a propósito de las cuales se hace difícil saber qué influjo han podido llegar a alcanzar sobre el pensamiento cristiano»⁴⁵.

Sin embargo, toda la geografía celeste que hemos visto antes, todos esos detalles del viaje sidéreo de las almas contruidos en una empresa común por la imaginación de poetas y escritores, por la inspiración visionaria de sacerdotes e iniciados, por las observaciones científicas de los astrónomos y por las reflexiones filosóficas de los pensadores del Imperio en un constante ejercicio de indagación sobre los mitos escatológicos platónicos, ejerció una influencia extraordinaria en el mundo medieval. Desde los padres griegos de la Iglesia hasta los albores del Renacimiento, el viaje sidéreo de las almas está presente en las literaturas occidentales y orientales, enriqueciéndose con las aportaciones individuales de cada creador y de cada cultura. Boecio trata el tema en el libro IV de su *Consolatio Philosophiae*, adhiriéndose a la tradición neoplatónica. Y lo mismo Marciano Capella en su *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* que, junto con el *Comentario* de Macrobio, influyó de forma notable en la recreación de nuestro tema por el misticismo cristiano. En efecto, el matrimonio celeste de Filología inspiró viajes sidéreos posteriores, sumando el valor literario de la alegoría a los que le había imprimido desde Platón la necesidad de conciliar con la racionalidad filosófica la realidad imaginada, mediante el recurso al mito.

soy e invoco a la Sabiduría incorruptible, que está en el Padre, Madre de vuestra madre que no tiene padre ni cónyuge varón. Hembra nacida de hembra os ha creado, ignorando incluso a su Madre y creyendo estar sola. Yo invoco a su Madre». Abundantes ejemplos sobre el encuentro de las almas con los *τελώνια* encontramos en tablillas órficas, judeo-cristianas, salmos maniqueos y otros textos gnósticos y herméticos (cf. F. CUMONT, *Le Symbolisme...*, p. 144, n. 1).

⁴⁴ P. 142.

⁴⁵ *El nacimiento del Purgatorio (La naissance du Purgatoire*, París, 1981, trad. esp. F. PÉREZ GUTIÉRREZ), Madrid, 1985, pp. 33-34.

Entre esos escritores cristianos medievales, a comienzos del XII la llamada Escuela de Chartres mantiene el platonismo a través de la traducción comentada del *Timeo* por Calcidio y de autores platonizantes como Apuleyo, el tratado hermético atribuido a este autor *Asclepius*, Macrobio, Boecio y Marciano Capella principalmente. Destaquemos en concreto, por sus valores literarios, el *De Universitate Mundi* de Bernardo Silvestre, comentarista de los 6 primeros libros de la *Eneida*; en esta obra el viaje planetario de ascenso al ἀπλανής y descenso, previo a la creación del hombre, se realiza por las diosas Urania y Natura. La obra sería utilizada luego por Boccaccio, en su comentario a Dante e influye en otra figura de la misma escuela, Alain de Lille, que utiliza también alegóricamente el viaje de ascenso. En su *Anticlaudianus Natura* y sus hermanas celestes deciden crear un hombre perfecto y *Phronesis*, *Ratio* y *Prudentia* ascenderán en un carro por las esferas hasta *Theologia*. *Phronesis* llega al Empíreo y logra de Dios que cree esa alma perfecta a la que protege con un bálsamo de las influencias planetarias por cuyas esferas realizan el viaje de descenso.

Pero ya antes de estos testimonios de los últimos siglos medievales, las referencias al tema en autores cristianos son numerosas. Gregorio Magno inspira su *Visión de San Benito* en la tradición platónica, especialmente en Macrobio⁴⁶. Arnobio con su *Adversus gentes* combate a los seguidores de la doctrina del ascenso del alma representada por los *Oráculos Caldeos*. Orígenes en *contra Celsum* VII habla del viaje de ascenso, así como en *De principiis* II 11, donde remite a los griegos:

«Si quis sane mundus corde et purior mente et exercitator sensu fuerit, velocius proficiens cito ad aeris locum ascendet et ad caelorum regna perveniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones, quae Graeci σφαίρας, id est globos, appellaverunt».

San Agustín, en *de Civ. Dei*, X 10, recuerda a Porfirio y Cirilo de Alejandría⁴⁷ menciona los τελώνια.

En otros autores cristianos encontramos asumida la antigua idea pitagórica de que la Vía Láctea es la sede de las almas o la morada divina. Parece admitirlo San Jerónimo⁴⁸; lo expresan claramente Auso-

⁴⁶ Cf. P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, París, 1967, pp. 366-372.

⁴⁷ MIGNE, *Patrologia Graeca*, LXXVII, col. 1073C.

⁴⁸ *Epist. ad Marcellam*, 23: «Nunc desolatus est, nudus, non in lacteo caeli palatio, ut uxor commentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur».

nio⁴⁹ y Draconcio⁵⁰. Paulino de Nola, en fin, concilia así esta tradición grecorromana con los apocalipsis y escatologías judeocristianas:

«Pande viam, quae me post vincula corporis aegri/in sublime ferat, puri qua lactea caeli/semita ventosae superat vaga nubila lunae,/ qua proceres abiere pii quaque integer olim/ raptus quadriiugo penetrar super aëra curru/ Elias et solido cum corpore praeuius Enoch»⁵¹.

Entre los bizantinos, Jorge el Monje nos cuenta de este modo la visión del ταξεώτης:

«Elevados y transportados hacia los cielos, encontramos unos aduaneros que vigilaban con sumo cuidado la subida y que impedían el ascenso a las almas que llegaban y les hacían rendir cuentas, de acuerdo con cada aduana, de sus pecados»⁵².

Volviendo por último al siglo XII, ecos de la tradición platónica sobre el viaje encontramos en un comentarista anónimo de Marciano Capella, discípulo de Guillermo de Conches a propósito de la influencia de los planetas sobre el alma humana:

«A Saturno enim tristitiam, a Iove moderationem, a Marte animositatem, a Venere cupiditatem, a Mercurio interpretandi possibilitatem, a Sole calorem qui <est>etica, id est sentiendi vis, dicitur, a Luna phyticam accipit, quod appellatur incrementum»⁵³.

En el mismo siglo, Adelardo de Bath considera la música como un argumento a favor de los filósofos que creen que «el alma ha descendido al cuerpo desde las estrellas»⁵⁴ y, ya en el XIII, Guillermo de Auvergne, con su obra *De Universo*, sitúa en el décimo cielo y en el Empíreo las almas de los hombres que se salvan, dibujando una cosmología que anticipa la de Dante⁵⁵.

⁴⁹ *Versus paschales*, 6: «Magne pater rerum, cui terra et pontus et aër/Tartarae et picti seruit plaga lactea caeli.

⁵⁰ *Romulea*, V 325: «...scandens qua lacteus axis/ueritur, aetherii qua se dat circulus orbis/lunarisque globus qua uoluitur axe tepenti/sede beatorum».

⁵¹ *Carm.*, V 37.

⁵² *Chron.*, I, p. 679: «πρὸς οὐρανοῖς ἀνιπτάμενοι καὶ ἀναφερόμενοι εὐρίσκομεν τελῶνια φυλάττοντα μετὰ πάσης ἀκριβείας τὴν ἀνοδὸν καὶ διακωλύοντα τὰς ἀνέρχου μένας ψυχὰς καὶ λογοθετοῦντα καθ' ἕκαστον τελῶνιον τὰς ἀμαρτίας».

⁵³ Bibl. Naz. de Florencia, *Conv. Soppr.* I.1.28, fols. 57v-58r. Tomamos la referencia de P. DRONKE, *Fabula*, Leiden, 1985, p. 112.

⁵⁴ *De eodem et diverso*, 32.

⁵⁵ L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, II, New York, 1923, pp. 40 y 355-356.

Pero la obra cumbre, síntesis de tanta tradición, que pone en sintonía las aportaciones del paganismo antiguo con el esquema religioso cristiano, será la *Divina Comedia* de Dante y, en concreto el *Paraiso*. Aquí confluyen Capella, Virgilio, Platón y Homero junto a las escatologías cristianas y los viajes alegóricos, ya en el primer Humanismo europeo, de Bernardo Silvestre y Alain de Lille. La existencia de las 7 esferas, las características de los personajes que se encuentran en ellas, adecuados a los rasgos astrológicos de los planetas, la necesidad de un guía (primero Virgilio y luego Beatriz) en ese viaje, son tópicos que ya hemos visto en las primeras construcciones literarias del tema. Atrás quedan Platón, Heraclides, Cicerón, Virgilio, Lucano, Plutarco, Numenio, los *Oráculos Caldeos*, el *Poimandres* del *Corpus Hermético*, Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Macrobio, Capella, Boecio, los apocalipsis judíos, los escritores cristianos, antiguos y medievales, los filósofos árabes y la *Escala de Mahoma* con su complicada descripción de círculos, cielos y tierras.

Llegamos así a los últimos siglos de la Edad Media que, con Boccaccio (en la *Teseida* hace subir el alma de Arcitas a la ogdóade⁵⁶) y con los imitadores de éste y de Dante, recogen la herencia de aquellos viajes visionarios, apocalípticos, fantásticos, filosóficos y llenos de misticismo astral y la proyectan hacia la Edad Moderna. Ficino, por ejemplo, el neoplatónico del quattrocento italiano, hace que la cultura europea en formación vuelva sobre sus pasos dos mil años y reavive otra vez la llama griega del viaje sidéreo de las almas con nuevos comentarios sobre Platón.

Pero nosotros, que ya hemos apuntado aquí las posibilidades literarias de una experiencia casi tan antigua como el hombre, no queremos acabar sin aludir antes a dos poetas nuestros, Juan de Mena y Micer Francisco Imperial. El primero construye, inspirado sin duda por el viaje planetario del alma, los círculos de su *Laberinto de la Fortuna*, comentado por el Brocense⁵⁷. El segundo, en su *Dezir al nacimiento de Don Juan*, lo que nos ofrece es un viaje de descenso del alma cuando, en el orden caldeo, ya canónico, de los planetas, es testigo de cómo cada uno de ellos (desde Saturno hasta la Luna) otorga al futuro rey las cualidades que en esa larga tradición ya resumida en Macrobio, les atribuye la astrología, cristianiza-

⁵⁶ XI 1-3.

⁵⁷ *Las obras del famoso poeta Juan de Mena*, Salamanca, 1582.

das ahora en las siete virtudes cardinales: Saturno, la prudencia; Júpiter, la templanza; Marte, la fortaleza; el Sol, la Fe; Venus, la caridad; Mercurio, la esperanza; y la Luna, la Justicia.

La visión del Zodíaco, de los Planetas y de la Fortuna, con su música pitagórica convertida en canto de alabanza a Dios, me servirá a mí como conclusión de este viaje:

«Vi doze fazes, muy alvas anzillas,
coronas de piedras e de diamantes,
de muy clara flama buelta con çentillas
cubiertos los cuerpos al quanto distantes;
e una de otra eran çircundantes,
e las ocho dueñas firme las mirando,
e seys a seys bozes en alto alternando,
«*Te Deum laudamus*» todas concordantes.

E así acabaron fasta fyn del salmo,
e las otras donzellas luego siguiente,
«*benedito qui veni*» en modo tan almo,
que sy nunca oyó aquí entre la gente;
e oylas cantar ordenadamente
«*Te Deum laudamus*» e «*tuum regi da*»
que el rre mi ut rre e la sol mi fa
a par parencia de [arte] difiçiente»⁵⁸.

⁵⁸ *El dezir a las syete virtudes*, XV (226), vv. 65-80 (ed. C.I. NEPAULSINGH, *Micer Francisco Imperial. «El dezir a las syete virtudes» y otros Poemas*, Madrid, 1977).

GRAECORUM PHILOSOPHORUM AUREA DICTA

SELECCIÓN DE APOTEGMAS¹

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS
Universidad de La Laguna

SUMMARY

This article marks the first in a series in which the author will publish famous phrases attributed to ancient Greek philosophers. After a brief introduction in which details of the proposed study are given, the article examines phrases by Thales, Anaximandre and Anaximenes.

I. INTRODUCCIÓN

Pretendemos con este estudio iniciar la publicación de las frases más célebres pronunciadas por los filósofos griegos. Una primera dificultad surge a la hora de titular el estudio por cuanto que no es fácil expresar con un vocablo concreto el concepto que vamos a desarrollar. En efecto, son varios los términos que se aplican para referirse a aquellas expresiones atribuidas a personajes históricos o a la sabiduría popular y que resumen un pensamiento o una verdad. Esa dificultad también se encuentra cuan-

¹ Este estudio forma parte del Proyecto de Investigación «Selección temática de textos griegos», que ha contado con una subvención de la Universidad de La Laguna, siendo su Director el Dr. D. MARCOS MARTÍNEZ HERNÁNDEZ.

do se trata de recoger dentro del campo significativo de un vocablo aquellas frases célebres puestas en boca de los filósofos griegos y que contienen una máxima, una opinión afortunada o un dicho muy divulgado.

Las publicaciones que recogen las frases pronunciadas por personajes ilustres difieren en la denominación dada a esas frases y en la definición de cada uno de los vocablos con los que las denominan. Entre esos vocablos se encuentran aforismo, apotegma, axioma, (expresión) gnómica, paremia, adagio, agudeza, consejo, dicho, instrucción, juicio, máxima, opinión, pensamiento, precepto, principio, proverbio, reflexión, sentencia, refrán, etc. Etimológicamente los cinco primeros son de origen griego, los siguientes de origen latino, el último de origen francés.²

Como muestra de lo que decimos basten algunos ejemplos. Vocablos de origen griego:

Aforismo (ἀφορισμός: definición, < ἀφορίζω: delimitar, < ὄρος: límite, mojón) es definido como aquella «sentencia breve que se da como regla» (Corominas)³, o aquella «frase breve que resume en pocas palabras un conocimiento esencial, muchas veces médico o jurídico» (Lázaro)⁴, o «dicho breve propuesto como regla de alguna ciencia o arte» (León Murciego)⁵.

Apotegma (ἀποθέγμα: apotegma, dicho; ἀποθέγγομαι: decir en voz alta, emitir un sonido, enunciar una sentencia) es un «dicho memorable» (Lázaro)⁶, o «la palabra notable de un personaje ilustre» (Maloux)⁷, o

² Para una bibliografía inicial en este aspecto de la cuestión puede consultarse MARÍA PILAR CUARTERO SANCHO, *Fuentes Clásicas de la Literatura Paremiológica Española del Siglo XVI*, Zaragoza, 1981, pp.7-17; PABLO LEÓN MURCIEGO, *Los refranes filológicos castellanos sistematizados por disciplinas y conceptos filológicos, con rica introducción, bibliografía y comentarios*, Zaragoza, 1962, pp.15-17. MAURICE MALOUX, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, París, 1985r, 3ª edición, pp.V-VIII; EDUARD VALENTÍ - NEUS GALÍ, *Aurea Dicta. Dichos y proverbios del Mundo Clásico*, Barcelona, 1987, pp.7-17 de su «Introducción», cuya autoría corresponde a ENRIQUE TIERNO GALVÁN; ALBERTO BLECUA, *Juan Rufo. Los Seiscientos Apotegmas y otras obras en verso*, Madrid, 1972, pp.IX-XLVIII.

³ J. COROMINAS, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid 1987, 3ª ed., 4ª r. s.v.

⁴ FERNANDO LÁZARO CARRETER, *Diccionario de términos filológicos*, Madrid 1977, 3ª ed., 4ª r., s.v.

⁵ O.c., p.17.

⁶ O.c., s.v.

⁷ O.c., p.VI.

«dicho breve, sentencioso y feliz, cuya celebridad proviene de haberlo dicho alguna persona ilustre» (León Murciego)⁸, o «una secuencia narrativo-monologada, o narrativo-dialogada con un número de parlamentos no superior a cuatro» (Cuartero Sancho)⁹.

Axioma (ἀξίωμα: dignidad, < ἀξιόω: juzgar justo; < ἄξιος: justo) es «lo que parece justo» (Corominas)¹⁰, o una «verdad admitida por todos sin discusión» o «un enunciado indiscutido, admitido como base de una construcción intelectual, social, moral, etc.»¹¹.

Paremia (παροιμία: proverbio), es entendido como sinónimo de refrán, proverbio¹² e «instrucción»¹³. Raro en su forma simple, aparece frecuentemente usado en la forma compuesta *paremiológic-a*.

Gnómico (γνώμικός: sentencioso, < γνώμη: conocimiento, sentencia) sólo aparece usado en su forma adjetiva *gnómico*¹⁴.

Vocablos de origen latino:

Adagio (< *adagium*): es definido como una «fórmula breve que resume un principio de moral o una observación de carácter general»¹⁵, o «una proposición que tiene por fin una acción moral»¹⁶, o, equivaliendo a *proverbio*, es considerado como un «dicho no vulgar» caracterizado por la madurez y gravedad propias de la moral sentenciosa; se distingue del proverbio por ser éste histórico, mientras aquél, doctrinal¹⁷.

Máxima es «una proposición general, expresada noblemente, que ofrece una advertencia moral o una regla de conducta», o «la expresión exacta y noble de una verdad importante e incontestable», o más simple, es «el

⁸ *O.c.*, p.17.

⁹ *O.c.*, p.15. Entiende por *secuencia* la «exposición coherente y acabada de un tema». Respecto al apotegma añade que las connotaciones que lo definen son «1) dicho breve, 2) dicho agudo y 3) dicho, no en boca de un cualquiera, sino de un personaje ilustre, aunque esta última condición no siempre se cumple».

¹⁰ *Ob.c.*, *s.v.*

¹¹ *Gran Enciclopedia Larousse*, vol. III, 1988², *s.v.*

¹² COROMINAS, *o.c.*, *s.v.*

¹³ MALOUX, *o.c.* p.VII.

¹⁴ COROMINAS, *o.c.*, *s.v.*; Lázaro recoge la expresión «estilo gnómico» equivaliendo a «estilo sentencioso».

¹⁵ LÁZARO, *o.c.*, *s.v.*

¹⁶ MALOUX, *o.c.*, p.VI.

¹⁷ LEÓN MURCIEGO, *o.c.*, p.16.

proverbio sabio»¹⁸; es, históricamente, una expresión abreviada de la locución *sentencia máxima*; para León Murciego es un «dicho breve que sirve de norma de conducta»¹⁹.

Proverbio (< lat. *proverbium*), designa una verdad moral, expresada en pocas palabras, o expresada por medio de ricas imágenes de la filosofía práctica, o por medio de una palabra memorable, un verso o dístico célebre; es el espíritu de uno solo y la sabiduría de todos²⁰; León Murciego recoge las definiciones de Erasmo de Rotterdam (proverbio es voz sinónima de la griega *paremia*, es de origen popular y en él sólo concurren dos condiciones: que la frase sea de uso general y que sea clara) y de Sbarbi, para quien el proverbio es sinónimo de adagio y se trata de un *dicho* no vulgar en el que se da la naturalidad y sencillez peculiares de algún suceso acaecido en tiempo anterior²¹.

Sentencia (< lat. *sententia*, < *sentire*) expresa una corta proposición moral derivada de la manera personal de ver; difiere del proverbio en el hecho de que tiene un sentido menos vulgar y una forma más abstracta, hace reflexionar²²; para Lázaro Carreter es una reflexión profunda, expresada sucinta y enérgicamente²³. Los restantes vocablos de origen latino son de aplicación similar predominando la finalidad moralizante.

El término *refrán* deriva del francés (oc. ant., < *refranh*: estribillo, < *refránher*: reprimir, modular), adquiriendo el sentido de *proverbio* a partir del uso de los proverbios en los estribillos de muchas canciones²⁴.

Hemos optado por descartar los vocablos de origen griego usados específicamente (aforismo, axioma) o usados como adjetivos (gnómico, paremiológico); resta sólo apotegma. De los latinos hemos descartado aquellos que contienen un matiz moralizante entre sus acepciones (adagio, consejo, instrucción, juicio, máxima, precepto, principio, proverbio, reflexión, sentencia). Restan agudeza, dicho y opinión. El primero no es sino la sustantivación de expresiones del tipo *dichos agudos* en el sentido de dichos con

18 MALOUX, *o.c.*, p.VI.

19 *O.c.*, p.17.

20 MALOUX, *o.c.*, p.V.

21 *O.c.*, p.16-7.

22 MALOUX, *o.c.*, p.V-VI.

23 *O.c.*, *s.v.*

24 COROMINAS, *o.c.*, *s.v.*

ingenio, por lo que es preferible optar por la expresión originaria *dicho*, en la práctica éste es la traducción latina (*dictum, dicta*) del término griego ἀπόφθεγμα. El término *opinión* limitaría el alcance de nuestra selección, aunque en ésta se incluyan algunas frases que pueden ser consideradas como opiniones personales de los filósofos mejor que como dichos verdaderos y memorables. Por último, el vocablo *refrán* tiene unas cualidades (dicho vulgar, jocoso, a veces chistoso) de las que suele carecer el dicho filosófico, por lo que no es tampoco pertinente denominar con él esta selección. Así pues, optamos por denominar a este estudio como «Selección de apotegmas» al incluir el vocablo griego adecuado y completarlo con una expresión latina «*Graecorum Philosophorum Aurea Dicta*», suficientemente amplia como para acoger cuantos dichos célebres nos hayan llegado atribuidos a los filósofos griegos antiguos. Por otro lado, cabe recordar que la frase breve que recoge un pensamiento o una verdad admitida universalmente es la forma de expresión más corriente entre los pensadores primitivos.²⁵

Seguiremos un orden cronológico de forma que iniciaremos nuestra selección exponiendo las frases atribuidas a los filósofos presocráticos, y dentro de éstos, los milesios.

II. FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS²⁶

II.1.- *Tales de Mileto*

No nos han llegado textos de Tales de Mileto, aunque son numerosos los fragmentos indirectos que hablan de su pensamiento. Diferenciamos dos apartados, como filósofo y como sabio, por seguir la costumbre de presentar los dichos a él atribuidos separados según aparezcan en comentarios filosóficos o en las antologías de los Siete Sabios.

²⁵ Cf. MARIO UNTERSTEINER, *Problemi di Filologia Filosofica*, Milán 1980, pp.51-53.

²⁶ Entre las ediciones castellanas de los filósofos presocráticos hemos consultado las de ALFREDO LLANOS, *Los Presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires 1969²; JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Los Presocráticos*, Méjico 1980²; CONRADO EGGERS LAN, VICTORIA E. JULIA y otros, *Los filósofos presocráticos*, I-III, 1978-1980; ALBERTO BERNABÉ PAJARES, *De Tales a Demócrito*, Madrid 1988; CARLOS GARCÍA GUAL, *Los Siete Sabios y Tres más*, Madrid 1988. Una nueva edición de los Dichos de los Sabios ha sido publicada en la editorial Gredos a partir de un manuscrito aljamiado-morisco: ÁLVARO GÁLMEZ DE FUENTES, *Dichos de los Siete Sabios de Grecia. Sentencias morales en verso*, Madrid 1991.

II.1.A) Como filósofo.

1. *El principio es el agua.*²⁷

— τὸ μείτοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναι φησιν.

En cuanto al número y naturaleza de ese principio no todos dicen lo mismo, sino que Tales, el fundador de este tipo de filosofía, dice que [ese principio] es el agua.²⁸

La misma idea aparece en Plutarco y Heráclito Homérico:

— οἶονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὥσπερ Θαλῆν μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἀπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι.

Creo que también Homero, al igual que Tales, que lo aprendió de los egipcios, hace al agua principio y génesis de todas las cosas.²⁹

— διὸ δὴ τῆς τετραδὸς τῶν στοιχείων ὥσπερ αἰτιώτατον ὁ Θαλῆς ἀπεφήνατο στοιχείον εἶναι τὸ ὕδωρ.

Por eso afirmó Tales que el principio era el agua, en la idea de que de los cuatro elementos era el más adecuado para ser una causa.³⁰

2. *La tierra está sobre el agua.*

— (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνεται εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄραν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γινόμενον καὶ τούτῳ ξῶν.

(Razón por la cual declaraba que la tierra estaba sobre el agua), deduciendo este principio tal vez al comprobar que la nutrición de todas las cosas proviene de lo húmedo, el calor mismo procede de lo húmedo y se mantiene por lo húmedo.³¹

²⁷ Añadimos una traducción tras el texto en aquellos casos en los que la frase seleccionada es más breve que el fragmento griego.

²⁸ Arist., *Met.* 983b6. en H. DIELS - W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zurich 1972^r, I, pp.76-7. (En adelante, DK).

²⁹ *De Isis y Osiris*, 34, en G. S. KIRK y J.E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid 1981^{r3}, pp.115-6; en adelante, KR. También en DK, p.76.

³⁰ HERÁCLITO HOMÉRICO, *Cuestiones Homéricas*, 22; en KR, p.133.

³¹ Arist. *Met.* 983b6; en DK, p.77.

La idea aparece también en Aristóteles y Séneca:

– οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι (sc. φασί τὴν γῆν). τοῦτον γὰρ ἀρχαῖότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον, ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὡσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον...

Otros (dicen que la tierra) descansa sobre el agua. Ésta es la versión más antigua que se nos ha transmitido, dada, según dicen, por Tales de Mileto, a saber, que (la tierra) se mantiene en reposo porque flota, como si fuera un madero o algo semejante...³²

– *Thaletis inepta sententia est. Ait enim terrarum orbem aqua sustineri et vehi more navigii mobilitateque eius fluctuare tunc cum dicitur tremere.*

Es equivocada la opinión de Tales, pues dice que el orbe de la tierra se sostiene sobre el agua y que se mueve a la manera de un barco y que cuando se dice que tiembla fluctúa por su movimiento.³³

3. *Aquello de donde surgen [las cosas] es el principio de todas ellas*

– τὸ δ' ἐξ οὗ γίνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων.³⁴

4. *Las simientes de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda*

– διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν.

Obtuvo esta noción de tal hecho y de aquel otro según el cual las simientes de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda.³⁵

5. *El agua es el origen de la naturaleza de las cosas húmedas*

– τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴ τῆς φύσεως ἐστὶ τοῖς ὑγροῖς.³⁶

6. *El alma es una fuerza motriz.*

– ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινήτικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

³² Arist. *Acerca del cielo*, 294a28; en KR, p.129.

³³ SÉNECA, *Cuestiones Naturales*, III, 14; en DK, p.78.

³⁴ Arist. *Met.* 983b6; en DK, p.77.

³⁵ Arist. *Met.* 983b6; en DK, p.77.

³⁶ Arist. *Met.* 983b6; en DK, p.77.

Parece también que Tales, según se sabe, pensó que el alma es una fuerza motriz, si es verdad que él consideró que la piedra imán posee alma porque atrae al hierro.³⁷

7. *Todo está lleno de dioses.*

– και ἐν τῷ ὄλῳ δέ τινες αὐτήν [sc. τὴν ψυχὴν] μεμεῖχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ὠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.

Algunos afirman que (el alma) se halla entreverada en el todo. Posiblemente es éste el motivo por el que Tales pensó que todo está lleno de dioses.³⁸

II.1.B) Como uno de los Siete Sabios de Grecia.³⁹

8. *Hazte el garante, que la pagarás.*

– ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα.

9. *Acuérdate de los amigos presentes y de los ausentes.*

– φίλων παρόντων καὶ ἀπόντων μέμνησο.

10. *No trabajes por ser bello de rostro; sé más bien bello de obras.*

– μὴ τὴν ὄψιν καλλωπίζου, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἴσθι καλός.

11. *No te enriquezcas con malas artes.*

– μὴ πλούτει κακῶς.

12. *No te traicionen tus propias palabras ante los que en ellas confían.*

– μὴ σε διαβαλλέτω λόγος πρὸς τοὺς πίστεως κεκοινωηκότας.

13. *No dudes en mimar a los padres.*

– κολακεύειν γονεῖς μὴ ὄκει.

³⁷ Arist. *Acerca del alma*, 405a19; en DK, p.79. Esta idea está recogida también en Diógenes Laercio, I, 24 (p. 138 de KR). Ésta y la siguiente frase son las que han llevado a algunos a atribuir a Tales una concepción «hilozoísta»: (cf. BERNABÉ PAJARES, *o.c.*, p.44, y GARCÍA GUAL, *o.c.*, p.54).

³⁸ Arist. *Acerca del alma*, 411a7; en DK, p.79.

³⁹ Los siguientes textos en DK, p.64.

14. *De tu padre no tomes lo vil.*

– μὴ πατρός δέχου τό φαῦλον.

15. *Cuanto des a tu padre, otro tanto en tu vejez recibirás de tus hijos.*

– οἷους ἂν ἐράνους ἐνέγκῃς τοῖς γονεῦσι, τοιούτους αὐτὸς ἐν τῷ γήρῃ παρὰ τῶν τέκνων προσδέχου.

16. *Difícil es conocerse a sí mismo.*

– χαλεπὸν τὸ ἑαυτὸν γινῶναι.

17. *El placer supremo es obtener lo que se anhela.*

– ἥδιστον οὐ ἐπιθυμεῖς τυχεῖν.

18. *Triste es la ociosidad.*

– ἀνιαρὸν ἀργία.

19. *Dañosa, la intemperancia.*

– βλαβερὸν ἀκρασία.

20. *Pesada, la ignorancia.*

– βαρὺ ἀπαιδευσία.

21. *Enseña y aprende lo mejor.*

– δίδασκε καὶ μάθανε τὸ ἄμεινον.

22. *Ni aun siendo rico te des al ocio.*

– ἀργὸς μὴ ἴσθι, μηδ' ἂν πλουτῆς.

23. *Ocultá los males en casa.*

– κακὰ ἐν οἴκῳ κρύπτε.

24. *Emula mejor que lamentarte.*

– φθουοῦ μάλλον ἢ οἰκτίρου.

25. *Haz uso de la medida.*

– μέτρῳ χρῶ.

26. *No creas a todos.*

– μὴ πᾶσι πίστευε.

27. *Al gobernar, gobiérnate bellamente a ti mismo.*

– ἄρχων κόσμει σεαυτόν.

Diógenes Laercio atribuye a Tales de Mileto los siguientes apotegmas:⁴⁰

28. *De lo que existe lo más antiguo es dios, porque es increado.*

– πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός· ἀγένητον γάρ.

29. *Lo más hermoso es el mundo, pues es obra de dios.*

– κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ.

30. *Lo más grande es el espacio, pues contiene todas las cosas.*

– μέγιστον τόπος· γὰρ χωρεῖ.

31. *Lo más rápido es la mente, pues corre por todo.*

– τάχιστον νοῦς· διὰ παντός γὰρ τρέχει.

32. *Lo más fuerte es la necesidad, pues todo lo domina.*

– ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων.

33. *Lo más sabio es el tiempo, pues todo lo descubre.*

– σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα.

34. [Dijo que en] *nada se diferencia la muerte de la vida.*

– οὐδὲν ἕφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν.

35. [Dijo que] *el perjurio no es peor que el adulterio.*

– οὐ χεῖρον μοιχείας ἐπιπορκία.

36. [Es fácil] *aconsejar a otro.*

– τί δὲ εὐκόλον, τὸ ἄλλω ὑποθέσθαι.

⁴⁰ DK, p.71. Excluimos alguno ya recogido en el apartado anterior.

[Preguntado por] «¿qué es lo fácil?», [respondió], «dar consejos a otro».

37. *Lo divino es lo que no tiene principio ni fin.*

– τί τὸ θεῖν, τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν.

[Preguntado por] «¿qué es lo divino?», [respondió], «lo que no tiene principio ni fin».

38. *No hagamos nosotros lo que censuramos a los demás.*

– πῶς ἂν ἄριστα καὶ δικαιοτάτα βιώσαιμεν, ἔαν ἃ τοῖς ἄλλοις ἐπιτιμῶμεν, αὐτοὶ μὴ δρώμεν.

[Preguntado por] «¿cómo viviríamos mejor y más justamente?», [respondió que], «en el caso de que no hagamos nosotros mismos lo que censuramos a los demás».

39. *[Es feliz] el que es sano de cuerpo, bien dotado de espíritu y bien educado de naturaleza.*

– τις εὐδαίμων, ὃ τὸ μὲν σῶμα ὑγιής, τὴν δέ ψυχὴν εὖπορος, τὴν δέ φύσιν εὐπαιδετος'. [Preguntado por] «¿quien es feliz?», [respondió], «el sano de cuerpo, bien dotado de espíritu y bien educado de naturaleza».

También se atribuye a Tales:

40. *Es fácil a los filósofos enriquecerse, si quisieren, pero las riquezas no les interesan.*

– ῥᾶδιδίον ἐστὶ πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν.⁴¹

41. *Manifiesta prudencia quien no usa muchas palabras:*

Investiga algo sabio,

elige algo beneficioso;

Desharás habladurías interminables de charlatanes.

⁴¹ Arist. *Política*, 1259a9; en KR, p.118.

οὐ τι τὰ πολλὰ ἔπη φροῦιμην ἀπεφήματο δόξαν·
 ἔν τι μάτευε σοφόν,
 ἔν τι κεδνὸν αἰροῦ·
 λύσεις γὰρ ἀνδρῶν κωτίλων γλώσσας ἀπεραντολόγους.⁴²

42. *La esperanza existe incluso para quienes no tienen nada.*

– ἔλπις, καὶ γὰρ οἷς ἄλλο μηδέν, αὕτη πάρεστι.⁴³

II.2. *Anaximandro*

1. «*Lo infinito*» es el «*principio*» y elemento de todas las cosas.

– ἀρχήν τε καὶ στοιχείου εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.⁴⁴

2. «*Lo infinito*» es lo divino, pues es inmortal e indestructible.

– [τὸ ἄπειρον]. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον.⁴⁵

3. *La naturaleza de «lo infinito» es eterna y no envejece.*

– ταύτην δ' [*sc.* φύσιν τινά τοῦ ἀπέιρου] ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω.⁴⁶

4. «*Lo infinito*» *abarca a todo y a todo gobierna.*

– [τὸ ἄπειρον] περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷ.⁴⁷

Hay otras dos frases atribuidas a Anaximandro de las que no hemos encontrado sus correspondencias en los fragmentos griegos que de este filósofo han llegado hasta nosotros. Una es «*Todos los seres derivan de*

⁴² Diógenes Laercio, I, 10; en DK, p.71.

⁴³ No hemos encontrado este texto en los editores de los fragmentos que hablan de Tales de Mileto. Sin embargo, aparece esta frase atribuida a él en Augusto Arthaber, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali*, Milán 1985. con el número 1.306, y en versión castellana en JORGE SINTES PROS, *Diccionario de máximas, pensamientos y sentencias*, Barcelona 1990⁹, p.252.

⁴⁴ Simplicio, *Física*, 24, 13; en DK, pp.83 y 89.

⁴⁵ Arist. *Física*, 203b6; en DK, pp.85 y 89.

⁴⁶ HIPÓLITO, *Refutación...*, I, 6, 1; en DK, pp.83-4 y 89.

⁴⁷ Arist. *Física*, 203b6; en DK, p.85.

seres más antiguos por transformaciones sucesivas»⁴⁸. La otra, «El hombre sabio nunca está más ni mejor acompañado que cuando se encuentra solo»⁴⁹.

II.3. Anaxímenes

1. Lo contraído y condensado es lo frío, lo raro y «relajado», lo caliente.

– τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς [sc. ὕλης] καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναι φησι, τὸ δ' ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν.

Dice que lo contraído y condensado es frío y que lo raro y «relajado» (lo llama así con esta palabra) es caliente.⁵⁰

2. El aire es el principio de todos los seres, pues de él todo nace y en él se disuelve de nuevo.

– ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήματο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι.⁵¹

3. El soplo y aire abarca a todo el cosmos.

– ὄλον ἢ ψυχρή, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀῆρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀῆρ περιέχει' (λέγεται δὲ συνωλύμως ἀῆρ καὶ πνεῦμα).

Así como nuestra alma que es aire -dice- nos mantiene unidos, el aire y soplo abarca a todo el cosmos (habla sinónimamente del aire y del soplo).⁵²

⁴⁸ En FLORENCE MONTREYNAUD et JEANNE MATIGNON, *Dictionnaire des Citations du monde entier*, París 1979, p.357. Podría ser una interpretación indirecta atribuida a Anaximandro a partir de los fragmentos Aecio, V, 19, 4, Pseudo-Plutarco, 2, Hipólito, *Refutación...*, I, 6, 6, Censorino, *Sobre el día del nacimiento* 4, 7, o Plutarco, *Obras morales*, VIII, 8. 4. 730e. (Cf. KR, p.154 y ss.).

⁴⁹ En JORGE SINTES PROS, *Diccionario de Consejos, Principios y Reflexiones*, Barcelona 1988², p.962.

⁵⁰ PLUTARCO, *Sobre el frío como elemento primero*, 7, 947f; en DK, p.95.

⁵¹ Aecio, I, 3, 4; en DK, p.95.

⁵² Aecio I, 3, 4; en DK, p.95.

4. *El aire es dios.*

– 'Αναξιμένης τὸν ἀέρα (sc. θεὸν εἶναί) φησι·

– *Anaximenes aera deum statuit...*⁵³

5. *El aire se mueve siempre.*

– [τὸν ἀέρα] κινεῖσθαι δὲ αἰεί.⁵⁴

6. *El movimiento es eterno.*

– κίνησιν δὲ καὶ οὗτος αἰδίων ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι.

También considera eterno el movimiento, por el cual se produce la transformación.⁵⁵

7. *La tierra es plana.*

– τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι.⁵⁶

8. *El sol es plano como una hoja.*

– πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον.⁵⁷

9. *El sol es igneo... La luna es ignea.*

– πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο... πυρίνην τὴν σελήνην.⁵⁸

10. *La naturaleza de los astros es ignea.*

– πυρίνην μὲν τὴν φύσιν τῶν ἄστρον.⁵⁹

11. *Los astros no se mueven debajo de la tierra, sino a su alrededor.*

– οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει, καθὼς ἕτεροι ὑπειλήθησαν, ἀλλὰ περὶ γῆν.⁶⁰

⁵³ CICERÓN, *De la naturaleza de los dioses*, I, 10, 26; en DK, p.93. Igualmente en Aecio, I, 7, 13.

⁵⁴ ΗΙΡÓΛΙΤΟ, I, 7, 2; en DK, p.92.

⁵⁵ Σιμπλιό, *Física*, 24; en DK, p.91.

⁵⁶ ΗΙΡÓΛΙΤΟ, *Refutación*, I, 7; en DK, p.92.

⁵⁷ Aecio, II, 22, 1; en DK, p.93.

⁵⁸ Aecio, II, 20, 2 y 25, 2, respectivamente; en DK, pp.93-4.

⁵⁹ Aecio, II, 13, 10; en DK, p.93.

⁶⁰ ΗΙΡÓΛΙΤΟ, *Refutación...*, I, 7, 6. En DK, p.92.

12. *El sol no se oculta debajo de la tierra sino detrás de sus partes elevadas.*

— κρύπτεσθαι τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον.⁶¹

Otras frases atribuidas a Anaxímenes hablan de fenómenos meteorológicos (vientos, nubes, lluvia, hielo, nieve, relámpago, arco iris: Hipólito, I, 7; 8; Aecio, III, 5, 10; Galeno, *In Hipp. de hum.*, III, XVI, 395 K) y de terremotos, cuyas causas estarían igualmente en la alteración de la tierra por el calor y el frío (Arist., *Meteorología*, II, 7, 365b).

⁶¹ *Ib.*

BÍAS DE PRIENE

JAUME PÓRTULAS
Universitat de Barcelona

SUMMARY

The article begins by posing the old question whether Bias must be qualified as a judge or rather as an arbiter. Then, the context of the legend of the Seven Wise Men is briefly alluded to, and Bias' role in the political life of Priene is stated with the aid of a text from Plutarch and a couple of inscriptions. Lastly, the author discusses the attitude of Heraclitus towards Bias and the controversy between the ideals of active vs. contemplative life, in order to ascertain the image of Bias as a traditional Sage.

En la tradición que pretende que los Siete Sabios fueron rigurosamente contemporáneos y que, además, admite, por medio de múltiples anécdotas, que entre ellos hubo una suerte de colaboración estrecha, se puede percibir sin duda un confuso sentimiento del carácter colectivo de la obra que se les atribuye. La mayoría de sus máximas pertenecen a aquella clase de proverbios en los que se van depositando lentamente, hasta cristalizar en una fórmula llena de agudeza, reglas o experiencias de carácter muy tradicional. Es algo comparable, probablemente, a lo que aconteció con las fábulas esópicas, versiones recientes de narraciones antiquísimas, que traducen observaciones y enseñanzas prácticas a través de una forma susceptible de movilizar a la imaginación. Mas los antiguos

griegos, deseosos de conjurar a cualquier costa el carácter *tendencialmente impersonal* de estas narrativas, dieron vida al legendario Esopo y le ubicaron precisamente a fines del siglo VII a.C., al tiempo que le ponían en contacto con la tradición de alguno de los Siete Sabios (con Solón, por ejemplo, nada menos). En términos similares, la leyenda de los Siete pone de manifiesto el deseo, la necesidad más bien, de atribuir a individuos concretos determinados juicios anónimos y colectivos, una vez que hubieron alcanzado un grado de expresión formal que posibilitaba el ejercicio de la conciencia reflexiva acerca de ellos.

1

Los estudiosos de la literatura y del pensamiento griegos que se demoran con cierta parsimonia en las vidas y leyendas de los Sabios no constituyen un grupo muy nutrido, por cierto; al nebuloso Bías (o Biante)¹ de Priene suelen adjudicarle la fama de juez honesto y recto. Se trata, con todo, de un malentendido, basado en una interpretación inexacta de los testimonios más antiguos, Hiponacte de Éfeso y el casi desconocido Demódoco de Leros (¿siglo VI a.C.?), citados ambos por Diógenes Laercio I 84: λέγεται δὲ καὶ δίκας δεινότατος γεγονέναι εἰπεῖν. ἐπ' ἀγαθῷ μέντοι τῇ τῶν λόγων ἰσχύι προσεχρήτο. ὄθεν καὶ Δημόδοκος ὁ Λέριος τοῦτο αἰνίττεται λέγων (fr. 6 W: 2 Gent-Pr: 6 D):

ἦν τύχης τίνων δικάζει τὴν Πριηνίην δίκην.

καὶ Ἰππῶναξ· ἃ (fr.123 W: 12 Dg: 73 D):

καὶ δικάζεσθαι Βιάντος τοῦ Πριηνέως κρεῖσσον.

Sin embargo, comentando el pasaje de Demódoco, Gentili-Prato² afirman taxativamente: «spectari Biantem non ut iudicem (...) sed causa-

¹ Aunque la transcripción Biante es, sin lugar a dudas, la correcta en español, he preferido emplear la forma Bías, por razones semejantes a las aducidas por C. GARCIA GUAL, *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid 1989, pp. 89-90.

² Cf. BR. GENTILI & C. PRATO (edd.), *Poetae Elegiaci. Testimonia et Fragmenta. Pars I*, Leipzig 1979, p. 142.

rum patronum, qua fama imprimis apud veteres laudabatur». Entre los contemporáneos, fue en realidad Von der Mühl³ el primero en destacar que, en el verso de Demódoco, la voz media empleada no dejaba lugar a duda alguna sobre las auténticas actividades de Bías: no fue juez sino algo así como abogado. He aquí su traducción, tal como es parafraseada por Gentili-Prato: «si forte aliquid luere⁴ debeas, causam dicas eadem eloquentia qua Bias, in perorandis causis, praestantissimus fuit»⁵.

Como consecuencia de un razonamiento al que su carácter puramente apriorístico convierte en muy vulnerable, más de una vez se ha sostenido que la leyenda de los Siete Sabios se hallaba completamente alejada del ámbito de los intereses de Hiponacte. Sin embargo, hallazgos papirológicos recientes han puesto de manifiesto que la temática hiponactea fue infinitamente más rica y compleja de lo que hasta no hace mucho se suponía; de ello se deriva que es arbitrario condenar un fragmento con el mero pretexto de que su argumento no encaja del todo con la suerte de preferencias que, como consecuencia de una grave simplificación, se le habían adjudicado⁶. Y sin embargo, hasta hace pocos años, cualquier colíambo hiponacteo donde figurase el nombre de alguno de los Siete Sabios ha dado pie a sospechas de atribución espúrea y ha sido adjudicado preferentemente a Calímaco, con el especioso pretexto de que éste, en el *Yambo* I (fr. 191, 73 Pf; cf. *Dieg.* 6, 12 ss.), narraba *in extenso* la historia de la copa de Baticles, el ἀριστετόν τῆς σοφίας que los Siete Sabios, cada uno a su vez, rehusaron aceptar. La sospecha se ha encarnizado especialmente con el fr. 63 W (65 Dg: 61 Md):

καὶ Μύσων, δὲ Ὀπόλλων
ἀνεῖπεν ἀνδρῶν σωφρονέστατον πάντων

³ Cf. P. VON DER MÜHLL, «Was war Bias von Priene?», *MH* 22, 1965, pp. 178-180.

⁴ ἦν τύχης τύων: sic B¹, P¹; κρίνων *h* et editores plerique, sed obstat δικάζειν (GENTILI-PRATO *ad loc.*).

⁵ Entre VON DER MÜHLL y GENTILI-PRATO, también M.L. WEST, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-Nueva York 1974, p. 171, insiste en el mismo punto de vista, si bien no acepta la corrección τύων y deja el corrupto τηων: «δικάζεσθαι means to litigate, to have one's case heard. In certain circumstances, says Demodocus, you must insist on getting severe justice. The best parallel is the Hipponax fragment quoted with this one by Diogenes».

⁶ Cf. W. DE SOUSA MEDEIROS (ed.), *Hipònax. Fragmentos dos Iambos*, Coimbra 1961, p. 100 (*ad fr.* 61 Md) y E. DEGANI, *Studi su Ipponatte*, Bari 1984, I: 8, pp. 43-50 y 98-101.

—fragmento que, siguiendo los pasos de ten Brink, Gerhard⁷ y, de un modo más cauto, Knox⁸ hurtaron a Hiponacte para adjudicarlo al poeta de Cirene.

Bien es verdad que también se ha dado el exceso en sentido contrario: un autor como Jung⁹ llegó a sostener no sólo que Hiponacte había narrado detalladamente la historia de la copa —o del trípode—, sino incluso que su versión representaba la fase inicial, genuinamente jónica, de la vieja leyenda, antes de su incorporación definitiva al ámbito delfico. Si se aceptan sus puntos de vista, habrá que admitir que el argumento central del primer *Yambo* de Calímaco es de matriz directamente hiponactea; el hecho mismo de que el poeta de Cirene ponga su relato precisamente en labios del antiguo yambógrafo no podía tener nada de casual. Jung llegaba incluso a conjeturar (explotando, naturalmente, el fragmento de Hiponacte 63 W: 65 Dg: 61 Md, mencionado *supra*) que el primado entre los Siete Sabios correspondía a Misón, dilecto para el subversivo e irreverente yambógrafo de Éfeso, como mucho después lo sería para los Cínicos¹⁰. Por otra parte, Hiponacte, como buen jonio, atribuía sin duda un papel fundamental en el desenlace del relato al santuario nacional de Apolo en Dídima, regentado por la antigua familia sacerdotal de los Bránquidas¹¹. En efecto, los puntos de vista de Defradas¹² sobre la «delfización» de una saga

⁷ Cf. G.A. GERHARD, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig-Berlín 1909, p. 196 n.4.

⁸ Cf. A.D. KNOX (ed.), *Herodes, Cercidas and the Greek Coliambic Poets*, Londres-Cambridge Mass. 1929, p. 29.

⁹ Cf. FR. JUNG, *Hipponax redivivus*, Bonn 1929 (*diss.*), pp. 25-27.

¹⁰ Críticos más recientes (MEDEIROS, *op.cit.*, p. 100; DEGANI *ad loc.*) han llegado casi a demostrar que, también en este punto concreto, JUNG se equivocaba: es bastante improbable que Hiponacte aludiera a Misón en el contexto de la historia de los Siete Sabios; sólamente a partir de PLATÓN (*Protag.* 343 a) el campesino de Quen entró a formar parte de este venerable colegio.

¹¹ H.W. PARKE, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres 1985; J. FONTENROSE, *Didima. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley-Londres 1988.

¹² Cf. J. DEFRADES, *Les Thèmes de la propagande delphique*, París 1954, pp. 217-8: « Les Sept Sages, dont la liste ne fut pas immuable, paraissent être originaires de la Grèce d'Asie: les rapports légendaires entre eux et la court de Lydie recouvrent probablement le fait réel de relations entre l'élite des pays ionniens et Sardes. Plus tard, une place fut accordée dans leur groupe aux grands hommes de la Grèce métropolitaine: ce n'est pas avant le milieu du VI^eme. siècle que Solon put s'y introduire. Alors les Sages, qui auparavant, quand ils devaient attribuer au plus sage d'entre eux un trépied tiré de la mer par les pêcheurs de Milet, se le partageaient de l'un à l'autre et finissaient par le consacrer à l'Apollon de Didyme, désormais furent mis en relation avec l'Apollon de Delphes, pour qui ils inventèrent les fameuses maximes ».

inicialmente jónica han gozado durante un cierto tiempo de un crédito considerable —superior, según algunos, al que merecían realmente. Por mi parte, estoy convencido de que hay que moverse con mucha precaución entre la mescolanza de tradiciones discordantes; quienes se limitan a contrastar solamente (como lo hace Defradas) una versión «jónica» y otra «délfica» simplifican de un modo grave una cuestión mucho más compleja. La *versión jónica* de Defradas, se restringe probablemente a Mileto y al santuario vecino de los Bránquidas. Y, sin embargo, resulta más que lícito sospechar que, en un ambiente de cultura básicamente oral todavía, cada πόλις, cada comunidad disfrutaba de una versión propia, con las variantes correspondientes, de tan famosa narración, adaptada siempre a la mayor gloria del «gran hombre» local. Así por ejemplo, gracias a los *Excerpta* de Diodoro (D.S. IX 13), podemos saber que también Priene había desarrollado su propia versión de la historia del trípode rescatado del mar y presentado en don «al más sabio»; naturalmente, aquí, el papel de mayor lucimiento correspondía a Bías: "Ὅτι φασὶν οἱ Πριηνεῖς ὡς Μεσσηνίας τὸ γένος ἐπισήμους παρθένους λυτρωσάμενος ὁ Βίας παρὰ ληστῶν ἦγεν ὡς ἰδίας θυγατέρας ἐντίμως. μετὰ δέ τινας χρόνους παραγενομένων τῶν συγγενῶν κατὰ ζήτησιν, ἀπέδωκεν αὐτὰς οὔτε τροφεία πραξάμενος οὔτε λύτρα, τοῦναντίον δὲ τῶν ἰδίων πολλὰ δωρησάμενος (...) Ὅτι σαγηνεῖς Μεσσημίοι κατὰ τὸν βόλον ἕτερον μὲν οὐδὲν ἀνεΐλκυσαν, χαλκοῦν δὲ τρίποδα μόνον ἐπιγραφὴν ἔχοντα Τῷ σοφωτάτῳ ἀναχθέντος δὲ τοῦ κατασκευάσματος δοθῆναι τῷ Βίαντι.

2

El episodio de carácter inequívocamente histórico en el que la participación de Bías resulta mejor documentada (a partir de evidencia epigráfica, inclusive) lo constituye un intento de arbitraje en las querellas entre su propia ciudad y Samos; discordia que se prolongó con toda suerte de alternativas desde el siglo VI al II a.C. Fueron su objeto determinados territorios fronterizos: el campo de Batineto y un lugar llamado Driusa, con un fuerte, Carion, ubicado allí. A lo largo de su historia, Samos y

Priene alternaron las hostilidades abiertas con el recurso a arbitrajes de toda clase. Plutarco (*Moral.* 296 a: *Quaest. Gr.* XX) expone¹³, en términos bastante sucintos, las fases más antiguas de la discordia¹⁴:

"Τίς ὁ λεγόμενος ἐν Πριήνῃ ὁ παρὰ δρυῖ σκότος;"

"Σάμιοι καὶ Πριηνεῖς πολεμοῦντες ἀλλήλοις τὰ μὲν ἄλλα μετρίως ἐβλάπτοντο καὶ ἐβλαπτον, μάχης δὲ μεγάλης γενομένης χιλίους Σαμίων οἱ Πριηνεῖς ἀπέκτειναν· ἐβδόμῳ δ' ἴσπερον ἔτει Μιλησίοις συμβαλόντες παρὰ τὴν καλουμένην δρυῖν τοῖς ἀρίστοις ὁμοῦ τε καὶ πρῶτους ἀπέβαλον τῶν πολιτῶν· ὅτε καὶ Βίας ὁ σοφὸς εἰς Σάμον ἐκ Πριήνης πρεσβεύσας εὐδοκίμησε. ταῖς δὲ Πριηνέων γυναιξίν ὤμοῦ τοῦ πάθους τούτου καὶ τῆς συμφορᾶς ἐλεεινῆς γενομένης, ἀρὰ κατέστη καὶ ὄρκος περὶ τῶν μεγίστων ὅ παρὰ δρυῖ σκότος", διὰ τὸ παίδας αὐτῶν καὶ πατέρας καὶ ἀνδρας ἐκεῖ φονεῖσθαι.

Los dos documentos epigráficos de importancia fundamental para seguir los avatares de estas disputas son una carta de Lisímaco dirigida al consejo y al pueblo de Samos (n.13 Dittenberger; actualmente se halla en el Ashmolean Museum de Oxford)¹⁵ y una inscripción que recuerda el arbitraje de una comisión rodia (*SGDI* 3758: 289 Schwyzer). A continuación transcribimos los pasajes mejor preservados y más significativos para nuestros propósitos de la carta de Lisímaco, de acuerdo con el texto que ofrece Wilamowitz¹⁶:

οἱ μὲν οὖν Πριηνεῖς τὴν μὲν ἐξ ἀρχῆς γεγενημένην αὐτοῖς κτήσιν τῆς Βατυητίδος χώρας ἐπεδείκνουν ἕκ τε τῶν ἱστοριῶν [καὶ τῶν ἄλλων μαρτυρίων καὶ δικαιωμάτων [μετὰ τῶν ἐξετῶν [σπονδῶν.

¹³ Resulta cómodo recurrir al comentario de W.R. HALLIDAY (ed.), *The Greek Questions of Plutarch*, Oxford 1928 (reprint Nueva York 1975).

¹⁴ Información que se puede complementar con el fr. 576 Rose de ARISTÓTELES, correspondiente a la *Constitución de los Samios* (=ZENOB. *prov.* 6, 12, τὸ περὶ Δρυῖν σκότος): Ἀριστοτέλης φησὶν ἐν τῇ Σαμίων πολιτείᾳ Πριηνέων πολλοὺς ὑπὸ Μιλησίων ἀναρεθῆναι περὶ τὴν καλουμένην Δρυῖν· ὄθεν καὶ τὰς Πριηνεῖας γυναῖκας ὁμόναι τὸ περὶ Δρυῖν σκότος.

¹⁵ Cf. W. DITTENBERGER (ed.), *Oriens Graeci Inscriptiones Selectae. Volumen prius*, Leipzig 1903 (reprint Hildesheim 1960).

¹⁶ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, «Panionion», *SPAW* 1906, pp. 38-57 = *Kleine Schriften* V 1, reprint Berlín 1971, pp. 128-151.

ἕσπερον δὲ συνωμολόγουν Λυγδάμεως ἐπελθόντος ἐπὶ τὴν Ἰωλίαν μετὰ δυνάμεως τοὺς τε λοιποὺς ἐγλιπεῖν τὴν χώραν καὶ Σαμίους εἰς τὴν νῆσον ἀποχωρῆσαι· τὸν δὲ Λύγδαμιν κατασχόντα [. . .] ἔτη αὐτοῖς πάλιν ἀποδίδοναι τὰς αὐτὰς κτήσεις, τοὺς [δὲ] Πριηνέας ὑποστρέψαι· Σαμίων δὲ οὐθένε παραγενέσθαι παράπαν τότε, πλὴν εἴ τις ἐτύγχανεν παρ' αὐτοῖς κατοικῶν τοῦτον δὲ τῶν ἀγρῶν τὸ γιγνόμενον προσενέγκασθαι Πριηνεῦσιν· ὑποστρέψαντας δὲ ἕσπερον μετὰ βίας Σαμίους παρελέσθαι τὴν χώραν αὐτῶν· πεμφθῆναι οὖν παρὰ Πριηνέων βίαντα περὶ διαλύσεων τοῖς Σαμίους πρεσβυτήν· τὸν δὲ διαλύσαι τε τὰς πόλεις καὶ τοὺς οἰκιδοντας ἀποχωρῆσαι τῆς Βατινητίδος χώρας· πρότερον μὲν οὖν ἔφασαν τὰ πράγματα αὐτοῖς μένειν ἐν τούτοις καὶ μέχρι τοῦ ἐσχάτου χρόνου κρατεῖν τῆς χώρας, νῦν δὲ ἤξιον ἡμᾶς κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς κτήσιν ἀποδοῦναι αὐτοῖς τὴν χώραν. οἱ δὲ παρ' ἡμῶν ἀποσταλέντες πρέσβεις τὴν κτήσιν τὴν γεγενημένην αὐτοῖς τῆς Βατινητίδος χώρας ἔφασαν ἐκ προγόνων παρεληφέναι· μετὰ δὲ τὴν Λυγδάμεως εἰσβολὴν ἐγλιπεῖν συνωμολόγουν ὥσπερ καὶ οἱ λοιποὶ καὶ αὐτοὶ τὴν χώραν, ἀποχωρῆσαι δὲ εἰς τὴν νῆσον, ἕσπερον δὲ. . . .

- - - οἴκειν χιλίους

Así pues, los acontecimientos sucedieron, poco más o menos, del modo siguiente. Hubo al principio una ἐξ ἀρχῆς κτήσις, interpretada de modo distinto por cada partido y alterada brutalmente por la invasión de Lígdamis. En este personaje hay que reconocer, probablemente, al caudillo de los Cimerios, que a mediados del siglo VII a.C. arrasaron Magnesia y redujeron a cenizas el Artemision de Éfeso¹⁷. Después de su alejamiento, los de Priene intentaron restablecer el *statu quo ante*; pero la llegada de un gran número de Samios provocó un enfrentamiento cuyas consecuencias Bías intentó paliar. La batalla de Drys constituyó un desastre para los de Priene y Bías, aunque demostró una habilidad extraordinaria en las negociaciones posteriores, ciertamente no salvó el campo de Batineto para su patria.

También aquí, pues, Bías aparece no como juez, sino como representante legal de una de las partes. La terminología resulta inequívoca:

¹⁷ Cf. L. PICCIRILLI, *Gli arbitrati interstatali greci I. Dalle origini al 383 a.C.*, Pisa 1973, p. 21 n. 2.

Bías fue enviado como πρεσβευτής, y actuó περί διαλύσεων; lo que consiguió fue διαλύσαι τὰς πόλεις. Se trata de la tarea de un orador capaz de representar unos intereses legales, no de un juez. (Es cierto que no hay que olvidar que Lisímaco –de acuerdo con una práctica inveterada de los antiguos– utiliza términos y conceptos adecuados para su propia época y que no tiene ningún interés particular en preservar para nosotros los términos exactos por medio de los cuales Bías y sus contemporáneos podían calificar la tarea de arbitraje). Sin embargo, Priene se salvó. La cronología precisa de los hechos no se puede conocer con certidumbre porque los filólogos alejandrinos nunca determinaron con exactitud las fechas de Bías, a pesar de que las antiguas crónicas jónicas probablemente ofrecían materiales para ello¹⁸; pero todo debió acontecer durante la primera mitad del siglo VI. Después de la derrota de los de Priene, se concedió a los Samios –que no andaban faltos de argumentos– la posesión del campo de Batineto: sin duda ello supuso una de las concesiones iniciales de Bías.

El segundo documento¹⁹ acerca del inacabable contencioso entre Priene y Samos lo constituye un arbitraje rodio (esta vez a propósito de Driussa y Carion)²⁰. En lo que respecta a la época del arbitraje en cuestión, Wilamowitz (*op.cit.*, p. 132) afirma solamente que tuvo lugar antes de la intervención romana, durante el reinado de Antíoco Megas. El texto demuestra que los Samios estaban en condiciones de presentar pruebas de los antiguos acuerdos (a partir de historiadores, obviamente, no recurriendo a los documentos originales), según los cuales la frontera fue esta-

¹⁸ Cf. WILAMOWITZ, *op. cit.*, pp. 134-5, quien precisa (n. 5): «Ganz vertlos ist ein Stratagem gegen Alyattes, das als autorloses λέγεται bei Diogenes steht: es braucht nicht aus Hermippos zu sein». Y, a propósito de la fecha de Bías, añade: «Ich sehe kein Mittel, seine Zeit zu bestimmen. Hätte Hermippos die samische Chronik aufgeschlagen, so würden wir sie wissen».

¹⁹ *Inscripciones von Priene 37*, ed. HILLER VON GAERTRINGEN: *FGrHist* 491 JACOBY. Este texto constituye el número 298 en la recopilación de E. SCHWYZER (ed.), *Dialectorum Graecorum exempla epigraphica potiora*, Leipzig 1923, quien introduce la inscripción del modo siguiente: «Priensae in antis templi Minervae. II in. (ante 190). Rhodiorum arbitrium controversiarum inter Prienses et Samios de finibus ortarum».

²⁰ Cf., sin embargo, L. PICCIRILLI, *op. cit.* (en la n. 17), pp. 19-20: «È da notare che nel rescritto di Lisimaco l'oggetto in contesa è il territorio Batinetis, mentre nell'iscrizione relativa all'arbitrato dei Rodi la controversia verte su Cario e Driussa. La differenza è solo apparente, in quanto Cario e Driussa erano parte della Βατινήτις χώρα.»

blecida ὡς ἰδάτων ῥοαί²¹. Se reafirma que la guerra contra la ciudad caria de Melia (circa 700 a.C.) tuvo como desenlace su destrucción y el reparto de su territorio entre Samos y Priene. Sobre este reparto y lo que correspondió, en realidad, a cada parte, los historiadores antiguos ofrecen una información francamente escasa. De acuerdo con las reivindicaciones de los Samios, el territorio en disputa (que formaba parte del botín de la guerra meliaca, en la que Samios y gentes de Priene habían combatido codo con codo) se les había asignado exclusivamente a ellos. Sin embargo, la mayoría de los historiadores aducidos afirman que los Samios obtuvieron Figela y los de Priene, Carion y Driusa; solamente Meandrio de Mileto (*FGrHist* 491 F 1 Jacoby) sostiene que Carion y Driusa también correspondieron a los Samios. Éstos, tachando de errónea la interpretación de los textos por parte de sus adversarios²², parecen haber afirmado que Duris, Olímpico y Evagon de Samos defendían su causa. De acuerdo con la inscripción, los Rodios entraron a valorar las evidencias, sin arredrarse a la hora de emitir juicios sobre las fuentes historiográficas, y acabaron por sentenciar que, en este caso, las autoridades favorecían la posición de los de Priene:

οἱ δὲ Σάμιοι τὰ τε τῶν ἱστοριογράφων μαρτύρια ὑφαγήσαντο, ἰ καθὰ καὶ ἐπὶ τῆς κρίσεως τῆς ὑπὲρ τοῦ Βατινήτου, ἀπὸ τούτων πειροῦμενοι δεικνύειν, διότι ἰ τὸ Κάριον καὶ ἂ περὶ τοῦτο χώρα αὐτοῖς ἐπικλαρωθείη, καὶ καθ' ὃν καιρὸν διαιροῦντο τὰν τῶν Μελιέων ἰχώραν, λαχεῖν αὐτοὶ Κάριον καὶ Δρουοῦσαν κατὰ τὰ ἐν ταῖς ἐπιγραφόμεναις Μαυανδρίου τοῦ Μιλησίου ἱστορίαις κατακεχωρισμένα, διότι λάχοιεν Κάριον καὶ Δρουοῦσαν· [...]

ἄμεις δὲ θεωροῦντες τοὺς γράψαντας τὸμ πόλεμον τὸμ Μελιακὸν καὶ τὰν διαίρεσιν τῆς χώρας τοὺς μὲν ἄλλους πάντας φαμένους ἐκ τῆς διαίρεσις λαχόντας Σαμίους Φύγελα, καίπερ ὄντας τέσσερας μὲν Σαμίους· Οὐλιάδην καὶ Ὀλύμπιχον καὶ Δοῦριν καὶ Εὐάγονα, δύο

²¹ Además del estudio reciente de PICCIRILLI, fundamental por su esfuerzo de reconstrucción del arbitraje originario de Bias, y del viejo trabajo de WILAMOWITZ —un despliegue metodológico, aventurado a veces en sus conclusiones—, el tratamiento clásico de las dos inscripciones lo constituye M.N. TOD, *International Arbitration amongst the Greeks*, Oxford 1913 (puede hallarse una versión resumida en *Ancient Inscriptions: Side-lights on Greek History*, Oxford 1932, Chapter II, pp. 53-61).

²² Los de Priene no dejaron de contraatacar. *Ins. Priene* 37.183 pone rotundamente en tela de juicio la autenticidad de las *Historias* de Meandrio de Mileto.

δὲ Ἐφεσίους· Κρεώφυλον καὶ Εὐάλκη, Χίον δὲ Θεόπομπον, οὓς πάντας ἐν ταῖς ἱστορίαις εὐρίσκομεν κατακεχωρικότας διότι ἔλαχον ἰ Φύγελα· μόνον δὲ ἐν ταῖς ἐπιγεγραμμέναις Μαϊανδρίου τοῦ Μιλεσίου ἱστορίαις κατακεχωρισμένον διότι ἔλαχον ἰ Σάμιοι Κάριον καὶ Δρυοῦσαν· αἷς πολλοὶ τῶν συγγραφέων ἀντιγράφοντι, φάμενοι ψευδεπιγράφους εἶμεν.

De acuerdo con los testimonios aducidos ante la comisión rodia, parece innegable que Priene había ejercido, realmente, derechos de propiedad; los Samios, empero, proclamaban que la propiedad original les había sido reconocida por historiadores y por tratados que remontaban al siglo VII a.C. Además, en el acuerdo efectuado por Bías después de τὴν περὶ Δρυῶν μάχην, afirmaban, el territorio había permanecido en poder de los Samios, pues los límites fijados por Bías seguían la división de las aguas (ll. 105-107): μετὰ δὲ τὰν παράταξιν ἰ τὰν γενομένην αὐτοῖς ποτὶ Πριανεῖς ἐπὶ Δρυὶ καὶ ἰκάς κρίσιν ἔχειν, καὶ ταύταν τὰν χώραν ἐν ταῖς συνθήκαις ἰαὐτῶν γίνεσθαι· ὀρίξασθαι γὰρ ποτ' αὐτοῖς ὡς ἰδάτων ῥοαί.

También los de Priene, como daba a entender la carta de Lisímaco anteriormente citada, aludían, como a un fundamento sólido de sus derechos, a la constatación de que Bías los había reconocido. Pero resulta que, como afirma cautelosamente Piccirilli (*op. cit.*, pp. 20-21), «quello de Biante, appartenendo egli ad una delle parti in contesa, è un caso particolare di mediazioni fra πόλεις, perché il fatto che il giudice sia di una delle πόλεις contendenti è in contrasto con il principio fondamentale dell'arbitrato: l'imparzialità dell'arbitro o del mediatore. Tale insolita procedura²³ si spiega con il fatto che Biante apparteneva al collegio dei Savi, le cui sentenze, al pari di quelle degli Olimpionici, sono improntate a moderazione: il saggio rifugge degli eccessi e, come tale, esorta alla transazione accomodante». Sea ello como fuere, lo que más nos importa retener es el hecho de que en una situación de «predroit» (para utilizar la terminología de Gernet)²⁴, típica de la Grecia arcaica, a un hombre, a un parti-

²³ PICCIRILLI, *op. cit.*, p. 22 n. 38, cita otros tres casos, solamente, de árbitro que pertenece a una de las partes en litigio: las dieciséis mujeres eleas que arbitran entre Eleos y Pisaras (Pausanias V 16, 5); el eleo Pítalo, vencedor olímpico que arbitra entre Eleos y Arcadios (Pausanias VI 16, 8) y Pantarces de Élida, que puso paz entre Eleos y Aqueos (Pausanias VI 15, 2).

²⁴ Cf. L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, París 1968, pp. 173-329.

cular, dotado de una autoridad moral extraordinaria, se le atribuyen tareas de mediación que, en períodos más recientes, van a corresponder a soberanos o a ciudades aliadas, de acuerdo con un sistema de arbitrajes bien establecido y estructurado. Aspecto, pues, que no resulta en absoluto indiferente para la caracterización del sabio arcaico²⁵.

He aquí el relato que Diógenes Laercio (I 84-5) ofrece a propósito de la muerte de Bías: Τούτον οὖν καὶ ἐτελεύτα τὸν τρόπον. δίκην γὰρ ὑπὲρ τινοῦ λέξας ἤδη ὑπέργηρος ὑπάρχων, μετὰ τὸ καταπαῦσαι τὸν λόγον ἀπέκλινε τὴν κεφαλὴν εἰς τοὺς τοῦ τῆς θυγατρὸς υἱοῦ κόλπους· εἰπόντος δὲ καὶ τοῦ δι' ἐναντίας καὶ τῶν δικαστῶν τὴν ψήφον ἐνεγκόντων τῷ ὑπὸ τοῦ Βιαντος βοηθουμένῳ, λυθέντος τοῦ δικαστηρίου νεκρὸς ἐν τοῖς κόλποις εὔρεθη. καὶ αὐτὸν μεγαλοπρεπῶς ἔθαψεν ἡ πόλις, καὶ ἐπέγραψαν (A.P. VIII 90):

κλεινοῖς ἐν δαπέδοισι Πιρήνης φύντα καλύπτει
ἦδε Βιαντα πέτρη, κόσμον ἴωσι μέγαν.

En los últimos años, se ha observado repetidas veces que la muerte proporciona ocasión y materiales para un discurso simbólico acerca de la vida —a través del trato diferenciado, y diferenciador, que se otorga a aquellos cuya vida ha concluido de modos diversos y en fases también diversas de su desarrollo²⁶; lo mismo vale para los símbolos que se utilizan en los rituales funerarios o en la escatología, con el fin de expresar enfáticamente el contraste entre la vida y la muerte. Constituiría, desde luego, un grosero error antropocéntrico suponer que los modos de conducta provocados en una sociedad cualquiera por una defunción deben interpretarse solamente como la reacción frente al derrumbe emocional y a la rotura del tejido social provocados por esta misma defunción. El fragmento heraclíteo 22 B 29 D-K (al que volveremos más adelante; vide

²⁵ En todo caso, la justicia de Priene, de la que Bías constituyó, hasta cierto punto, la encarnación perfecta, perduró durante largos años como proverbial. Por ello se nos antoja curioso que, entre los *dicta* del sabio de Priene, se integrara con todos los honores en los *Gnomológicos* la afirmación en el sentido de que resulta más complejo arbitrar una discordia entre amigos que entre enemigos (*Gnomol. Vatic.* 150 STERNBACH): Ὁ αὐτὸς χαλεπώτερον εἶπεν εἶναι φίλους διαφορομένους διαίτησαι ἢπερ ἐχθρούς· τῶν μὲν γὰρ φίλων τὸν ἠττώμενον ἐχθρὸν γίνεσθαι, τῶν δὲ ἐχθρῶν τὸν νικήσαντα φίλον.

²⁶ Cf. S.C. HUMPHREYS & H. KING (edd.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres 1981, pp. 1-14 y 262-83; también S.C. HUMPHREYS, *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, Londres 1983.

infra, p. 183) empezaba así: αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἀριστοὶ, κλέος ἀέναον θνητῶν; y, efectivamente, Βίας alcanzó, en el sentido más literal posible, «fama perpetua entre los mortales». No sólo su habilidad en las causas judiciales fue ampliamente recordada, sino que su ciudad también consagró un templo a su memoria, el *Teutameion* ²⁷, donde se le tributó un culto heroico.

3

Los eruditos de época tardía no fueron los únicos que preservaron la memoria de Βίας. Solamente un par de generaciones después de la suya, en la vecina ciudad de Éfeso, Heráclito le mencionaba (fr. 22 B 39 D-K), en términos singularmente elogiosos, algo sorprendente, habida cuenta de la acrimonia y el tono sistemáticamente agresivo del efesio²⁸. Cf., en efecto, Diógenes Laercio I 88: καὶ ὁ δυσάρεστος Ἡράκλειτος μάλιστα αὐτὸν ἐπήνεσε γράψας· ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων. Las noticias que nos han llegado sobre Βίας no nos permiten comprender el por qué de esta excepción, sobre todo si tenemos presente la fluidez, el auténtico baile de atribuciones de las sentencias y rasgos de carácter de los Sabios que ofrecen los anecdotarios. Muchas veces se ha pensado que la más famosa de las máximas atribuidas a Βίας, οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί, complació a Heráclito, quien llegó al extremo, quizás, de parafrasearla (fr. 22 B 104 D-K): τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδόισι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι ὅι πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. La máxima no resulta del todo clara; para empezar, no conocemos el sujeto: ¿a quienes se refiere αὐτοί? Tanto Proclo (*in Alcibiades* I 525, 21) como Clemente de Alejandría (*Stromat.* V 59, 4 ss.), nuestras fuentes, opinan que a τὸ πλῆθος, οἱ πολλοί· y la mayoría de estudiosos modernos les dan la

²⁷ WILAMOWITZ, *op. cit.* (en la n. 16), p. 135 n. 1 manifiesta su sorpresa ante el hecho de que el τέμενος que Priene consagró a Βίας fuese denominado, según DIÓGENES LAERCIO I 88, a partir del nombre de su padre, sin duda de origen cario, cuando, en realidad, las inscripciones solamente dan noticia de un *Bianteion*; y avanza (*ibidem*) algunas propuestas sobre su posible ubicación.

²⁸ Cf. D. BABUT, «Héraclite critique des poètes et des savants», *A C* 45, 1976, pp. 464-496; J. PÓRTULAS, «Heráclito y los *maîtres à penser* de su tiempo», *Em* 61, 1993, pp. 159-76.

razón²⁹. En consecuencia, cuando Heráclito proclama (B 49 D-K) que εἰς ἐμοὶ μύριοι, ἐάν ἄριστος ᾖ, no hace otra cosa que mostrar su acuerdo con Bías³⁰. La visión del mundo implícita en ambas frases se corresponde con la expresada en el aforismo (recogido por Diógenes Laercio I 87 y otras fuentes)³¹ anteriormente citado: «la mayoría de los hombres son viles (κακοί)». Resulta natural vincular el respeto mostrado por Heráclito hacia Bías con este severo juicio. En todo caso, no cabe duda de que Heráclito compartía la implacable opinión del sabio de Priene con respecto al común de los mortales. Su formulación más tajante en este sentido la constituye quizás el fr. 22 B 29 D-K (anteriormente mencionado; vide supra), donde se transparece todo el desdén del aristócrata por la hez de la plebe: ... οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήμεα.

A medida que la leyenda popular en torno a los Siete Sabios fue cristalizando progresivamente, el nombre de Bías (junto con los de Tales, Solón y Pitaco) figuró en todas las listas. Resulta útil contrastar la posición de privilegio que Bías probablemente compartía, en la estima de Heráclito, con el propio Tales³², frente a las durísimas críticas lanzadas por el efesio tanto contra los poetas —representados por los nombres prestigiosos de Hesíodo, Homero y Arquíloco (cf. frs. B 40, 42, 56, 57, 106 D-K)— como contra el pensamiento mítico en general y, con una agresividad muy específica, contra Pitágoras y los suyos (cf. frs. B 40, 81, 129)³³.

²⁹ Cf. H. FRAENKEL, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Oxford 1975, pp. 372 ss., 379, 390-94. Desde luego, hay que aceptar la salvedad que formula G. SERRA —in C. DIANO & G. SERRA (edd.), *Eracleito. I Frammenti e le Testimonianze*, Milán 1980, pp. 168-9— en el sentido de que no es *en sí misma* que la muchedumbre resulta despreciable; en caso contrario, el fr. 22 B 116 D-K ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοῖς καὶ σωφρονεῖν resultaría del todo incomprensible.

³⁰ No ha faltado algún crítico para barrantar en este fragmento una referencia críptica, pero inequívocamente elogiosa, a Tales: cf. A. GARCÍA CALVO, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*, Madrid 1985, pp. 274-76. De todos modos, hay que reconocer que se trata solamente de una hipótesis, aunque bastante verosímil.

³¹ Stob., *flor.* III 1, 172 ss.: 10 A f) 1 D-K.

³² Cf. J. BOLLACK & H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, París 1972, p. 148; C.H. KAHN, *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, p. 112; M. CONCHE, (ed.), *Héraclite. Fragments*, París 1986, p. 110.

³³ Para toda la cuestión, cf. los artículos citados en n. 28.

A partir de la segunda mitad del siglo IV a.C., la discusión sobre los géneros de vida alcanzó un nivel sin precedentes; y muy en particular, en círculos vinculados a Aristóteles y a su escuela, se desencadenó una áspera polémica a propósito de los méritos de la sabiduría especulativa frente a los de la pragmática³⁴. La disputa procedía, en realidad, de mucho antes; ya el propio Platón había ofrecido una versión clásica de la misma, acuñando (*Theaeth.* 173 c-174 d) la anécdota famosa sobre la esclava tracia que se burló de Tales por haber caído en un pozo, a causa de su ensimismamiento por las cosas celestiales³⁵. De modo, pues, que también los Sabios tradicionales fueron movilizados con finalidades polémicas. La vida privada y solitaria de Tales (μονήρη αὐτὸν γεγονέναι καὶ ἰδαιστήν) se convirtió en un tópico gracias a Heráclides Póntico (fr. 45 Wehrli, *apud* Diógenes Laercio I 25), en abierta polémica contra Dicearco, quien gustaba de transformar prácticamente a todos los presocráticos en hombres de Estado. Más atento a los matices, como de costumbre, Aristóteles (*Polit.* A 11, 1259 a) traza con mano firme las distancias entre la vida filosófica y la crematística³⁶; por medio de una anécdota, también sobre Tales, prometida a una justa celebridad, intenta establecer ὅτι ῥᾶδιον ἐστὶ πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλονται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν. En cambio, a Dicearco, como apuntábamos, le cupo en suerte actuar como campeón de la causa contraria. Nos han llegado ecos, un tanto desnaturalizados, de su polémica con Teofrasto al respecto: los Sabios tuvieron que ser adeptos, con todas las consecuencias, del πρακτικὸς βίος. Así por ejemplo, en el fr. 30 Wehrli (*apud* Diógenes Laercio I 40), proclamaba taxativamente que οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δὲ τίνας καὶ νομοθετικούς. Y en el fr. 31 Wehrli (*Ineditum Vaticanum* ed. Von Arnim, *Hermes* 27, 120)³⁷, de un modo un poco más matizado, pero con el mismo grado de contun-

³⁴ Cf. R. JOLY, *Le Thème Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique*, Bruselas 1956; BR. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Munich⁴ 1971.

³⁵ Cf. H. BLUMEMBERG, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Bolonia 1988 (la edición original alemana es de Frankfurt 1987).

³⁶ Cf. W. JAEGER, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford² 1962; espec. Appendix II, «On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life», pp. 426-461.

³⁷ Cuidadosamente estudiado por SNELL, *op.cit.* (en la n. 34), pp. 78 ss.

dencia, afirmaba: εἶναι τὴν σοφίαν τότε γοῦν ἐπιτήδευσιν ἔργων καλῶν (...) οὐ γὰρ ἐζέτουν ἐκεῖνοί γε εἰ πολιτευτέον οὐδὲ πῶς ἄλλ' ἐπολιτεύοντο αὐτοὶ καλῶς.

Una figura como Bías presentaba todos los rasgos oportunos para convertirse en un argumento excelente para los partidarios de las ventajas (y de la obligación), por parte de los «intelectuales», de participar en la *vita activa*. Al fin y al cabo, un anecdótico, sin duda ingenuo (pero al que aguardaba una fortuna dilatadísima, tanto en el mundo griego como en la tradición de la *novella* occidental), rememoraba la ingeniosa contribución del sabio de Priene a la valerosa defensa de sus conciudadanos frente a la agresión del lidio Aliates. Cf. Diógenes Laercio I 83: Λέγεται δὲ καὶ Ἀλυάττου πολιορκουίντος Πριήην τὸν Βίαντα πῆναντα δύο ἡμίονους ἐξελάσαι εἰς τὸ στρατόπεδον· τὸν δὲ συνιδόντα καταπλαγῆναι τὸ μέχρι καὶ ἀλόγων διατείνειν αὐτῶν τὴν εὐθειάν. καὶ ἐβουλήθη σπείσασθαι, καὶ εἰσέπεμψεν ἄγγελον. Βίας δὲ σωροῦς ψάμμου χέας καὶ ἄνωθεν σίτον περιχέας ἔδειξε τῷ ἀνθρώπῳ· καὶ τέλος μαθῶν ὁ Ἀλυάτης εἰρήνην ἐσπείσατο πρὸς τοὺς Πριηνέας.

Pero sobre todo, a un nivel infinitamente más serio y comprometido, Heródoto (I 170) le atribuía una de las propuestas intelectualmente más audaces de todo el arcaísmo. Según el historiador de Halicarnaso, Bías había declarado que resultaba mucho mejor para los jonios, enfrentados a la amenaza persa, constituir un nuevo cuerpo político unificado y lanzarse a una empresa colonial de características muy especiales, y a una escala insospechada, por los procelosos mares de Occidente: Κεκακωμένων δὲ Ἰώνων καὶ συλλεγομένων οὐδὲν ἦσσαν ἐς τὸ Πανιώνιον, πινθάνομαι γνώμη Βίαντα ἄνδρα Πριηνέα ἀποδέξασθαι Ἰωσι χρησιμωτάτην, τῇ εἰ ἐπίθοντο, παρέιχε ἂν σφι εὐδαιμονεῖν Ἑλλήνων μάλιστα· ὃς ἐκέλευε κοινῶ στόλω Ἰωνας ἀερθέντας πλέειν ἐς Σαρδῶ καὶ ἔπειτα πόλιν μίαν κτίζειν πάντων Ἰώνων, καὶ οὕτω ἀπαλαχθέντας σφέας δουλοσύνης εὐδαιμονήσειν, νήσων τε ἀπασέων μεγίστην νεμομένους καὶ ἄρχοντας ἄλλων· μένουσι δὲ σφι ἐν τῇ Ἰωνίῃ οἶκ ἔφη ἐνορᾶν ἐλευθερίην ἔτι ἐσομένην. Αὕτη μὲν Βίαντος τοῦ Πριηνέος γνώμη ἐπὶ διεφθαρμένοισι Ἰωσι γενομένη.

Quizás no resulte demasiado fácil para nosotros, desde nuestra perspectiva moderna, valorar en todo su alcance esta providencia de arbitrista, calibrar la audacia de una propuesta que implicaba, en el caso de ser aceptada, la ruptura definitiva —como en el episodio de la reforma clisté-

nica— con los vínculos tradicionales de integración en la πόλις y en el γένος y la acuñación, tras desprenderse de muchos lastres del pensamiento mítico-poético tradicional, de una nueva racionalidad política. Y sin embargo, los pensadores del siglo IV y del proto-helenismo no tuvieron, como de costumbre, inconveniente alguno en minimizar una evidencia tan importante y en transformar al sabio de Priene, de acuerdo con los imperativos ideológicos de la nueva época y de una situación radicalmente cambiada, en un prestigioso paradigma de la *vita contemplativa*. Baste con recordar el texto, revelador entre todos, del pseudo-Platón, *Hippias Maior* 281 c: ἀτάρ, ὦ Ἱππία, τί ποτε τὸ αἴτιον ὅτι οἱ παλαιοὶ ἐκεῖνοι, ὧν ὀνόματα μεγάλα λέγεται ἐπὶ σοφία, Πιττακοῦ τε καὶ Βίαντος καὶ τῶν ἀμφὶ τὸν Μιλήσιον Θαλήν καὶ ἔτι τῶν ὕστερον μέχρι Ἀναξαγόρου, ὡς ἢ πάντες ἢ οἱ πολλοὶ αὐτῶν φαίνονται ἀπεχόμενοι τῶν πολιτικῶν πράξεων; Enésima demostración, si fuera preciso, de la insospechada capacidad de la cultura griega, mientras conservó su vitalidad, para reciclar sus materiales tradicionales y ponerlos al servicio, remozados ejemplarmente, de nuevas perplejidades y urgencias, al servicio de situaciones que se van transformando³⁸.

³⁸ El origen remoto de estas páginas se halla en un curso de Tercer Ciclo sobre el tema de los Siete Sabios, impartido en la Universidad de Barcelona en 1991. El interés de todos los asistentes (entre quienes es de justicia recordar a B. Gomollón, a F. Cortina y a Montserrat Reig) me sirvió de acicate para ahondar en ciertas perplejidades. Algunos párrafos fueron posteriormente debatidos con Nicole Loraux y C. Darbo-Peschanski, cuyas sugerencias agradezco de todo corazón.

HOMERO PITAGÓRICO

E. A. RAMOS JURADO
Universidad de Cádiz

SUMMARY

The article analyses: firstly the vision of Homer in the first stages of Pythagoreanism, secondly the intended Pythagoreanism of Theagenes of Rhegium and finally the form that the first Homeric exegesis is presented in ancient Pythagoreanism.

Decía Numenio en dos obras perdidas, *Sobre el divorcio de los académicos de Platón* y *Sobre los secretos de Platón*, que éste «pitagorizaba»¹ y, para evitar morir como Sócrates, había velado sus enseñanzas², sin por ello faltar a la verdad. Pues bien, si Platón «pitagoriza», Pitágoras, podríamos decir, «homeriza», si hemos de creer a algunos testimonios antiguos. Pero con el filósofo de Apamea nos situamos en pleno siglo II p. C., en una línea platónica-pitagorizante, en la que Homero, Pitágoras y Platón se dan la mano en una sinfonía que se transmitirá hasta fines del mundo antiguo con el neoplatonismo³, y que hoy día nadie discute.

¹ Fr. 24. 57 Des Places = 1 Leemans. Tarea árdua sigue siendo separar el pitagorismo primitivo de la doctrina platónica.

² Fr. 23 Des Places = 30 Leemans.

³ Cf. E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo*, Sevilla, 1981, pp. 209-212. Léanse por ejemplo, del propio Numenio, los fragmentos de su exégesis

Sin embargo, todo lo relativo al Homero correspondiente al pitagorismo primitivo no es sino objeto de visiones contrapuestas, que parten, lógicamente, del problema de las fuentes pitagóricas intrínseco a esa etapa. Ninguna de las fuentes de los siglos VI y V a. C., casos de Jenófanes, Heráclito, Ión, Heródoto o Empédocles, o del siglo IV a. C., casos de Platón, Aristóteles, Isócrates o Heráclides Póntico, sirven para nuestro propósito. Las fuentes al respecto fundamentalmente pertenecen a época imperial, casos de Porfirio, Jámblico o Diógenes Laercio, por citar unos ejemplos, que, a su vez, se basaban en predecesores del tipo de Aristóxeno, Dicearco, Timeo, Neantes, Apolonio de Tiana, Moderato o Nicómaco, por mencionar predecesores representativos, quienes, a su vez, plantean en ocasiones el problema de la veracidad de su información. Por tanto, nos estamos alejando, como en el *Banquete* platónico, de la fuente primera de donde mana el discurso. Y la cuestión que nos estamos planteando es si hemos de dar crédito a las informaciones que nos transmiten fundamentalmente autores de época imperial respecto a la actitud de Pitágoras y los pitagóricos hacia Homero y si ello era compartido en verdad por el pitagorismo en sus primeras fases.

De entrada tenemos dos líneas divergentes, positiva o negativa, en cuanto a la valoración pitagórica de Homero. Una alinea a Pitágoras con Heráclito o Jenófanes, en cuanto críticos de Homero por lo que había dicho sobre los dioses, y se plasma en el famoso *descensus ad inferos* de Pitágoras, del que nos hablan diversos autores antiguos, entre los cuales para nuestro propósito destaca el testimonio de Jerónimo de Rodas⁴, quien no se recataba en decir que cuando Pitágoras descendió al Hades vió allí el alma de Hesíodo⁵ atada a una columna de bronce y a la de Homero colgada de un árbol y cercada por serpientes «por lo que habían dicho respecto a los dioses». La otra, más usual, es aquella que entra en el

contenida en el *Antro de las Ninfas de la Odisea* de Porfirio (frs. 30-33 Des Places = frs. 46, 43-45 Leemans; cf. el análisis de estos fragmentos en F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 413-459).

⁴ Fr. 42 Wehrli; p. 168.17-22 Thesleff (*The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, 1965). Cf. I. LÉVY, *Les Sources de la Légende de Pythagore*, Paris, 1926, pp. 36-37.

⁵ Para la actitud de los filósofos respecto a Hesíodo cf. nuestros artículos en *Habis* 10-11 (1979-1980, pp. 17-37) y 12 (1981, pp. 23-41) «Los filósofos griegos y Hesíodo I-II».

terreno de la Homerolatría, más visible en el pitagorismo posterior, que hace uso de la alegoría y gracias a ella hace concordar a Pitágoras con Homero, y que biográficamente⁶ pone en relación a ambos por medio de Hermodamante⁷, descendiente de Creófilo⁸, o se complace en destacar⁹, entre todas las reencarnaciones de la que hacía gala el filósofo de Samos¹⁰, la del héroe homérico troyano Euforbo, hijo de Pántoo, de linaje ligado a Apolo, con escasa presencia en la *Ilíada* y que resulta muerto por Menelao.

Estas dos perspectivas contradictorias Armand Delatte las concilia en el sentido de que «cette attitude intransigeante s'adoucit avec le temps»¹¹, ya que, siendo prácticamente imposible poner coto a la Homerolatría, a pesar del esfuerzo de unos cuantos intelectuales, los pitagóricos consideraron preferible aprovechar las chispas intuitivas homéricas de determinados pasajes para hacer concordar el poeta inspirado y el filósofo de Samos. En la línea de A. Delatte se moverán autores como P. Boyancé o Fr. Cumont, mientras que E. Buffière o W. Nestle lo harán en sentido contrario.

Aceptamos, de acuerdo con la línea que parte de A. Delatte, la existencia en la escuela pitagórica de antologías de Homero y Hesíodo, de la que nos informan Porfirio y Jámblico. El primero de ellos nos dice que Pitágoras «entonaba de los versos de Homero y Hesíodo cuantos estimaba que templaban el alma»¹² y el segundo que los pitagóricos «utilizaban también una selección de versos de Homero y Hesíodo para la corrección del alma»¹³ y que, al finalizar la jornada, «se hacían libaciones y luego se

⁶ Todavía, para la biografía de Pitágoras, sigue resultando cómodo acudir a la recopilación de testimonios realizada por Rita Cuccioli Melloni (*Ricerche sul Pitagorismo. I. Biografia di Pitagora*, Bologna, 1969), aparte de los clásicos Diels-Kranz y Timpanaro Cardini.

⁷ Porphyrius, *VP* 15; Iamblichus, *VP* 11.

⁸ Las biografías homéricas generalmente hacen que Creófilo aloje a Homero, en su ruta hacia Ios, en su casa, donde, según Proclo, compuso la *Toma de Ecalia*.

⁹ Porphyrius, *VP* 25-26; Iamblichus, *VP* 63.

¹⁰ Heraclides Ponticus, *fr.* 89 Wehrli; Etárides, Euforbo, Hermótimo, Pirro y finalmente Pitágoras. *Cf.* I. LÉVY, *op. cit.*, pp. 31-34.

¹¹ «L'exégèse pythagoricienne des poèmes homériques», *Études sur la Littérature Pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 111.

¹² *VP* 32.

¹³ *VP* 111, 164. Edificante en este aspecto es la anécdota referente a Empédocles que nos narra el propio Jámblico en su *VP* 113 (31 A 15 =J 284,32-40 DK).

leía», de forma que «el más joven leyese y el más anciano indicara lo que debía leerse y cómo»¹⁴. Por tanto, hemos de pensar en una selección de textos, una antología, de pasajes edificantes y piadosos del poeta de Quios. La *Iliada* y *Odisea* no se valoraban positivamente, sobre todo desde el punto de vista moral, en su totalidad, sino que se apreciaban determinados pasajes, chispas intuitivas del poeta, edificantes para el alma. Con el neopitagorismo la situación será muy distinta, como lo revelan los casos de Numenio y Cronio. Se valora cada palabra de Homero. Pero esta es una situación perfectamente conocida¹⁵.

Si hubiéramos de creer a A. Delatte¹⁶ ya el primer alegorista y biógrafo de Homero, del que tenemos noticias, Teágenes de Regio, estaba influido por el pitagorismo, ya que en Regio existía una floreciente comunidad pitagórica. En efecto, Jámblico en diversos pasajes de su *Vita Pythagorica*¹⁷ así nos lo refleja. Regio fue una ciudad libre e independiente merced a Pitágoras, con legisladores pitagóricos, refugio de miembros de la secta tras la conjura contra ellos y cuna de una docena de destacados miembros de ella. Ahora bien, pensamos que ello no es argumento suficiente para hacer de Teágenes, hombre que sentía como en carne propia los ataques de que era objeto el poeta en su época y por ello alegoriza, un rapsodo, alegorista y biógrafo de Homero influido por el pitagorismo en mayor proporción que por otras corrientes presocráticas coetáneas.

Ninguno de los testimonios conservados sobre Teágenes¹⁸ nos indica, en nuestra opinión, nada así. Se limitan a informarnos de que era contemporáneo de Cambises, que realizó la primera biografía sobre Homero, que utilizó la alegoría y que, incluso, estaría en el ámbito de la protofilología, con preocupación por el texto homérico, en una época de transición entre cultura oral y cultura escrita¹⁹.

Ni siquiera su exégesis de la Teomaquia homérica²⁰, tal y como la conservamos, puede decirse que toda ella y no elementos aislados encaje

¹⁴ VP 99.

¹⁵ Cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.* pp. 393-459.

¹⁶ *Art. cit.*, p. 115.

¹⁷ 33, 130, 172, 251, 267.

¹⁸ Cf. 8 DK (=I, p. 51.15-52.19 DK).

¹⁹ Cf. J. SVENBRO, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Torino, 1984, pp. 101-121.

²⁰ 8.2 DK (= I.51.26-52.14 DK).

completamente con el pitagorismo antiguo que conocemos. La exégesis alegórica conservada identifica, entre otros posibles ejemplos que el autor no se digna exponer, a Apolo, Helios y Hefesto con el fuego, a Posidón y Escamandro con el agua, a la luna con Artemis y al aire con Hera, a la inteligencia con Atenea, a la sinrazón con Ares, a la pasión con Afrodita, al *lógos* con Hermes, y termina el escolio del *Venetus B*, «esta forma de defensa es muy antigua y remonta a Teágenes de Regio, quien fue el primero en escribir sobre Homero»²¹. Como se ve, si hemos de creer al escoliasta, ya Teágenes identificaba a unos dioses con elementos y a otros con nociones morales.

Algunas de estas posibles identificaciones vienen ya apuntadas desde Homero, casos, por ejemplo, de Hefesto y el fuego, Posidón y Escamandro con el agua o la oposición Ares/Afrodita. Cualquier lector de Homero ya en época arcaica, sin gran esfuerzo, podía hacer tales identificaciones. Más problemática serían las identificaciones de Artemis con la luna, Apolo con el sol y Hera con el aire a partir del texto de Homero, pues no se prestan a confusión en los poemas.

F. Buffière²² cree que los alegoristas recibieron la identificación Apolo-Sol de los pitagóricos, quienes tenían al dios como patrono. Esta identificación aparece, al menos, documentada en el siglo V a. C.²³, y es más que verosímil retrotraerla aún más. Teágenes y los pitagóricos participaban de una atmósfera cultural, de unas creencias en este punto sobre las que nuestras informaciones no son completas. Igual sucede con la identificación Hera-aire, datada ya en Empédocles²⁴, lo cual nos remite a la Magna Grecia en pleno siglo V a. C., y que volveremos a encontrar en el *Crátilo*, estoicos, Plutarco, Porfirio, Salustio, Macrobio, *Himnos Orficos* y, por supuesto, en los alegoristas de Homero²⁵. Pensamos que las asociaciones

²¹ 8.2 DK (I 52.12-14 DK).

²² *Op. cit.*, pp. 83, 187-191, 202.

²³ Cf. P. BOYANCÉ, «L'Apollon solaire», *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino*, Paris, 1966, pp. 149-170; F. DIRLMEIER «Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels», *Archiv für Religionswissenschaft* 36, 1939, pp. 277-299; W. H. ROSCHER, «Apollon», *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Stuttgart, 1965, col. 423; Fr. CUMONT, «Sol», *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Ch. Daremberg-E. Saglio (Eds.), Graz, 1969, IV.2, p. 1375.

²⁴ 31 B 6. En este punto seguimos las identificaciones que ya hacía Accio, a quien han seguido Zeller, Diels, Bignone o Guthrie, y no las de Hipólito.

²⁵ Cf. E. A. RAMOS JURADO, *op. cit.*, pp.158-168.

Apolo-Sol, y su correlato, Artemis-luna, o Hera-aire, vienen, por supuesto, de mucho más atrás, sólo que nuestros testimonios escritos son insuficientes. Pero no hay que pensar en un Teágenes pitagórico como tampoco en un Teágenes milesio o empedocleo. Teágenes, como buen modelo para los alegoristas posteriores, respira el ambiente de la época²⁶, de la segunda mitad del siglo VI a. C., lo aprovecha en sus más variadas vertientes para sus propios fines, salvar al divino Homero. La identificación de los dioses con los elementos y sus oposiciones así lo muestran. Cierzo es que resulta sugerente, dada la zona de procedencia y época de Teágenes, pensar en un Teágenes pitagórico, pero si aplicamos los módulos que conocemos sobre el pitagorismo antiguo, en la segunda mitad del siglo VI a. C., la exégesis de Teágenes, tal y como se nos ha transmitido, no encaja en el pitagorismo en todas sus piezas. Quizás Teágenes, como posteriormente sus seguidores, intentase demostrar que los logros de los intelectuales de la época, de una u otra tendencia, ya estaban en germen, veladamente, en Homero. El pensamiento de la Jonia y de la Magna Grecia estaban ya anticipados en Homero. Por tanto Teágenes era simplemente un devoto de Homero que, utilizando las armas de la alegoría existentes en su tiempo, sobre todo la física y la moral, hace de Homero el maestro del pensamiento contemporáneo.

Otra cuestión muy debatida en las relaciones entre Homero y el pitagorismo antiguo consiste en la capacidad de interpolación que tuvieron los pitagóricos respecto al texto homérico, fundamentalmente centrada en el canto XI de la *Odisea*. Según Armand Delatte²⁷ las interpolaciones preconizadas por Aristarco en *Od.* XI 568-627, al que siguen Wilamowitz, Schwarz, von der Mühl, Merkelbach, Page, Bowra, Kirk, Lesky y Kühlmann, pueden ser debidas a las cofradías pitagóricas. Ahora bien, pensamos²⁸ que es bastante dudoso que los pitagóricos hayan estado en posición de interpolar el texto homérico así como que pusieran afán en ello. Desde nuestro punto de vista²⁹ los pitagóricos antiguos sí que elaboraron una exégesis homérica, sobre todo de la *Odisea*, seleccionando

²⁶ Cf. M. DETIENNE, *Homère, Hésiode, et Pythagore*, Bruxelles-Berchem, 1962, pp. 65-67.

²⁷ *Art. cit.*, pp. 134-135.

²⁸ Cf. W. BURKERT, *Love and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972.

²⁹ Cf. etiam M. DETIENNE, *op. cit.*, pp. 109-136.

aquellos pasajes que concordaban con sus teorías, pero no pensemos en interpolaciones o exégesis sistemática³⁰, completa, en absoluto canto por canto, sino relativas a ciertas creencias suyas que podían tener eco en determinados versos del poeta de Quios. No hay constancia de comentarios escritos en el pitagorismo antiguo y la tradición oral lógicamente es imposible de reconstruir, tanto más cuanto sobre todo lo pitagórico pesa el velo del silencio, el esoterismo.

Los pasajes homéricos objeto de exégesis por parte del pitagorismo antiguo entran a lo sumo en el terreno de la conjetura, ya que las fuentes proceden en su inmensa mayoría de época imperial, de autores neoplatónicos (Porfirio, Jámblico) o alegoristas (Pseudo-Plutarco), e incluso muy posteriores (Eustacio). Por tanto, hasta qué punto es posible retrotraer esas exégesis, no lo sabremos nunca con certeza. Por otra parte, cuando la fuente es un alegorista, caso de Heráclito el homérico o el Pseudo-Plutarco, hasta qué punto tal exégesis procede de la escuela pitagórica o bien de los alegoristas en su afán de demostrar que Homero es fuente de todo el saber humano, incluido el pitagórico. Nos movemos, pues, en un terreno resbaladizo. De todas formas pensamos que los textos homéricos seleccionados tendrían que tener relación con las doctrinas pitagóricas que, creemos, se daban ya en época de Platón, por ejemplo, transmigración de las almas y recompensas póstumas, naturaleza del alma, el estatuto superior del maestro, los tabús tanto dietéticos como no, el silencio y esoterismo pitagóricos, los números y el cosmos.

Las alegorías conservadas fundamentalmente son de tipo físico y moral, predominando más las últimas que las primeras citadas. De todas formas no estamos de acuerdo con F. Buffière cuando enfatiza que la exégesis mística es propia del neoplatonismo y menosprecia la aportación del pitagorismo. Creemos que sus raíces están ahí, entre los pitagóricos, como pensaban J. Carcopino³¹, R. Flacelière³², P. Boyancé y M. Detienne³³. Les importaba demasiado la cuestión del alma y su destino.

³⁰ R. D. LAMBERTON, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles, 1986, p. 36.

³¹ *De Pythagore aux apôtres: Études sur la conversion du monde romain*, Paris, 1956, p. 199.

³² Reseña al libro clásico de F. BUFFIÈRE (*REG* 70, 1957, pp. 259-262).

³³ *Op. cit.*, p. 7.

Creemos que en el seno de la escuela pitagórica en sus primeros tiempos los textos homéricos y hesiódicos eran utilizados y comentados oralmente como apoyo a determinadas doctrinas típicamente pitagóricas. Sabemos, por otra parte, que los pitagóricos eran severos moralistas, por tanto, no es ilógico pensar que el juicio sobre Paris que Jámblico³⁴ pone en boca de Pitágoras en su *Vita Pythagorica* 42, cuando el filósofo de Samos habla en un gimnasio de Crotona a los jóvenes³⁵, haya que remontarlo mucho más atrás, a la primera fase del pitagorismo. Y no entramos en la no autenticidad del discurso, ya que incuestionablemente se trata de una elaboración posterior³⁶, pero con materiales más antiguos. En efecto, Pitágoras, mostrando cómo el hombre tiene que llevar la temperancia a su sexualidad, pone como ejemplo contrario el caso de Paris: «En efecto, cuando bárbaros y griegos se enfrentaron en torno a Troya, unos y otros, por la incontinenia de uno solo, se vieron aquejados por las desgracias más terribles, unos en la guerra, otros en el retorno por mar. Por esta única injusticia la divinidad decretó el castigo de un decenio y un milenio más, cuando el oráculo predijo la toma de Troya y el envío de las doncellas por los locrios al templo de Atenea iliaca»³⁷. La visión negativa de Paris la encontramos ya en Homero y en la tradición posterior, incluida la tragedia y los *Moralia* de Plutarco³⁸. Paris siempre se sintió más atraído por juegos amorosos que por las artes marciales, y su elección en el juicio de las tres diosas recayó en Afrodita. «El hermoso troyano encarna todos los defectos que los griegos veían en los asiáticos»³⁹.

De forma similar en la alocución que Pitágoras, según Jámblico⁴⁰, dirige a la mujeres de Crotona la figura de Ulises es objeto de una interpretación moral, muy distinta a la posterior neopitagórica contenida en

³⁴ Según I. LÉVY (*op. cit.*, pp.108-110) la fuente de Jámblico sería Apolonio de Tiana.

³⁵ Jámblico, *VP* 37-44 (= pp. 178.1-180.5 Thesleff). Sobre los ejemplos homéricos y hesiódicos en la composición de los discursos pitagóricos cf. M. DETIENNE, *op. cit.*, pp. 20-26.

³⁶ Cf. H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo, 1961, p. 107.

³⁷ *VP* 42.

³⁸ Cf. F. BUFFIERE, *op. cit.*, p. 331.

³⁹ P. WATHELET, *Les Troyens de l'Iliade. Mythe et histoire*, Paris, 1989, p. 135.

⁴⁰ Jámblico, *VP* 54-57 (=pp. 182.17-183.21 Thesleff). La fuente, según I. LÉVY, continúa siendo Apolonio de Tiana.

*De Antro Nympharum*⁴¹ de Porfirio. En efecto, Ulises en el discurso del filósofo de Samos ante las mujeres de Crotona es modelo para éstas de marido fiel, pues «no aceptó de Calipso la inmortalidad a cambio de abandonar a Penélope, y por lo tanto en manos estaba de las esposas demostrar a sus maridos sus cualidades para merecer igual elogio»⁴². Tampoco coincide esta interpretación de Ulises con la que hacían los sofistas como modelo de astucia en el plano intelectual y su expresión oral, ni exactamente con la de los cínicos quienes justifican la no aceptación de la inmortalidad de Calipso por no ser una oferta seria, ni con el Ulises estoico menospreciador del dolor y del placer⁴³, ni tampoco con la oposición Calipso/Penélope, astrología y astronomía/ filosofía, contenida en Eustacio. La exégesis de Pitágoras es más simple, moral únicamente, de marido fiel con una esposa ejemplar. Lo opuesto a Paris y Helena. Según Estobeo⁴⁴, Arquitas, tan ligado a la vida de Platón, interpretaba también éticamente la figura de Ulises, en el sentido de que de los dos caminos hacia la virtud que se abren en nuestras vidas, uno más accesible y sereno, representado por Néstor, y otro menos, representado por Ulises, por ambos, no obstante, se podía acceder.

Creemos que ya en el pitagorismo antiguo se buscaron también paralelos homéricos tanto de la *Iliada* como de la *Odisea*, incluido el episodio de Circe, relativos al alma y su metempsícosis⁴⁵, «a la universal armonía y música de las esferas y de los astros que se mueven en ellas»⁴⁶ en pasajes donde se nos habla de los Dioscuros, Apolo-Sol y sus saetas⁴⁷, Sirenas⁴⁸, y a los números en los más diversos pasajes homéricos y figuras mitológicas⁴⁹. Buscaban también paralelos homéricos relativos a su forma de vida, por ejemplo, acerca del silencio⁵⁰, del secreto⁵¹, de la

⁴¹ 34.

⁴² VP 57.

⁴³ Cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 364-391.

⁴⁴ 3.1.105 p. 55 He. (= p. 40.17-41.7 Thesleff).

⁴⁵ Cf. A. DELATTE, *art. cit.*, pp. 127-129. Acerca del *éidolon* de Heracles, cuya exégesis pitagórica se supone, J. PÉPIN («Heracles et son reflet dans le néoplatonisme», *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, pp. 167-192) supone que la tradición no puede ser anterior a Platón y su época, nacería en el pitagorismo postplatónico (p. 191).

⁴⁶ Jámblico, VP 65.

⁴⁷ A. DELATTE, *art. cit.*, p. 115-116.

⁴⁸ A. DELATTE, *art. cit.*, pp. 132-134.

⁴⁹ A. DELATTE, *art. cit.*, pp. 121-125.; F. Buffière, *op. cit.* pp. 559-582.

⁵⁰ A. DELATTE, *art. cit.*, pp. 116-117.

⁵¹ A. DELATTE, *art. cit.*, p. 120.

amistad⁵², sus símbolos⁵³, máximas⁵⁴, dietética⁵⁵, valor ante el enemigo⁵⁶, de la que buena prueba ofrecen las *Vitae* sobre el fundador, etc... Como dice M. Detienne⁵⁷, el pitagorismo, a partir de las exigencias concretas de su época y de su pensamiento, «transforma los valores heróicos y aristocráticos en virtudes morales y formas de *eusébeia*» y para ello, ni que decir tiene, que nada mejor, como apoyo, que una acertada exégesis de los poemas considerados sagrados. Pero seguimos pensando que no se hizo una exégesis sistemática, ni comentarios escritos, simplemente en la enseñanza oral se ponían paralelos de los textos homéricos. La exposición y memoria orales era primordial en el mundo antiguo, y no nos referimos al caso de los aedos, sino al terreno de la filosofía antigua, concretamente en la escuela pitagórica.

Dentro de la exégesis pitagórica entraría el recurso a la etimología⁵⁸, tan grata a los alegoristas. Entre convencionalistas y naturalistas⁵⁹, los pitagóricos se alinearon con los segundos. Conocido es el famoso *ákousma* de los pitagóricos que tenemos testimoniado desde Cicerón⁶⁰, pero remontable a los siglos III-II a. C., aunque la noción y práctica etimológica entre ellos ha de ser muy anterior⁶¹. Proclo⁶² lo formula así:

«Preguntado, en efecto, Pitágoras sobre cuál es el más sabio de los seres, el número, afirmó. Y cuál el segundo en sabiduría, el que

⁵² A. DELATTE, *art. cit.*, p. 119.

⁵³ A. DELATTE, *art. cit.*, p. 119.

⁵⁴ A. DELATTE, *art. cit.*, p. 119.

⁵⁵ F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 325.

⁵⁶ R. LAMBERTON, *op. cit.*, p. 36 n.125.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 86.

⁵⁸ Cf. A. DELATTE, *art. cit.*, pp. 131-132; R. LAMBERTON, *op. cit.*, pp. 38-40; M. DETIENNE, *op. cit.*, pp. 69-81.

⁵⁹ Cf. J. RITORÉ PONCE, *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío*, Cádiz, 1992.

⁶⁰ *Tusc.* I 25. Cf. Clemente de Alejandría (*Exc. Thdot* 32), Eliano (*VH* IV 17), Jámblico (*VP* 82, p. 47.17 Deubner), Proclo (*In Cra.* XVI 5.27-6.2; *In Ti.* I 276.16-18 Diehl; *In Alc.* 259.13-18 Westerink) y Olimpiodoro (*In Alc.* 95.9-15 Westerink). Recordemos también cómo según Jámblico (*VP* 56) «Pitágoras, que es calificado como el más sabio de todos los hombres, ha puesto orden en la voz humana y, en general, pasa por ser el inventor de nombres».

⁶¹ Juegos «etimológicos» y de palabras desde Homero hasta Esquilo cf. O. LENDLE, *Die Pandorase bei Hesiod. Textkritische und motivgeschichtliche Untersuchungen*, Würzburg, 1957.

⁶² *In Cra.* XVI 5.27-6.19 Pasquali.

impuso los nombres a las cosas... En consecuencia, afirma Pitágoras, no a cualquiera le corresponde la creación de nombres, sino al que contempla la mente y la naturaleza de los seres: luego por naturaleza son los nombres».

Como dice el mismo Proclo⁶³ «de la opinión de Crátilo⁶⁴ han sido Pitágoras y Epicuro; Demócrito y Aristóteles de la de Hermógenes». La lista⁶⁵ podríamos ampliarla en el terreno naturalista a los estoicos, que creen en la sinceridad plena de Crátilo, Antíoco de Ascalón, Eudoro de Alejandría, Nigidio Fígulo, Celso, Albino y Plutarco, alegoristas y gramáticos. Otros le añadirán el matiz «teológico», el carácter divino del lenguaje, casos de Clemente de Alejandría, Orígenes, Numenio y alegorismo teológico neoplatónico. La lista de convencionalistas podríamos ampliarla con los escépticos, los aristotélicos alejados del neoplatonismo medio, comentarios aristotélicos a *De Interpretatione* con figuras como Aspasio, Hermino, Alejandro de Afrodisias, y Sexto Empírico. Los pitagóricos se vanagloriaban de poseer el sentido original de las palabras a partir de las etimologías, y utilizaban tal sistema para hacer concordar sus teorías con las autoridades consideradas divinas. Por ejemplo, diversos pasajes de la *Vita Pythagorica* de Jámblico así lo muestran⁶⁶, aparte de textos atribuidos a Arquitas⁶⁷, Arignote⁶⁸ o Proro⁶⁹.

Por tanto, pensamos que los primeros pitagóricos no fueron ajenos a la exégesis homérica, ni su papel debe ser menospreciado. No llegan a la Homerolatría exacerbada usual en no pocos de los intelectuales griegos, pero tampoco fueron ajenos a una exégesis, si se quiere, más comedida. Expurgaron Homero. El torrente homérico arrastraba y era preferible ir a favor de la corriente.

⁶³ *In Cra.* XVI 5.25-27 Pasquali.

⁶⁴ P. BOYANCÉ («La Doctrine d'Euthryphon dans le *Cratyle*», *REG* 54, 1941, pp. 141-175) habla de un trasfondo pitagórico en la doctrina del *Crátilo*.

⁶⁵ Cf. J. RITORÉ, *op. cit.*, pp. 39-135, 184-226.

⁶⁶ *VP* 56, 243.

⁶⁷ *Stob.* 4.1.138 p. 87 He. (= p. 35.27-28 Thesleff).

⁶⁸ *Harpokrat. s.u. euoi* (= p. 51. 8 Thesleff).

⁶⁹ *Ps.-Iambl. Theol. arith.* p. 57 De Falco (=p. 154.20-155.4 Thesleff).

RITUAL Y SACRIFICIO EN LAS ARGONÁUTICAS ÓRFICAS¹.

MANUEL SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE
Universidad de Cádiz

SUMMARY

An analysis of the anonymous poem 'Ορφῆως Ἀργοναυτικά raises doubts as to what the author knew about Orphism and whether it could be said that he was an Orphic - being as he was a member of an assembly of people initiated in the misteries. In the present study an analysis of the sacrifices referred to in the poem is carried out, as it is considered that this could throw some light on the subject.

El poema anónimo intitulado 'Ορφῆως Ἀργοναυτικά fue durante mucho tiempo atribuido al mítico cantor tracio Orfeo, debido en buena parte al propio título de la composición; este hecho ha sido sin duda

¹ El estudio del orfismo, un tema siempre difícil y controvertido, ha suscitado gran interés en los últimos años. Buena prueba de ello son la edición de las *Argonáuticas Órficas* (en adelante *AO*) realizada por Vian así como los artículos previos a ésta; los estudios reunidos por PH. BORGEAUD en *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhart*, Ginebra 1991; el artículo de F. Graf, «Orpheus: a Poet among Men», en J. BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres 1990², 80-106; y la actualización científica llevada a cabo por A. BERNABÉ, «La poesía órfica. Un capítulo reencontrado de la literatura griega», *Tempus* 0 (1992) 5-41.

Con las presentes líneas no pretendemos, quede claro, zanjar la cuestión que nos ocupa, de por sí susceptible de diversas interpretaciones y sin respuesta completamente satisfactoria.

decisivo para que haya llegado hasta nosotros, transmitido a través de un *corpus* himnológico que reúne los *Himnos Órficos*, los *Himnos* de Proclo, los *Himnos homéricos* y los *Himnos* de Calímaco.

Es evidente que el autor de las *AO* no fue Orfeo, el hijo de Calíope y Eagro. Ahora bien, no hay duda de que el poeta anónimo buscó conscientemente que su composición fuese considerada obra de este legendario personaje², integrante del «ya abultado *corpus* órfico»³. El título, Ὀρφῆως Ἄργοναυτικά, no puede ser utilizado como argumento a favor de esta tesis, pues, como señalan Dottin⁴ y Vian⁵, el autor tal vez sólo pretendiese indicar que se trataba de «les aventures argonautiques d'Orphée» o de «les Argonautiques racontées par Orphée»⁶. No obstante, hay un hecho, aparte de que haya puesto el poema en boca del propio Orfeo, que evidencia el interés del anónimo autor por insertar las *AO* en la tradición representada por una serie de escritores que componían sus obras bajo el nombre de Orfeo; nos referimos a la utilización de diversos *loci* comunes a este tipo de composiciones:

- a) La obra se abre con una invocación a Apolo, en la que Orfeo pide al hijo de Leto que lo inspire. Esta invocación responde a una tradición «órfica» según la cual el conocimiento de Orfeo procede directamente de esta divinidad⁷.
- b) El poema está dirigido a Museo, discípulo de Orfeo⁸. Este apóstrofe es un recurso frecuente en las composiciones transmitidas como órficas, en los fragmentos órficos conservados⁹ y en los *Himnos Órficos* que comienzan con la Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον, Proemio-Invocación dirigida a Museo.

² A. BOULANGER, «L'Orphisme dans les *Argonautiques d'Orphée*», *BAGB* 22, 1929, 32, sostiene que «l'auteur des *Argonautiques* entend bien faire entrer son poème dans le canon des *Orphica* orthodoxes».

³ Cf. M.L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1984², 37; en su opinión, «it (*i.e.* *AO*) was consciously designed as an addition to an already bulky *corpus*».

⁴ G. DOTTIN, *Les Argonautiques d'Orphée. Texte établi et traduit*, París 1930, CL.

⁵ F. VIAN, *Les Argonautiques Orphiques. Texte établi et traduit*, París 1987, 21.

⁶ Vian (1987) *ibidem*.

⁷ Cf. los *OF* 49 y 62 de la edición de O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín 1922. Cf. además K. Ziegler, *RE* 18.2 (1942), s.u. «Orphische Dichtung», c. 1351.

⁸ Cf. *AO* 7-55, 1191-1196.

⁹ *OF* 61, 245, 247, 271, 285. Kern (1922), 143, hace referencia a esta práctica: «nonnullos ἱεροὺς λόγους sicut *Hymnos*, *Argonautica*, *Lithica* alia Museo dedicatos fuisse fr. 61 docet».

- c) En los primeros versos, el narrador, Orfeo, se atribuye la autoría de diversas composiciones «órficas»: una teogonía, misterios, cultos y otras obras.
- d) Por último, el poema presenta secuencias textuales citadas por distintos autores como pertenecientes a obras órficas, secuencias que el anónimo poeta pudo tomar directamente de dichas obras o de los comentarios neoplatónicos de las mismas¹⁰.

El empleo de estos usos comunes confirma la tesis de que el autor de las *AO* trató conscientemente de que su poema se considerase obra de Orfeo; no resulta, sin embargo, tan obvio el fin perseguido por el autor anónimo.

Como señala Boulanger¹¹, el motivo de que las sectas que en el s. VI a.C. practicaban en Italia Meridional una forma de religión mística buscaran el patronazgo de Orfeo, «au lieu de diviniser le fondateur de la secte comme firent les pythagoriciens», fue el que «ils voulurent donner à leur doctrine des siècles d'antiquité». Posteriormente, esta práctica fue continuada por aquellos autores que trataban de dar a sus escritos religiosos un carácter órfico¹², de ahí que la mayor parte de las obras que circularon bajo el nombre de Orfeo fueran de índole religiosa.

Ahora bien, en lo que respecta a las *AO* no parece que haya sido éste el motivo fundamental que impulsó a su autor a utilizar el nombre de Orfeo, pues en esta obra el contenido religioso no ocupa el lugar principal, sino que, como indica Vian¹³, «après ce prélude (*i.e.* vv. 1-46), dont le caractère orphique est évident, le personnage d'Orphée et l'orphisme, entendu au sens large, apparaissent comme un placage maladroit sur le récit». A nuestro entender, el poeta anónimo no escribe bajo el nombre de Orfeo sólo para dar a sus creencias un sabor órfico; el motivo primordial parece ser otro: el autor sabía que la composición de un poeta de

¹⁰ Boulanger (1929), 46, afirma que «l'orphisme du poète des *Argonautiques*, tout livresque comme celui des néoplatoniciens, se réduit à la connaissance de l'hymnaire et de la Théogonie rapsodique»; por otra parte, Vian (1987), 18, considera que «il paraît clair que le poète connaît assez bien les écrits qui se réclament d'Orphée».

¹¹ A. BOULANGER, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, París 1925, 30-31.

¹² I.M. LINFORTH (*The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles 1941), 295, considera igualmente que «it must have been one man at first who published his poem under the name of Orpheus, but others followed his example and adopted the same fiction».

¹³ Vian (1987) 14.

recursos tan limitados¹⁴ hubiese quedado pronto en el olvido; en cambio, si pasaba como obra de un poeta de renombre su fortuna a buen seguro sería otra. Por ello, en esta época (ss. IV-V d.C.¹⁵) en que el influjo del orfismo era de gran importancia¹⁶, al igual que los filósofos neoplatónicos citan las obras de Orfeo «para prestar así a sus doctrinas propias la dignidad derivada de una antigüedad venerable»¹⁷, el autor de las *AO*, siguiendo una práctica habitual en Grecia¹⁸, compone su obra bajo el nombre de Orfeo con el fin de conseguir un reconocimiento que de otro modo difícilmente podría estar a su alcance. Y el tiempo confirmó la suposición de nuestro autor, pues este mediocre poema no sólo ha llegado hasta nosotros, sino que incluso se editó antes de autores de la talla de Sófocles, Heródoto, Demóstenes, Plutarco, Esquines, Píndaro o Platón¹⁹.

Son varias las cuestiones que surgen al analizar esta obra; el estudioso debe tratar de averiguar qué conocimientos sobre orfismo tenía el autor anónimo y si se puede afirmar que fuese un órfico, en el sentido de que formase parte de una congregación de iniciados en los misterios. En las páginas siguientes analizamos los sacrificios expuestos en las *AO* por considerar que pueden arrojar alguna luz sobre estos interrogantes.

¹⁴ El texto que nos ocupa es de escasa entidad poética y así lo consideran los distintos estudiosos que lo han analizado, con mayor o menor profundidad; Boulanger (1929), 35, lo califica de «poète inhabile et bien intentionné»; Dottin (1930) señala que la obra tiene un «valeur esthétique médiocre» (CI) y que «la syntaxe obscure et la construction bizarre de certaines phrases n'appartiennent en propre à aucun dialecte et ne témoignent que de la médiocrité de l'auteur» (CXXXVII); Vian (1987), 45, concluye que «sa narration est maladroite; son oeuvre, dépourvue d'inspiration. Sa langue, par ses vulgarismes et ses étrangetés, suggère qu'il n'est qu'à demi hellénisé». Cf. F. VIAN, «Notes critiques aux *Argonautiques Orphiques*», *ICS* 6.1, 1981, 136.

¹⁵ Hoy en día ningún estudioso pone en duda que la fecha de composición de la obra deba de situarse en época imperial. Se discute, sin embargo, la fecha exacta, s. IV según unos (Boulanger, 1929, 31; W.K.C. GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el «movimiento órfico»*, Buenos Aires 1970, 29; Linforth, 1941, 123; West, 1983, 37; y M. Rovira Soler, «Datación de la *Argonáutica Órfica* por su relación con la de Valerio Flaco», *CFC* 14, 1978, 205), s. V para otros (R. Keydell, *RE* 18.2 1942 s.u. «Orphische Dichtung», c. 1333; F. VIAN, «La conquête de la toison d'or dans les *Argonautiques Orphiques*», *Koinônia* 6.2 1982 127; y Vian, 1987, 45-46).

¹⁶ Cf. Boulanger (1929) 31 y 38, Dottin (1930) CLVII, o Guthrie (1970) 14-15 y 274 n. 1.

¹⁷ Guthrie (1970) 15.

¹⁸ Linforth (1941) 283 y 295.

¹⁹ Cf. Boulanger (1929) 30 y Dottin (1930) LXXV.

Las *AO* refieren seis sacrificios cruentos, vv. 308-54, 568-75, 601-17, 950-66, 1363-8 y 1370-2. Tres (308-54, 601-17 y 1363-8) son realizados en honor de los dioses olímpicos y los otros tres (568-75, 950-66 y 1370-2) en honor de los dioses crónicos. Orfeo se presenta como sacerdote en cuatro ocasiones (308-54, 950-66, 1363-8 y 1370-2) y aparece como cantor en los otros dos casos.

En opinión de Boulanger²⁰, «les sacrifices qu'offre Orphée, les prières qu'il adresse aux dieux célestes ou chthoniens ne rappellent rien de ce qu'on croit savoir de l'orphisme rituel».

Si se admite que hubo una religión órfica con un *corpus* doctrinal a la vez que unas prácticas y ritos que la distinguían claramente de la religión tradicional y que eran los mismos en todas las comunidades que se consideraban órficas²¹, necesariamente ha de resultar inconcebible que el autor de las *AO* fuese un órfico, pues presenta a Orfeo realizando sacrificios cruentos, cuando un principio básico de la religión órfica es la prohibición de tal tipo de sacrificio así como la de comer carne, según se desprende de los testimonios literarios²². Guthrie incluso considera éste «el más importante de los mandamientos órficos», «pues toda manducación de carne es virtualmente antropofagia»²³, dada su creencia en la transmigración de las almas. Resulta harto significativo de esta doctrina el fragmento 137 KD de los Καθαρμοί de Empédocles: μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατήρ φίλον υἷον αἰείρας / σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἀπορεῦνται / λισσόμενον θύοντες· ὁ δ' αὖ νήκουστος ὀμοκλέων / σφάζας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα· / ὥς δ' αὐτως πατέρ' υἷος ἔλων καὶ μητέρα παῖδες / θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάρκα εἶδουσιν. Como señala Temistio (*Or.* XXX 349B), Orfeo ofrece a los dioses los productos del campo, θυσίας τε πάσας καὶ τελετὰς διὰ τῶν ἐκ γεωργίας καλῶν εἰς θεοὺς ἀνάγων.

²⁰ Boulanger (1929) 45.

²¹ Sin embargo, a juicio de Linforth (1941) 291, «the things associated with the name of Orpheus are so miscellaneous and so disparate that we cannot recognize a comprehensive and unified institution, however loosely organized, with creed, ritual, clergy, and adherents».

²² E. *Hipp.* 952-4; Ar. *Ra.* 1032; Emp. B 128.8, 136; Pl. *Leg.* 782c; Alex. fr. 220A Edmonds; Them. *Or.* XXX 394B (=OT 112). Cf. Boulanger (1925) 37; Linforth (1941) 170; Guthrie (1970) 198 ss.; Zuntz, *Gnomon* 50 (1978) 528.

²³ Guthrie (1970) 199.

Por otra parte, tampoco se trata del rito característico del culto de Dioniso cretense en su estado preórfico²⁴, la «omofagia», la manducación de una animal vivo, por lo general una cabra o un toro.

Para la mención de sacrificios cruentos y la presentación de Orfeo como sacerdote tan sólo encontramos una explicación: la técnica de composición característica del poeta anónimo, basada en la imitación y variación respecto a la obra que utiliza como modelo principal, las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas. La comparación de ambas composiciones pone de manifiesto que estos pasajes de las *AO* están tomados, con algunas innovaciones, del autor helenístico.

- a) En la obra de Apolonio, antes de la partida, Jasón celebra un sacrificio con el fin de congraciarse con Apolo. El poeta anónimo refiere también un sacrificio, pero se aparta del alejandrino en lo que atañe a la divinidad invocada y al ritual descrito: por una parte, Orfeo dirige su plegaria a Posidón, cuyos dominios van a surcar; por otra, no se trata estrictamente de un acto propiciatorio, sino de un juramento de alianza. Tras la botadura de la nave y la elección de Jasón como jefe, éste decide imponer a los héroes un pacto y un juramento de alianza; por ello se dirige a Orfeo solicitándole que realice un sacrificio, durante el cual los Argonautas se comprometerán a permanecer ἐπίκουροι Ἰάσονος ἔμπεδον αἰεὶ ... προφρόνως ξυνῶν ἐπαρηγόνες ἄθλων (*AO* 347s.). En las *Argonáuticas* de Apolonio (II 685-719) también encontramos este motivo, aunque con algunas diferencias: por una parte, no tiene lugar antes de emprender la navegación, sino en el curso de la misma, concretamente en una escala en la isla de Tinia; y por otra, el poeta helenístico no indica que se trate de una idea de Jasón. No obstante, las similitudes son importantes: en estos versos tiene lugar, además del juramento, un sacrificio en el que Orfeo asume la función principal, al ser él quien invita a los héroes a levantar un altar a Apolo y «a congraciármolo con grasa quemada y libaciones»; es éste el único pasaje de Apolonio en el que Orfeo asume la función principal en un ritual. Cabe, pues, pensar que el poeta anónimo lo tuvo presente al componer sus versos.

²⁴ Guthrie (1970) 202.

- b) Tras la muerte de Cícico, los expedicionarios celebran dos sacrificios, uno en honor de este rey, al que había dado muerte Heracles, y el otro con el fin de aplacar a Rea, sacrificios mencionados por Apolonio (I 1052-61 y I 1103-139).
- c) Los vv. 950-66 presentan una estrecha conexión con A.R. III 1025-41 y 1201-23, pues en ambos pasajes un personaje, con la colaboración de Medea, realiza un sacrificio en honor de Hécate, invocándola en su ayuda. En la obra de Apolonio, el sacerdote es Jasón y la ayuda que solicita es su protección para superar las pruebas impuestas por Eetes; en las *AO*, el sacerdote es Orfeo quien pide a Hécate que abra las puertas del recinto sagrado en que se halla el Vellochino. En ambos casos, se solicita ayuda para alcanzar el dorado Vellón y la sustitución de Jasón por Orfeo se explica, como en otros episodios²⁵, por la intención del autor de las *AO*: la exaltación de la figura de Orfeo.
- d) Al llegar al cabo Malea (*AO* 1363-8), Orfeo celebra un sacrificio expiatorio de los Minias y Medea. Al igual que en el caso que acabamos de mencionar, Orfeo asume la función que otro personaje cumple en la obra de Apolonio; en esta ocasión sustituye a Circe en la expiación del crimen cometido por Jasón y Medea sobre la persona de Apsirto.
- e) Tras dejar a los héroes en el cabo Malea, Orfeo se dirige al ventoso cabo Ténaro para realizar un sacrificio en honor de los dioses subterráneos. Los motivos de este acto no están claros; tal vez esté relacionado con el descenso al Hades, desde esta entrada, en busca de su esposa (al que alude en los vv. 40-2).

Pasamos a continuación a analizar en detalle los rituales descritos en la obra.

1) Vv. 308-54 y 612-7.

En los vv. 308-54, el autor anónimo refiere las prácticas rituales llevadas a cabo por Orfeo antes de la partida, distinguiéndose tres momentos: el sacrificio del animal, el juramento de alianza y la plegaria.

²⁵ Es Orfeo, no Heracles como en Apolonio I 864 ss. y Valerio Flaco II 373 ss., quien reprocha a los héroes que permanezcan en Lemnos olvidándose de la empresa que les aguarda. Asimismo, los Argonautas logran pasar a través de las Peñas Ciáneas gracias a él y no gracias a Atenea.

El sacrificio se realiza de acuerdo con los procedimientos habituales, rastreables en diversos pasajes de la literatura clásica, Homero (A 440 ss., γ 419 ss.), Apolonio (I 402-36, 1117 ss., II 685-719, 922-9) y Luciano (*Sacrif.* 13), entre otros²⁶.

– En primer lugar, se levanta una pira que cumple la función de altar sacrificial, de βωμός²⁷, la construcción usual en los sacrificios dedicados a los dioses olímpicos²⁸.

– A continuación, en uno de los pasos más oscuros, se consagran a los dioses dones envueltos en un peplo, tratándose tal vez de la práctica mencionada por Homero, κ 523 y λ 31, πυρήν τ' ἐμπλησέμεν ἔσθλων, y A.R. II 532, ἐφ' ἱερά θέντες. Estos δῶρα pueden ser los οὐλοπλάσμαθ' (AO 957) que Orfeo elabora, ἰπὸ πέπλου, en el sacrificio referido en los vv. 950-66. Ahora bien, los peplos mencionados por el autor anónimo no pertenecen al ritual común entre los griegos, sino que son característicos de las religiones mistericas²⁹, empleados tal vez «*rebus a profanorum conspectu tegendis*»³⁰. La mención por parte de Clem. Al. *Strom.* I 21, 131,5 (OT 222) y la *Suda* (OT 223) de una obra «órfica» titulada Πέπλος³¹ ha llevado a algunos autores³² a pensar que se trata de un paso ritual de carácter órfico; sin embargo, no hay motivos suficientes que permitan afirmar que este rito sea órfico.

– Acto seguido, Orfeo degüella un toro³³, con la cabeza elevada al cielo, como es habitual en los sacrificios en honor de los olímpicos³⁴. En

²⁶ La expresión que designa el sacrificio, ἱερήια καλά, es de raigambre homérica (p. 600), detalle que confirma, creemos, el carácter tradicional del rito descrito.

²⁷ En A.R. I 402-36 se levanta primeramente un altar con piedras, βωμός (vv. 403, 408), para a continuación extender sobre él leños de olivo seco. Este término designa al altar en un pasaje similar, AO 613-7.

²⁸ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Les Grecs et leurs dieux*. (Trad. fr. de S.M. Guillemin), París 1956, 246; y J. GARCÍA LÓPEZ, *Sacrificio y Sacerdocio en las Religiones Mística y Homérica*, Madrid 1970, 63.

²⁹ Cf. DOTIN (1930) LXVI-LXVII.

³⁰ Gesner, *apud* G. Hermann, *Orphica*, Hildesheim-Nueva York 1971, 69-70, n. *ad* u. 314.

³¹ Cf. ZIEGLER (1942) c. 1413, 33.

³² Gesner, Vian (1981) 146, Vian (1987) 123-4.

³³ El toro era el animal que se acostumbraba a sacrificar en honor de Posidón; para los testimonios literarios de este uso, véase E. KADLETZ, *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion* (diss.), Washington 1976, 170-7, 304-5.

³⁴ Cf. GUTHRIE (1970) 246. A. Chr. ESCHENBACH, *apud* Hermann (1971) n. *ad* u. 316, se muestra de la misma opinión.

dos pasajes homéricos (A 459 y B 422) encontramos el término αἰέρυσαν, «tirar hacia atrás de la cabeza del animal», recogido por el autor anónimo en la expresión ἀνακλίνας κεφαλὴν εἰς αἰθέρα διαν.

– Posteriormente, se derrama la sangre de la víctima en torno al altar, en un acto similar al descrito por Luciano (*Sacrif.*, 13), τὸ αἷμα τῷ βωμῷ περιχέων.

– Después se extrae el corazón y se trocea; la extracción del corazón aparece en el ya mencionado pasaje de Luciano, καρδιουκῶν; la partición de este órgano, que no encontramos en otros textos, podría estar relacionada con el acto de trocear las entrañas. Una vez seccionado en pedazos el corazón es colocado en las tortas rituales, los llamados πόπανα, que se acostumbraban a quemar en los sacrificios³⁵.

– Se pone fin al sacrificio derramando las habituales libaciones, en este caso consistentes en aceite y leche de oveja.

El sacrificio de los vv. 612-7, referido de manera muy concisa, es similar al que acabamos de analizar: los Minias construyen en honor de Rea un altar, βωμός, en el que degüellan un toro, ταυροθύτους, y derraman libaciones; tras el sacrificio, Orfeo entona un canto.

Esta secuencia ritual no presenta rasgo órfico alguno, sino que está construida a partir de A.R. I 1117-52³⁶:

– Los Minias suben al Díndimo para aplacar a Rea, que los retiene en el país de Cícico al cual involuntariamente Heracles ha dado muerte.

– Argos, constructor de la nave, talla una estatua de madera de la diosa sirviéndose de una cepa de vid. En este caso, el poeta anónimo recoge secuencias textuales de Apolonio: al apoloniano στύπος ἀμπέλου ... ἱερὸν βρέτας· ἔξεσε δ' Ἄργος / εὐκόσμως (A.R. I 1117-20) responde el órfico Ἄργος δ' ... ἔρνος ἀμπέλου ... ἔξεσε ... ἐπισταμένως βρέτας ἱερὸν (AO 606-9).

– Construyen con piedras un altar, βωμός, en el que sacrifican los bueyes y derraman libaciones.

– Como paso final, Orfeo canta y los héroes danzan.

³⁵ Ar. *Th.* 285, Pl. *R.* 455c, Porph. *Abst.* 2. 16, Thphr. *Char.* 16.10.

³⁶ Para un análisis comparativo de este episodio en las dos obras, cf. H. VENZKE, *Die orphischen Argonautika in ihrem Verhältnis zu Apollonios Rhodios*, Berlín 1941, 67-78.

Estos dos sacrificios son realizados en honor de los dioses olímpicos: el animal inmolado es un toro, al que se da muerte con la cabeza levantada al cielo, y el altar es denominado βωμός. Este último sacrificio se realiza, según parece y se deduce de la comparación con el relato del vate helenístico, durante el día, como era norma en aquellos que tenían por destinatarios a los olímpicos; sin embargo, el sacrificio de los vv. 310-30 tiene lugar al atardecer, ἥμος Ἡέλιος τὸν ἀπείριτον αἰθέρα τέμνων / ἵπποις ἀκτυπόδεσσι κελαιήν ἐντυε νύκτα (AO 303-4).

El juramento debió de constar de una serie de pasos rituales de acuerdo con unas normas estrictas; contamos con los testimonios de Homero (Γ 245-303 y Τ 238-81), Esquilo (*Th.* 40-7), Heródoto (IV 70), Jenofonte (*An.* II 8-9) y Apolonio (II 685-719), de los que resultan ser de especial interés Esquilo, Jenofonte y Heródoto, el cual recoge una tradición escrita. El autor órfico ha elaborado este pasaje sirviéndose probablemente de estos textos o de otros de contenido similar; una vez sacrificado el animal, los héroes se sitúan en torno a la víctima³⁷ y hunden sus lanzas y espadas en su piel y entrañas³⁸; a continuación, se prepara una pócima de la que beben aquellos que contraen la alianza³⁹. La comparación con Pi. P. IV 191 ss. parece poner en evidencia que el poeta órfico se pudo servir igualmente de este pasaje para la configuración del episodio: en la oda pindárica, Jasón, inmediatamente antes de emprender la navegación, dirige una plegaria a Zeus, así como a una serie de elementos naturales que encontraremos mencionados en la plegaria de AO 331-54, portando en sus manos una áurea copa, χρυσέαν χεῖρεσσι λαβὼν φιάλαν, expresión similar a la que encontramos en AO 326, χρυσεῖην φιάλην χεῖρῶσιν ἐμάσσειν⁴⁰.

³⁷ Cf. A.R. II 700 ss.

³⁸ En el pasaje de Esquilo, los «siete varones» degüellan un toro y tocan la sangre con sus manos; en la obra de Heródoto, los participantes mojan su espada, hacha y flechas en una copa, en la que previamente éstos han mezclado su propia sangre con vino; en Jenofonte, los bárbaros y griegos antes de ligarse por el juramento, degüellan un toro, un jabalí y un carnero y en su sangre sumergen una espada los griegos y una lanza los bárbaros; en los versos de Apolonio, los héroes tocan las víctimas.

³⁹ Según el relato de Homero, mezclan en una cratera vino aportado por los dos bandos, pero no para beberlo, sino para derramarlo como libación; en cambio, en la obra de Heródoto, mezclan vino con la sangre de los contrayentes, mezcla que éstos beben tras los ritos.

⁴⁰ Cf. Venzke (1941) 54-5.

Tras el sacrificio, Orfeo dirige una plegaria a varias divinidades con el fin de que sean testigos del juramento pronunciado. Para la composición de la súplica el poeta anónimo se ha servido de los relatos de Píndaro, Valerio Flaco y de los *Himnos Órficos*. Venzke destaca la importancia del poema pindárico en la elaboración de la plegaria, y si bien menciona como posible⁴¹ la utilización por parte del autor órfico de los vv. I 188-91 de Valerio Flaco, no le concede la relevancia que, según creemos, presentan⁴². Una vez descartado el motivo presente en la obra del vate alejandrino de la súplica a Apolo, en que Jasón encomienda al hijo de Leto el feliz cumplimiento de la expedición, el autor anónimo se decanta por la tradición mencionada por el poeta latino, según la cual el hijo de Esón, como jefe de la expedición, invoca a Neptuno, dado que va a ser su reino el que ellos van a surcar. Así, son invocados dioses marinos, elementos de la naturaleza decisivos para el desarrollo de la navegación y divinidades costeras y fluviales, en un recorrido similar al de la expedición, que tras surcar el mar llega finalmente a las costas del Ponto Inhospitario y al Fasis.

2) Vv. 950-66 y 568-75.

En los vv. 950-66, el autor anónimo refiere el sacrificio realizado por Orfeo en honor de Hécate y otras deidades infernales, con el fin de que éstas abran las puertas del recinto sagrado en que se halla el Vellochino y le permitan adentrarse en él. Ya hemos indicado que este pasaje está estrechamente ligado a A.R. III 1025-41 y 1201-23, versos en los que Jasón, con la colaboración de Medea, realiza un sacrificio igualmente en honor de Hécate, invocándola en su ayuda para la superación de las pruebas que le han sido impuestas por Eetes.

Se trata de sacrificios en honor de los dioses crónicos⁴³ que presentan los rasgos característicos de los ritos de este tipo.

– Se realizan durante la noche: AO 1028, A.R. III 1029 y 1191-2.

⁴¹ P. 55, «vielleicht die bei Valerius vorliegende Überlieferung eingearbeitet».

⁴² Un estudio comparativo de este pasaje en ambos autores se encuentra en M. ROVIRA SOLER, *Valerio Flaco y las Argonáuticas órficas* (diss.), Madrid 1982, 467-70.

⁴³ Cf. Guthrie (1970) 246-7.

– No se construye un altar, sino que se cava un hoyo, βόθρος, en el que se levanta la pira: *AO* 950-4, A.R. III 1032-4 y 1207-9.

– Las víctimas son animales no comestibles, perros (*AO* 959), de color negro, como es habitual en los sacrificios en honor de Hécate⁴⁴.

El sacrificio referido en *AO* 568-75 está consagrado a Cícico, al que por error Heracles ha dado muerte, y se celebra con el fin de aplacar su alma; atestigua los mismos pasos rituales que el caso anteriormente mencionado: se cava un hoyo, en el que se dispone una pira; las víctimas, completamente negras, una vez preparadas, son quemadas en la fosa; no obstante, no se celebra de noche. Además, tras la inmolación de los animales, se llevan a cabo unos νηφάλια, libaciones sin vino, de leche, agua y miel, que contrastan con las que Odiseo, en su descenso al Hades (λ 26-8), realiza en honor de los muertos, compuestas estas sí de vino, tras cavar un hoyo, ἀμφ' αὐτῷ χοῆν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσι, / πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἡδέϊ οἴνω, / τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι. El motivo de que estas libaciones no lleven vino cobra sentido a la luz de A. *Eum.* 107, χοάς τ' αἰνους, νηφάλια μελίγματα, y A.R. IV 712-4: son libaciones aplacadoras, μελίγματα (*AO* 573), destinadas a «hacer cesar de su cólera a las Erinias horribles», ὄφρα χόλοιο / σμερδαλέας παύσειεν Ἐρινύας (A.R. IV 713-4), en este caso a aplacar el alma del asesinado Cícico.

Pero, aparte de las características comunes, los sacrificios de *AO* 950-66 y A.R. III 1201-23 se diferencian por completo en las operaciones rituales llevadas a cabo en la inmolación de las víctimas. En la obra de Apolonio, Jasón, siguiendo las indicaciones de Medea, se limita a degollar una oveja y a quemarla en la pira. En cambio, en este pasaje de las *AO* se describe un ritual mucho más complejo, que no procede de la obra del poeta helénstico, ni siquiera de la tradición griega común, fuente de los restantes sacrificios del poema.

– Conforme al procedimiento característico del sacrificio ctónico, Orfeo cava un hoyo; sin embargo, no se trata de un βόθρον ὄσπον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα (λ 25), sino de un hoyo τρίστοιχος, similar al descrito por Estacio *Theb.* IV 456.

– En la fosa apila madera para formar una pira sacrificial.

⁴⁴ Cf. GARCÍA LÓPEZ (1970) 44.

– Bajo unos peplos, elabora οὐλοπλάσματα, «puppets of meal or cakes»⁴⁵, «figurines faites avec de la farine d'orge»⁴⁶, que coloca sobre la pira.

– Una vez que ha inmolado los cachorros de perro negros por completo, mezcla su sangre con una serie de plantas ⁴⁷.

– A continuación, mezcla los intestinos con agua, tal vez para purificarlos, y los derrama en torno a la fosa. Vian⁴⁸ pone en relación este paso ritual con los preceptos del sacrificio de un cerdo en la isla de Cos⁴⁹, donde se menciona que se derraman libaciones de leche y miel sobre las entrañas que están colocadas sobre el altar.

– Orfeo se cubre con un manto negro, vestimenta que llevan Medea y Jasón en dos sacrificios en honor de Hécate mencionados en la obra de Apolonio, III 863 y 1204-5, respectivamente.

– Golpea el resonante bronce, tal vez con el fin de marcar el momento de tránsito entre lo profano y lo sagrado. Esta es la función que algunos autores atribuyen a los gritos rituales en que prorrumpen las mujeres en el momento del degüello del animal en determinados sacrificios⁵⁰. En A.R. I 1134-8, los héroes danzan al son del canto de Orfeo, mientras golpean con las espadas los escudos, «para que así se disipara por el aire el siniestro clamor que aún alzaba gimiendo la gente en duelo por su rey»; pero en este pasaje el sonido tiene un fin apotropaico, ausente de nuestro texto.

La mención por parte del poeta anónimo de una larga lista de plantas llevó a Nock⁵¹ a la conclusión de que éste sacrificio presentaba «numerous points of contact with popular magic as described in detail in papyri or with general accuracy by poets»⁵², y que este pasaje «is an account possibly with poetic modifications, of ceremonial performed in Hecate's honour in the fourth century, and perhaps later still in a sporadic way»⁵³.

⁴⁵ A. D. NOCK, «Notes on beliefs and myths», *JHS* 46 (1926).

⁴⁶ Vian (1982) 123.

⁴⁷ Según Vian (1987) 187, N.C. *ad u.* 962, se trata de «plantes ou des substances tinctoriales»

⁴⁸ Vian (1982) 125.

⁴⁹ *SiG*, III 1025, 34 ss.

⁵⁰ Cf. GARCÍA LÓPEZ (1970) 60.

⁵¹ Cf. posteriormente Boulanger (1929) 45-6 y Dottin (1930) LXVII.

⁵² Nock (1926) 51.

⁵³ Nock (1926) 52.

Ahora bien, es cierto que algunas de estas plantas se encuentran en las fórmulas mágicas de los Papiros Mágicos Griegos⁵⁴; pero ello no implica que hayan sido tomadas de aquí, pues, por un lado, en estos textos mágicos aparecen otras muchas plantas y, por otro, éstas se encuentran en otros poemas, como los fragmentos conservados del anónimo *Carmen de viribus herbarum*, en el que se habla de las virtudes del χαμαίμηλον (vv. 1-6), ράμνος (vv. 5-20), δίκταμνον (vv. 74-91), παιονίη (vv. 140-72), πόλιον (vv. 137-8) y εἰρύσιμον, o incluso en las *Argonáuticas* de Apolonio, donde se nos indica que Medea utiliza el ἄρκευθος para dormir al dragón.

Teniendo en cuenta que las plantas eran utilizadas en las prácticas mágicas tanto para hacer filtros como para ser quemadas, cabe pensar que el poeta anónimo ha introducido esta relación de plantas con el fin de conferir al pasaje una atmósfera de oscuridad, tratando de aparentar que se trata de algo misterioso sin más. No creemos, pues, que se describa aquí un ceremonial órfico, sino que se trataría a lo sumo de prácticas extendidas en la época en que vivió el autor de las *AO*⁵⁵.

3) Vv. 1363-8.

Orfeo lleva a cabo el sacrificio expiatorio de los Minias y Medea en el cabo Malea, para purificarlos de «las imprecaciones de Eetes y de la Erinis que castiga a los culpables». Sin embargo, sorprendentemente, no hallamos una detallada descripción del ritual expiatorio, «alors que la purification est un des éléments essentiels de l'orphisme»⁵⁶. Esta omisión permite varias interpretaciones.

⁵⁴ Cf. K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* (rev. de A. Heinrichs), Stuttgart 1974, y la traducción española de J.L. CALVO - M.D. SÁNCHEZ, *Textos de Magia en Papiros Griegos, Introducción, traducción y notas*, Madrid 1987. Nock menciona el ἄρκευθος (Papiro IV 2641), el κέδρος (Papiro XII 133), el ράμνος (Papiro XII 412 y III 513) y el χάλκαιθος (Papiro XII 401).

⁵⁵ Cf. A.M. TUPET, «Rites magiques dans l'Antiquité romaine», *ANRW* 16.3 (1986) 2591-675.

⁵⁶ Dottin (1930) LXVIII. Este hecho ha sido señalado igualmente por Venzke (1941) 22, para quien «konnte man entsprechend der Wichtigkeit des Vorganges eine ausführliche Beschreibung des Opfers erwarten».

– En opinión de Venzke⁵⁷, «wenn O (*i.e.* el autor de las *AO*) sich dennoch auf eine kurze Erwähnung beschränkt, so liegt die Erklärung wohl darin, daß er zum Ende kommen und sich nicht mehr mit der Opferschilderung aufhalten wollte». Es una explicación poco convincente, pues el poeta anónimo ha tratado *in extenso* otros episodios en que Orfeo realizaba sacrificios (vv. 310-54, 950-66) y algunos pasajes en que se mencionaban obras «órficas» (vv. 1-46) con el fin de conferir a la obra un fuste órfico. Por tanto, resultaría ciertamente extraño que tratase de pasada, por acabar cuanto antes, un ritual que podía dar un mayor sabor órfico al poema.

– Se podría considerar que el autor de las *AO* silencia un ritual órfico debido a su carácter místico; no obstante, no creemos que éste haya sido el motivo de que se haya limitado a hacer una breve alusión al sacrificio, pues, según hemos visto hasta aquí, el poeta anónimo no parece estar muy versado en los misterios órficos.

– Cabe pensar que tal vez el poeta anónimo, que sabía que uno de los principios básicos del orfismo era el sacrificio expiatorio, sin embargo, no conocía su ritual, de ahí que se limitase a mencionar aunque fuese brevemente un episodio en el que la figura de Orfeo es de nuevo resaltada, al sustituir a Medea en la función de sacerdote. En verdad, resultaría extraño que el poeta anónimo, que ha presentado a Orfeo realizando sacrificios de marcado carácter tradicional no diese a conocer el ceremonial expiatorio órfico.

4) Vv. 1370-2.

Ciertamente desconocemos el motivo que ha llevado al poeta anónimo a introducir la mención de este sacrificio. Se trata de un sacrificio cruento en honor de los dioses subterráneos, como lo prueba el término *ἔντομα*, utilizado para referirse a la víctimas en los otros dos rituales en honor de los dioses ctónicos, vv. 571 y 958. Este detalle viene confirmado por el escolio a A.R. I 587: *ἔντομα δὲ τὰ σφάγια, κυρίως τὰ τοῖς νεκροῖς ἐναγίζόμενα, διὰ τὸ ἐν τῇ γῆ αὐτῶν ἀποτέμεσθαι τὰς κεφαλὰς.*

⁵⁷ P. 22.

En resumen, se puede concluir, con las lógicas reservas, que el autor de las *AO* no tenía grandes conocimientos sobre orfismo y que todo su saber parece provenir de referencias indirectas⁵⁸. De la comparación con el poema de Apolonio y los sacrificios expuestos por él, se deduce que el autor anónimo no menciona ritos estrictamente órficos, como cabría esperar, tratándose de una obra cuyo personaje principal es Orfeo, sino que expone sacrificios tradicionales, comunes a los griegos, según parece, tomándolos de las *Argonauticas* del vate de Rodas y de los poemas homéricos⁵⁹.

⁵⁸ Cf. O. KERN, *Orpheus*, Berlín 1920, Boulanger (1929) 46 o Vian (1987) 18.

⁵⁹ Quiero dejar constancia de mi agradecimiento al Dr. E.A. Ramos Jurado, buen conocedor de la religión y pensamiento de la Grecia Antigua, por haber revisado amablemente estas páginas y haberme ofrecido acertadas sugerencias.

LOS «VOCABLOS PARA TRADUCIR A SALUSTIO» DE JOSÉ DE ACOSTA

BEATRIZ ANTÓN-MARTÍNEZ - RICARDO MARTÍNEZ-ORTEGA
(Universidad de Valladolid) - (Universidad de La Laguna)

SUMMARY

*A good sign of José de Acosta's (1767-1822) interest in Latin, pedagogy and Humanities is shown in his work *Asuntos de Latinidad*, where we can find different glossaries useful in the translation of latin authors. This paper deals with the terms that Acosta supplies so that Sallust can be translated. We have discovered to our pleasant surprise, that Acosta did not consider it sufficient to look up all the available scholastic dictionaries in his time, but his teaching concerns and his scientific curiosity went further than any of his contemporary colleagues, because he used in his research R. Estienne *Thesaurus Linguae Latinae*, lexicon whose high quality is beyond all doubt.*

1. Hemos dejado anotado en un trabajo anterior¹ que la motivación didáctica parecía ser una de las constantes en la obra de José de Acosta como lo demostraba la existencia de cuadernos manuscritos debidos a este mismo autor en los que se incluye vocabulario para traducir diversas obras latinas de autores clásicos. Uno de estos («Vocablos para traducir a

¹ J. A. IZQUIERDO IZQUIERDO y R. MARTÍNEZ ORTEGA: *Comentario del poema «Ad Bacchum» de José de Acosta*. *Fortunatae* 4, 1992, pp. 279-289.

Salustio»), incluido en los *Asuntos de Latinidad*², es el objeto del presente artículo. Pero antes resulta obligado hacer una pequeña introducción a la vida y obra de José de Acosta.

I. BREVE APUNTE BIOGRÁFICO SOBRE JOSÉ DE ACOSTA

Según consta en el libro n. 16, fol. 13 del *Libro de Bautismos de la Parroquia Matriz de la Concepción* de la Orotava (Tenerife) José de Acosta nació el 20 de Diciembre de 1767 y fue bautizado el día 26 de dicho mes. Era hijo legítimo de Blas Ventura de Acosta, natural de la ciudad de La Laguna y de Josefa Agustina Brito y García, natural de La Orotava (nacida en 1751). En el testamento de su padre³ se nos informa de que tuvo seis hermanos F. Antonio, Domingo, Venancio, Bibiana, María y Bárbara.

Fue enterrado el 1 de Octubre de 1822 en la Iglesia de Padres Dominicanos, tras una disputa por su funeral, aunque en su testamento dispusiera su entierro en la parroquia en que fue bautizado⁴. En el Libro de Entierros se dice que murió de hidropesía. Para José Agustín Álvarez Rijo⁵ era «Acosta, traductor de Virgilio, lector de Horacio, hombre de cultura nada vulgar...» En efecto, declara Acosta⁶ «haber invertido crecidas cantidades en la Librería que tengo en mi casa...» Fue Maestro de Latinidad y Humanidades en la Villa de la Orotava⁷. Aparece entre los años 1800-1815 como Beneficiado propio de la Iglesia de la Concepción de La Laguna⁸, y en 1816, año en que el vallisoletano V. Román de Linares se

² R. MARTÍNEZ ORTEGA: *Exposición de los «Asuntos de Latinidad» de José de Acosta*. Fortunatae n. 1, 1991, pp. 241-244.

³ A. H. P. Santa Cruz de Tenerife, leg. 3185.

⁴ A. H. P. S. C. leg. 2915.

⁵ A. ARMAS AYALA: *Graciliano Afonso, un prerromántico español*. Separata de «Revista de Historia Canaria», La Laguna 1963, p. 3.

⁶ A. H. P. S. C. leg. 2915.

⁷ A. PEREIRA PACHECO: *Continuación de los Escritores Canarios ó apéndice á la Biblioteca citada por Viera en el tomo 4, folio 514 y siguientes fol. 1 r.*, Bib. Mun. Santa Cruz, ms. 4.

⁸ J. RODRÍGUEZ MOURE: *Historia de la Parroquia Matriz de Nra. Sra. de la Concepción*. Establecimiento Tipográfico de Suc. de M. Curbelo, Laguna de Tenerife, 1915, pp. 279-280.

convierte en el primer Obispo de Tenerife⁹, pasó a La Orotava donde vivió con la familia de su hermana Bibiana. En La Laguna desempeñó el cargo de Mayordomo de la Fábrica de la citada iglesia entre 1802-1805 y 1805-1816¹⁰. Vivió entonces (1804-1815) en casa de D. Alejandro Savión, quien al parecer, pretendía heredar sus bienes¹¹.

De su obra sólo se conocen dos legajos que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de La Laguna, uno intitulado «Asuntos de Latinidad», de donde hemos tomado el vocabulario que aquí analizamos. En este primer legajo destaca el cuaderno de Retórica; en el segundo legajo es relevante un poema que ya hemos comentado en otra parte¹².

II. LOS «VOCABLOS PARA TRADUCIR A SALUSTIO»

En los casi tres folios y medio (89r-90v) que abarcan los citados «Vocablos», José de Acosta recoge un total de 59 términos y expresiones latinas extraídas de las obras de Salustio, acompañados de su traducción castellana o de una breve y escueta explicación.

En primer lugar, hemos identificado la obra de Salustio de la que han sido entresacados, ya que el autor no proporciona dato alguno al respecto. De esos 59 términos (y/o expresiones) latinos, los 39 primeros (comenzando por *silentium* y finalizando por *alibi*) pertenecen a *De coniuratione Catilinae* y los 20 restantes (desde *solercia* (sic) hasta *venevoles* (sic)) al *De bello Iugurthino*.

En la selección de los vocablos no se sigue un orden alfabético, sino según su aparición en el texto latino, i.e. por capítulos, si bien a veces este orden se altera al insertar un término de un capítulo anterior. Tampoco aparecen términos de todos los capítulos¹³.

⁹ M. F. NÚÑEZ MUÑOZ: *La diócesis de Tenerife. Apuntes para su historia (1813-1899)*. Caja General de Ahorros de Canarias, Santa Cruz de Tenerife, 1986, p. 31.

¹⁰ Cuentas de Fábrica de la Parroquia de la Concepción de La Laguna, 1772-1841, t. 8.

¹¹ A. H. P. leg. 2915.

¹² J. A. IZQUIERDO IZQUIERDO y R. MARTÍNEZ ORTEGA, *art. cit.*

¹³ Así por ejemplo se recogen varios de los primeros capítulos de *De coniuratione Catilinae* (caps. 1-4): *silentium*, *vis*, *abstinentia*, *largitio*, *carptim*, *algor*, para dar un salto considerable y situarse con *stipo*(*stipator* en el texto) en el cap. 14; otro salto se da del cap.

Dos interrogantes se nos plantean ante este vocabulario seleccionado por José de Acosta:

1. ¿Por qué seleccionó estos términos y no otros?
2. ¿Qué diccionarios o léxicos utilizaba?

1. En el primer caso, se podría pensar que escogió aquellos términos cuyo significado desconocía o recordaba con dificultad, pero si esta respuesta es válida para algunas palabras o expresiones (v. g. *algor*, *stipo*, *ganeo*, *toreuma*, *vinea*, *iurgium*, *gignantia*, *legem aliquem facti interrogare*, *fidem prodere*, *conturbare rem*), sin embargo, no lo es para la gran mayoría de ellas (v. g. *silentium*, *vis*, *abstinentiam*, *largitio*, *flagitium*, *facinus*, *ducto*, *factiosus*, *sestertium*, *multitudo*, *gula*, *cohors*, *colonus*, *alibi*, *turris*, *agger*, *vallum*, *fossa*, *centuria*, *turma*, etc.).

El vocabulario seleccionado por J. de Acosta, desde nuestro punto de vista, se puede dividir en tres grupos:

a) Términos ético-morales (v. g. *vis*, *abstinentia*, *largitio*, *ganeo*, *flagitium*, *facinus*, *res mala*, *petulantia*, *solercia ingenii*, *vehemens*, *manu promtus*, *munificentia animi*...).

b) Términos o expresiones político-judiciales (v. g. *stipator*, *redimo*, *legem aliquem facti interrogare*, *repetundae*, *factiosus*, *tetrarcha*, *Citeriore* (*Ulteriore*) *Hispania*, *petitio*, *populares sceleris*, *fidem prodere*, *aes alienum conflare*, *senatus*, *colonus*...).

c) Términos de la milicia y del ejército (v. g. *ducto*, *cohors*, *evocatos* (*milites*), *vinea*, *turris*, *agger*, *vallum*, *fossa*, *centuria*, *turma*...).

Quedarían naturalmente algunos términos comunes que no se podrían clasificar en los tres apartados anteriores (v. g. *silentium*, *carptim*, *algor*, *redimo*, *toreuma*, *ferocius agitare*, *praeter*, *multitudo*, *gula*, *alibi*, *saluosus*, *palor*, *gignantia*, *culta*, *trepida res*...).

Así pues, la mayor parte de los términos anotados por J. de Acosta poseen un significado ético-moral, político-judicial o militar.

25. al 30, 6 del 30 al 36, del 37 al 43, del 43 al 55. Esta desproporción es todavía mayor en el caso del *De bello Iugurthino*, dado que son muchos menos los vocablos seleccionados: Se empieza por el cap. 7 con *solercia* y *munificentia animi*, para pasar al cap. 21 con *vinea* y *turris*; luego, al 27 con *iurgium*, o al 38 con *saluosus*, etc.

2. En cuanto a la segunda cuestión —el diccionario o léxico que debió de manejar nuestro personaje— hemos de confesar que nos hemos llevado una grata sorpresa.

Teniendo en cuenta las fechas en que se encuadra su vida¹⁴, no pudo utilizar el *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico* del burgalés Raimundo de Miguel (1816-1878), que «ha sido durante generaciones el auxiliar imprescindible para el alumno e incluso para el profesor de latín»¹⁵. Debió de manejar posiblemente el *Diccionario Latino-Español* de E. Antonio de Nebrija (Salamanca, 1492) y el *Diccionario Universal Latino-Español* de Manuel de Valbuena (4a. ed. Madrid, 1819), que, pese a su pomposo título, no pasa de ser un diccionario escolar.

Si utilizó estos diccionarios, también es verdad que, sorprendentemente para nosotros (no olvidemos su condición de maestro insular¹⁶) se sirvió de un excelente y acreditado léxico, el *Thesaurus Linguae Latinae* de Robert Estienne¹⁷. Nuestra convicción se basa en que hay unos cuantos términos cuya deuda con el citado *Thesaurus* es indudable, pese a que J.

¹⁴ Nace en 1767, precisamente el año en que Carlos III expulsa a los jesuitas, y muere en 1822.

¹⁵ 1a. ed. Leipzig, 1861; 2a. ed. Madrid, 1862. Sus reediciones y reimpressiones llegan hasta la década de 1950 en número de casi 30 (cf. M. BRAVO LOZANO, *Dedicatoria del Cuadro de Isabel II por la Universidad de Salamanca. Polémica con el latinista Raimundo Miguel*, Salamanca, 1982, p. 39).

¹⁶ Si los filólogos clásicos españoles por aquel entonces quedaban relegados a un plano secundario con respecto a los filólogos de allende los Pirineos, más precaria debía ser la situación de un maestro de latinidad —no hablamos por supuesto de «filólogo latino»— en un territorio tan alejado de Europa.

¹⁷ *Thesaurus Linguae Latinae in IV tomos divisus* de Robert Estienne, *Robertus Stephanus* (1503-1559). La originalidad y el valor de este diccionario no procede sólo del excelente trabajo realizado por su iniciador, latinista sin igual, a quien la posterioridad ha designado con el pomposo título de «príncipe de los lexicógrafos». Robertus editó en tres ocasiones el *Thesaurus* (1531, 1536, 1543). En los dos siglos siguientes la obra se vio enriquecida, sobre todo a partir de la ed. de Londres en 1735, que integra las adquisiciones de los mejores lexicógrafos de Europa (v. g. Fungerus, Frisius, Vossius...). La edición de Basilea (1740-1743) se basa en la de Londres, y corrige e introduce noticias nuevas tomadas de un Ms. autógrafo conservado en Ginebra de Henri Estienne (1531-1598), hijo de Robert, émulo de su padre, así como numerosas observaciones personales del editor, Antoine Birius. Esta ed. de Basilea ha sido reproducida anastáticamente en Bruselas, 1964 por Éditions Culture et Civilisation. Citamos por esta última.

de Acosta resume o simplifica por lo común la explicación o el significado que da Estienne, y que no se encuentran en Valbuena ni en el *Diccionario* de Nebrija. Veamos algunas muestras de ello:

Abstinentia (C. 3): Dice Acosta: «*Abstinentia*, templanza, se distingue de *continentia*, porque la primera es de no hurtar, y cohecharse y la segunda pertenece a el que guarda castidad».

Valbuena, remitiendo a Cicerón, dice: Abstinencia, templanza, continencia, moderación// Parsimonia, parquedad, frugalidad, sobriedad, dieta.

En cambio el *Thesaurus* de Estienne da la siguiente explicación, oponiendo, como hace Acosta pero no Valbuena, *Abstinentia a Continentia*: *Abstinentia, Virtus cui opponitur Rapacitas, & sic differt a Continentia, teste Valla: Est enim haec, cum a voluptatibus nos continemus. Abstinentia autem, cum abstinemus ab alienis, nulli vim inferentes, nihil cuiquam eripientes. Est igitur Abstinentia in viro innocente, Continentia in temperante.*

Stipo (C. 14): Para Acosta significa «tupit, recalcar, calafatear, acompañar para defender a otro; de aquí sale *stipator*». Leemos en Estienne: *Claudendo coarctare, densareque, & quasi stipa sive stupa obturare, quod in navibus fieri videmus*, y más abajo: *Stipare, vel Stripari Dep. Circumdare aliquem, defendendi illius causa.*

En el citado *Diccionario Universal* de Valbuena tan sólo se dice: Estivar, apretar, recalcar// Acompañar, rodear a alguno por honor o custodia. Resulta evidente que el significado de «calafatear» (*quasi stipa sive stupa obturare, quod in navibus fieri videmus*) lo ha tomado Acosta de Estienne, no de Valbuena.

Redimo (C. 14): Según Acosta «significa aquí lo mismo que *conduco*, comprar, tomar al alquiler, efectuar». Y en el *Thesaurus Linguae Latinae* se dice: *Redimere dicitur qui pretio accepto aliquid faciendum suscipit, quod & Conducere dicimus...* Y luego: *Conducere & Redimere, pro eodem.*

Flagitium (C. 13): En Acosta «pecado deshonesto, torpísimo *quasi dignum flagris*, que es el azote de los esclavos». En el *Thesaurus Proprie in libidine, quasi Flagris dignum crimen*. En *Flagrum* se dice: *Virga loris instructa, qua caedi consueverunt servi*. En Valbuena tan sólo encontramos esto: Pecado grave, maldad, torpeza, infamia torpe y disoluta.

Toreuma (C. 20): En Acosta es «lo esculpido, y labrado coriosa y perfectamente de toda materia» En Estienne: *Toreumata dicuntur sculp-*

ta et caelata ex quacunq̄ue materia, quae in deliciis habentur. Según Valbuena: Obra, trabajo de bajo relieve, de talla o a tornoll // Alhaja de plata u oro labrada.

Aes alienum conflare (C. 25): Escribe Acosta: «Adeudarse. conflo as soplar correr los vientos, y forjar de metales derretidos». En el *Thesaurus* leemos: *Conflo, Simul flare, quod a ventis fieri videmus, quum maximo impetu perstant.* A continuación: *Conflare, sufflare. Conflare proprie dicimus, Metallum liquefacere.* Y luego: *Conflare, per translationem. ut, conflare aes alienum, i. e. Contrahere debitum, & facere se debitorem alienae pecuniae.* Sal. Cat. 25.

Praeter (C. 36): Precisa Acosta: «Es aquí adverbio en lugar de *praeterquam*»; que es lo que dice el *Thesaurus* citando este pasaje concreto de Salustio: *Adverbium, pro Praeterquam Sall. Cat. 36.*

Vinea (I. 21): En Acosta: «Maquina de guerra de madera, ocho pies de ancho, siete de alto, dies y seis de largo, guarnecida de zarzos y pieles debaxo de la qual enquadernados unos soldados con otros se defendían batiendo los muros». En el *Thesaurus. Instrumentum bellicum lignis compactum, inquit Livius, latum pedibus octo, altum septem, longum sexdecim, tectum duplici ligno, cratibusque contextitur, latera quoque vimine saepiuntur, ne saxorum ac telorum impetu perfringantur: extrinsecus, ne crementur, crudis ac recentibus coriis integuntur. Quum plures fuerint, junguntur ordine, sub quibus oppugnantes tutius ad muros subruendos pugnant.*

Fossa (I. 45): « Se toma » —dice Acosta— «por receptaculo de agua hecho por los soldados para fortalecer los reales o ciudades», traduciendo casi *ad pedem litterae* a Estienne: *scribit Fossam esse receptaculum aquae manufactum: aut ad castra, seu urbes, oppidave, aut alia hujusmodi munienda.*

Podríamos citar algún caso más, pero creemos que los aquí transcritos bastan para demostrar que este maestro de latinidad no se conformaba con consultar —como de hecho consultaría— los diccionarios escolares (v. g. el de Nebrija, el de Valbuena)¹⁸, sino que —repitámoslo— nos ha sor-

¹⁸ No faltan, empero, algunos errores de comprensión, precisamente por no tener en cuenta el sentido, el contexto: V. g. *Largitio* (C. 3) lo traduce Acosta por «prodigalidad», que si bien es cierto que *largitio* significa largueza, liberalidad, prodigalidad, en este pasaje concretamente hay que entender ese término como: «corrupción (con dinero)». *Evocati* (C. 59), lo traduce Acosta por «alentados», «animados». *Evocati* eran aquellos sol-

prendido gratamente al comprobar que sus preocupaciones docentes y su curiosidad científica iban más allá de las de muchos colegas contemporáneos y paisanos suyos, utilizando un léxico tan cualificado como el de R. Estienne.

dados que finalizado su tiempo de milicia, permanecía todavía en armas, i. e. veteranos. El *Thesaurus* de Estienne dice así: *Evocati dicuntur, Qui non iusti milites sunt, sed Qui repentina aliqua necessitate ex agris in bellum tumultuarie & vocantur & coguntur. Conturbari rem* (I. 79), para Acosta es «anular la victoria de los otros», pero propiamente esta expresión latina significa «confundir o desconcertar», o según el citado *Thesaurus*: *Turbidam, incertam reddere*. Es evidente que en estos últimos casos Acosta no consultó el léxico de Estienne. Hay alguna versión que nos parece poco afortunada como traducir *saluosus* por «cosa montuosa», que traslada la expresión del *Thesaurus*: *Regio saltuosa*. Este gusto por los adjetivos en *-osus* lo encontramos también en el célebre traductor de Horacio F. Javier de Burgos (1778-1849) (cf. B. ANTÓN, «El humanista ilustrado F. J. de Burgos, traductor y comentarista de las *Odas* de Horacio (ed. de 1844)», *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1989, III, pp. 365-371; y «El *Rectius vives* de Horacio (oda II, 10) traducido en verso por L. Fernández de Moratín y F. Javier de Burgos», *Veleia* 6, 1989, pp. 287-289).

HISPANIA, HIBERIA Y HESPERIA EN LOS POETAS LATINOS¹

ESTHER ARTIGAS
ALEJANDRA DE RIQUER
Universidad de Barcelona

SUMMARY

The major aim of this work is to offer a general survey of the different terms used by Latin writers to refer to the Iberian Peninsula. Sharp differences between poetry and prose writers may be thus settled according to their distinct use of names for it such as Hispania, Hiberia or Hesperia. This fact has lead us to analyze their occurrence in poetry, paying special attention to those seemingly more significant in this sense.

HISPANIA E HISPANVS

El nombre de *Hispania*, con el que los romanos se refirieron a la península ibérica, se ha visto desde antaño inmerso en una doble polémica: de una parte, la que suscita su paradójica adopción por parte de los

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Literatura hispano-romana*, DGICYT (PB 89-0265), que se lleva a cabo en la Universidad de Barcelona. Para su elaboración, faltos como estamos de un índice onomástico en el *ThLL*, hemos recurrido al *corpus* de autores contenido en el CD-ROM#5.3. (1991) del Packard Humanities Institute. Ello no obstante, nos han resultado de gran utilidad los distintos léxicos utilizados y, en especial, el de D. C. SWANSON, *The names in Roman verse*, London 1967.

escritores latinos y, de otra, aquella que se cierne sobre su origen o etimología. Sorprende, en efecto, que los latinos, herederos sin duda de los griegos en materia geográfica², tomaran un nombre que no presenta ningún tipo de afinidad con el de *Hiberia*, designación, como es sabido, única y general entre los griegos para la Península. Por el contrario, lo cierto es que, aun cuando por influencia previsiblemente culta no abandonarían por completo la voz griega, utilizaron, sin embargo, de manera mucho más frecuente el término *Hispania*. Probablemente esta cuestión haya que relacionarla con el problema no menos oscuro de la etimología del topónimo latino. La opinión, mayormente aceptada al respecto, es la sostenida desde antiguo por S. Bochart³ para quien la voz *Hispania* derivaría de una raíz fenicia *saphan*, equivalente a *cuniculus*, animal muy abundante en España, pero desconocido para los fenicios y para los griegos⁴. Esta hipótesis permite concluir que, al ser éste el nombre de uso entre los cartagineses, la proximidad entre Cartago y Roma y, sobre todo, los intereses de ambas en el Mediterráneo occidental, habrían determinado una influencia mayor del nombre púnico que la que podía ejercer la voz griega desde la vertiente cultural.

Sea cual sea el alcance de esta controversia, si se soslaya el problema del origen, nadie parece poner en duda que *Hispania* fue, entre los escritores latinos, la designación más usual de la Península y que, entre ellos, este nombre hacía referencia a la totalidad del territorio actual⁵. Del uso copioso de *Hispania* y de su predominio por encima de los otros nombres

² Véase Estrabón 3, 4, 19.

³ *Geographia Sacra seu Phaleg et Canaan*, ed. P. de Villemandy, Lugduni Batavorum 1707(4), pp. 631 ss.

⁴ Confróntese, no obstante, la opinión de W. Siegling que, siguiendo a W. von Humboldt, propone una derivación distinta en «Die Entstehung des Namens Spanien», *Zeitschrift für Ortsnamenforschung* 10, 1934, pp. 253-265. Una interesante puesta al día del problema y de las opiniones suscitadas puede hallarse en la obra de M. KOCH, *Tarschisch und Hispanien. Historisch-geographische und namenkundliche Untersuchungen zur phönizischen Kolonisation der Iberischen Halbinsel*, Berlin 1984, especialmente pp. 127-138.

⁵ Esta es la opinión que recoge, siguiendo el testimonio de Estrabón ya citado, A. GARCÍA Y BELLIDO en «Los más remotos nombres de España», *Arbor* 19, 1947, p. 24. Compárese, no obstante, este parecer con el de P. P. SPRANGER, «Die Namengebung der römischen Provinz Hispania», *MadridMitt* 1, 1960, pp. 121-140, para quien, al menos en los comienzos, *Hispania* haría referencia, como *Hiberia*, únicamente a una parte del territorio peninsular.

que pudieron servir para designar la Península, dan prueba numerosos escritores de todas las épocas de la latinidad, no sólo los historiadores más representativos, la temática de cuya obra hace esperar referencias geográficas numerosas y diversas, sino también los que entran en la consideración laxa de prosistas, con independencia del género literario cultivado⁶.

Pero, de todo ello, lo que resulta acaso más sorprendente es el uso escasísimo del topónimo entre los poetas; el término *Hispania* se encuentra sólo recogido dos veces en Manilio (4, 693 y 4, 717), dos en Lucano (5, 265 y 6, 306), dos más en Marcial (1, 49, 2 y 3, 14, 2) y dos también en Juvenal (8, 116 y 10, 151), y aparece luego una vez en Tibulo (3, 7, 138) y otra en Silio Itálico (13, 695): diez lugares en total. Si intentamos explicar este uso tan restringido en los poetas de la voz con que los latinos se referían normalmente a la Península, tendremos que preguntarnos, por lo pronto, si los temas propios de la poesía latina favorecen en ella la presencia de este topónimo o de cualquier otro, para reparar enseguida, sin embargo, en que es frecuentísimo, entre los poetas, el uso de *Italia*, o, si la comparación, tratándose de *Italia*, no resulta equilibrada, el de *Asia* o *Libya*, por ejemplo. Por otra parte, no conviene olvidar que escritores como Lucano, Estacio o Silio Itálico no resultan en absoluto ajenos a la parcela historiográfica que, como antes hemos visto, constituye un terreno naturalmente abonado para los nombres geográficos. Por último, esperar en la obra de poetas hispanos como Marcial un uso corriente de *Hispania* no debiera parecer exagerado.

Pero sucede también que a la poca profusión de este topónimo entre los poetas cabe sumar, asimismo, la limitación flexiva que presenta el término, ya que, a excepción de los dos lugares de Marcial, *Hispania* aparece siempre en nominativo singular, supeditado, las más de las veces, al dactilo obligado del hexámetro⁷. Los lugares marcialianos, en cambio, pertenecen a dos epigramas de los cuatro únicos en que Marcial utiliza el dístico

⁶ Puede señalarse, como más representativo, el caso de Tito Livio que, ayudado de una obra extensísima, atestigua el uso de *Hispania* en más de cuatrocientas cincuenta ocasiones. Pero además de su obra y de la de César, Salustio o Tácito, cabe contar también con escritores de ámbitos tan distintos como Vitruvio, Columela, Séneca, Plinio, o el propio Cicerón, por citar sólo unos pocos.

⁷ Así Tibulo, Lucano, Juvenal y Silio Itálico. Los dos lugares de Manilio colocan, en cambio, *Hispania* tras la cesura pentemímera, pero también en nominativo. De otro lado, no creemos ocioso apuntar que, en todos estos lugares, *Hispania* aparece precisa-

yámbico en lugar del elegíaco, metro este último tradicional y casi definidor desde muy temprano de la forma del epigrama⁸. *Hispania* aparece en Marcial también en singular, pero, a diferencia de los otros poetas, en casos genitivo y ablativo, esto es, con una estructura ---- imposible de ubicar en el hexámetro, metro al que, sin duda, se adapta mejor el nominativo singular ---- que es, por otra parte, prácticamente el único caso de la declinación que conviene métricamente a la poesía hexamétrica. Podemos ya apuntar que, entre los poetas latinos, el uso del topónimo *Hispania*, avalado por razones históricas, se vio mediatizado por exigencias de orden métrico, al igual que sucedía, como veremos luego, con la voz *Hiberia*, de origen griego y, en consecuencia, más culta.

A estas consideraciones puede añadirse todavía el caso, muy ilustrativo al respecto, de los autores que, como Séneca, combinan su obra poética con una producción en prosa. Tenemos, a guisa de ejemplo, que en las tragedias senequianas no aparece nunca el nombre *Hispania*, en tanto que en su obra en prosa es posible registrar usos de esta designación tópica al menos en diez ocasiones⁹. Y, aunque sea en cierto modo adelantarnos al propósito, cumple apuntar, en fin, que el uso poco frecuente de *Hispania* en los poetas latinos no implica a un tiempo, como pudiera pensarse, una referencia también escasa de éstos a la península ibérica: se puede constatar, sencillamente, que se rehúye, en poesía, el uso formal de *Hispania*, recurriéndose, como veremos, a otros términos menos significados entre los latinos, pero más efectivos desde el punto de vista no sólo poético, como se ha venido defendiendo, sino también, métrico.

Ahora bien, es conocida del latín cierta tendencia a la expresión del concreto en lugar del abstracto, de la cual dan prueba, especialmente, determinados usos participiales. Un procedimiento metonímico parecido sería, en nuestro caso, el resultado de substituir la designación tópica *His-*

mente en singular, habida cuenta de la frecuencia con que, en otros textos, hallamos *Hispaniae*, en plural, haciendo referencia, como es sabido, a las provincias en que se la considera dividida ya a partir del siglo II.

⁸ Cf. J. LUQUE, «Los versos del epigrama de Marcial», *Actas del Simposio sobre Marco Valerio Marcial, poeta de Bilbilis y de Roma* (Calatayud 9-11 de Mayo de 1986), Zaragoza 1987, vol. II, pp. 259-285.

⁹ *dial.* 10, 5, 2, 3: *Hispania*; 12, 7, 2, 5: *Hispaniam*; 12, 9, 8, 2: *Hispania*; *de benef.* 5, 24, 1, 3: *Hispania*; *epist.* 71, 9, 6: *Hispania*; 94, 64, 3: *Hispaniam*; *nat.* 1, *praef.* 9, 7: *Hispanias*; 1, *praef.* 13, 3: *Hispaniae*; 3, *praef.* 6, 3: *Hispaniae*; 6, 30, 3, 2: *Hispanias*. En las tragedias se dan también referencias a la Península, pero se utilizan otras voces.

pania, por la étnica *Hispanus*¹⁰, de la que cabría esperar, por lo demás, tanto un uso adjetival como el proceso de substantivación que comportan, por lo común, los gentilicios.

Ciertamente el uso de *Hispanus* entre los poetas registra un número de apariciones algo mayor que el de la designación tópica *Hispania*, y, aunque nos seguimos moviendo entre cifras muy pobres, sin embargo, no deja de resultar significativo el hecho de que esta misma ventaja del étnico *Hispanus* no sea de observar también en las obras en prosa, donde, por el contrario, aparece éste en franca desproporción respecto a *Hispania*¹¹. Marcial lo utiliza ocho veces; tres Horacio y Silio Itálico; Manilio, Gratio y Ovidio un par, y aparece en una sola ocasión en Plauto y en Lucano: el número total, veintidós. Téngase en cuenta, sin embargo, que el hecho de que se hallen en Marcial ocho de estos veintidós lugares permite compensar en cierto modo el uso esperado de *Hispania* e *Hispanus* en el poeta español, pero sucede también que reduce sensiblemente los testimonios restantes.

Es precisamente la obra de Marcial la que nos ofrece *Hispanus* en relación con productos u objetos específicos de España¹²: así *cocchina* (4, 28, 2), *rota* (4, 46, 16), *metreta* (5, 16, 7), *aurum* (7, 88, 7), <*argentum*> *pulsulatum* (7, 86, 7), *capillus* (10, 65, 7) y *balux* (12, 57, 9). Por otra parte, el uso tópico que nos interesa en lugar de *Hispania*, lo recoge también Marcial de manera precisa en 10, 104, 4, como epíteto de *Tarraco*, y es destacable asimismo en los dos lugares ovidianos, donde aparece con *iugum* (*ars* 3, 646) y con *humus* (*fast.* 6, 462); Horacio atribuye *Hispanus* al sustantivo *ora* en *carm.* 3, 8, 21 y 3, 14, 3, mientras que, en un tercer lugar (*carm.* 3, 6, 31), lo relaciona con *nauis*. Luego, como gentilicio propiamente, aparece en Plauto (*Men.* 235) y, como étnico lo registran, referido al genérico *gens*, Manilio (4, 602) y Silio Itálico (1, 629),

¹⁰ Tomamos *Hispanus* como forma adjetiva más genuina respecto a *Hispania*, por no extendernos aquí en el uso particular de formas derivadas como *Hispanicus* o *Hispan(i)ensis*. Puede consultarse al respecto la distinción precisa que entre estos términos se establece en A. FORCELLINI-PERIN, *Lexicon totius Latinitatis*, s. u.

¹¹ A los testimonios de *Hispania* que, como hemos dicho, superan los cuatrocientos cincuenta en la obra de Livio, cabe contraponer un uso de *Hispanus* que no alcanza, en el mismo autor, las ciento cuarenta apariciones.

¹² Para los usos del adjetivo *Hispanus* en Marcial *uid.* M. DOLC, *Hispania y Marcial*, Barcelona 1953, pp. 30 ss.

en tanto que en los *Cynegetica* (41) de Gratio, aparece para designar a los habitantes de Játiva. También de hispana se ve calificada, en fin, *cohors* en Silio Itálico (1, 220 y 13, 681) y *acies* en Lucano 3, 454.

Probablemente no sea casualidad que la mayor aparición de *Hispanus* frente a *Hispania* se corresponda con unas posibilidades métricas de *Hispanus* sin duda mejores. *Hispanus* se presenta con una pluralidad de formas casuales que tienen en común aportar a la base *hispan-*, de estructura espondeica, una tercera sílaba larga, de manera que se origine la secuencia---, perfectamente adecuada al hexámetro o al pentámetro dactílicos, pero en absoluto desdeñable para otros muchos metros: sirve para el espondeo inicial y la larga del dácilo siguiente de cinco endecasílabos falecios en Marcial y también ocupa las tres últimas sílabas de un coriambo; lo utiliza Horacio en el eneasílabo de una estrofa alcaica y en dos endecasílabos sáficos; aparece, en fin, incluso en un senario yámbico plautino.

HIBERIA E HIBERVS

A pesar de que la voz *Hiberia*¹³ no abarcó siempre la misma parcela territorial, puede afirmarse, no obstante, que constituyó para los griegos, de manera casi exclusiva, la designación única y general de la Península. En un principio indicaba sólo una parte del territorio, aquella de los *Hiberes*, pero a medida que se fueron conociendo nuevas regiones, el corónimo *Hiberia* se hizo extensivo a la totalidad de tierras conocidas, haciendo prevalecer así el criterio geográfico sobre el étnico. Su etimología, por otra parte, no resulta tan controvertida como la de *Hispania*: simplemente, el río *Hiber* parece haber dado nombre a las tierras que bañaba. El problema, si se prefiere, gira más bien en torno a la identifica-

¹³ Dejaremos de lado, en esta ocasión, la voz *Hiberia* como designación tópica de la región del Cáucaso, habida cuenta de que lo que nos interesa particularmente es constatar en qué medida el topónimo pre-romano puede aparecer entre los poetas latinos como vocablo alternativo de *Hispania*. De entre los testimonios recogidos no alegaremos, en consecuencia, los dos pertenecientes a los *Argonautica* de Valerio Flaco (5, 604 y 6, 120) ni el verso 21 del epodo 5 de Horacio donde no hay que entender, según parece, que las hierbas, *quas Iolcos atque Hiberia mittit*, sean de procedencia española, antes bien armenia.

ción de este río *Hiber* que no quiere ser, a pesar del nombre, el actual Ebro, sino el Tinto, de la región de Huelva, zona desde la cual el nombre de *Hiberia* se habría ido extendiendo al resto de la Península¹⁴.

En otro orden de cosas, se ha venido insinuando que la utilización de *Hiberia* por parte de los escritores latinos se debe a una influencia culta y que tras ella se esconde a menudo la referencia a hechos pasados o, simplemente, el recurso consciente del escritor latino a las fuentes griegas¹⁵. Independientemente de las razones, siempre discutibles, que puedan avalar su empleo, lo cierto es que, en el caso de los prosistas, la presencia de *Hiberia* resulta mucho menos destacada, sin duda, que la de *Hispania*, como corresponde por lógica a una voz prestada¹⁶. Por su parte, tampoco los poetas se han servido habitualmente de este topónimo que, registrado a lo sumo en cinco lugares¹⁷, puede localizarse un par de veces en la misma posición que hemos señalado para *Hispania*, esto es, ocupando el quinto pie del hexámetro y, en consecuencia, bajo la forma de nominativo singular que permite la medida ~~~~ adecuada al dácilo necesario. Sólo en Horacio el uso de *Hiberia* en genitivo observa una estructura ~ ~ ~ adaptable al final de un gliconio en la oda 5, 28 del libro 4 y al de un endecasílabo alcaico en la 14, 50 del mismo libro. En definitiva, la estructura de *Hiberia* ~ ~ ~ no aventaja en posibilidades métricas a la de *Hispania* ~~~~ y, en este sentido, aunque la escansión no puede aportar a nuestro análisis nuevos datos, tampoco introduce elementos contradictorios con lo que hemos defendido hasta aquí.

Por cuanto llevamos dicho, sorprenderá enseguida que, al proponernos analizar ahora los usos de *Hiberus*¹⁸ por *Hispanus* de manera análoga

¹⁴ Véase el capítulo «Tarschich-Iberia-Keltiké-Hispania» de la obra ya citada de M. KOCH.

¹⁵ Cf. A. GARCÍA Y BELLIDO, *art. cit.*, p. 25.

¹⁶ Repárese, como ejemplo significativo, en la obra de Livio, que no atestigua nunca *Hiberia*.

¹⁷ Decimos a lo sumo porque es difícil conjugar aquí el testimonio de Silio Itálico 4, 59: *Debellata procul, quaecumque uocantur Hiberis*, donde Bauer quiso ver una lectura corrupta en lugar de *Hiberia*, métricamente inaceptable. Confróntese no obstante la opinión de P. Miniconi-G. Devallet, en su edición de «Belles Lettres» para quienes bajo la forma *Hiberis* se oculta un nominativo del adjetivo griego femenino substantivado Ἰβηρίς.

¹⁸ Entre las formas que entran en concurrencia con *Hiberus*, y al margen de las formas *Hibericus* de Horacio, *epod.* 4, 3 e *Hiberiacus* de Silio Itálico 13, 510, cabe destacar *Hiber*, distinguible sólo en su forma de nominativo masculino singular y que presenta siempre un uso substantivo. Lo registran Horacio, *carm.* 2, 20, 20 y el propio Silio Itálico 1, 656; 4, 470; 4, 549 y 16, 306.

a como hemos procedido con la voz *Hiberia* en presunta substitución de *Hispania*, comencemos por constatar que la presencia de dicho étnico en los poetas latinos se sitúa muy cerca del centenar de lugares¹⁹. Es cierto que casi la mitad de ellos los ofrece la obra de Silio Itálico, pero los restantes abarcan un acervo de poetas sensiblemente más amplio que en los casos que llevamos vistos hasta aquí: Catulo, Varrón, Virgilio, Horacio, Propertio, Ovidio, Columela, Séneca, Lucano, Valerio Flaco, Estacio y Marcial. Este es un dato sorprendente no sólo por la escasez de testimonios con que venimos trabajando, sino también porque esta inversión de usos no se produce en absoluto en las obras en prosa²⁰, circunstancia esta que, sumada a la arbitrariedad con que hemos visto distribuidos por ahora los términos *Hispania*, *Hispanus*, *Hiberia*, *Hiberus*, parece apuntar de nuevo a que sean mayoritariamente razones de índole métrica las que determinen dicho acopio y, en definitiva, las que justifiquen también ciertas apariciones de *Hiberus* con una acepción, como veremos enseguida, algo forzada. En este sentido, no podemos pasar por alto un dato sumamente significativo: de los ciento once lugares en que tenemos atestigüadas formas de *Hiberus* -con independencia aquí del uso y significado que puedan tener en cada caso-, aparecen éstas en la secuencia final de verso en ciento dos ocasiones o, lo que es lo mismo, sólo se constata la presencia de *Hiberus* a principio de verso o en otro lugar distinto del final nueve veces, de las cuales seis corresponden, por lo demás, a un tipo de versificación no dactílica. Así pues, una estructura métrica, por lo general - - - y, en menor medida - - -, habría determinado, en nuestra opinión, un uso preferente del término por parte de los poetas latinos.

¹⁹ Como hemos hecho con *Hiberia*, descartamos aquí los lugares en que *Hiberus* no guarda una relación estricta con el concepto de hispano. En esta ocasión son numerosos y se distribuyen en tres grandes grupos: los testimonios que, como en el caso del tópic correspondiente, hacen referencia a la Iberia caucásica, todos de Valerio Flaco: 3, 730; 5, 166; 5, 559; 6, 507; 6, 750; 7, 235, a los que hay que añadir luego la voz homónima que designa el actual Ebro y que hallamos fundamentalmente en Lucano 4, 23; 4, 335; 7, 15; 10, 476 y Silio Itálico 1, 480; 1, 643; 2, 449; 5, 161; 7, 110; 8, 323; 9, 195; 11, 144; 13, 507; 16, 633; 17, 641. Tenemos, en tercer lugar, también en Silio Itálico, un par de personajes que responden a ese nombre: un *Hiberus Hispanus* en 16, 354; 16, 381 y 16, 420, e *Hiberus*, soldado de Aníbal que aparece en el libro primero, versos 387, 392 y 394. No obstante, considérense válidos todos estos testimonios a efectos de cualquier análisis métrico del étnico *Hiberus*.

²⁰ Para recoger una vez más el testimonio de Livio, hay que decir que éste registra en su obra una cincuenta de usos de *Hiberus*, entre los que se cuentan, además, los que designan el río Ebro.

En lo que atañe al uso de *Hiberus* encontramos en poesía dos funciones claramente diferenciadas: la adjetiva, en cuyo análisis nos tendremos que detener a continuación siquiera someramente, y la substantiva, esto es, el gentilicio propiamente dicho, que, en la medida en que pueda entenderse usado metonímicamente por *Hiberia*, nos habrá de interesar de manera especial. En el caso de este último, no son pocos los lugares en que los poetas se refieren a los habitantes de *Hiberia* allí donde determinadas dificultades métricas, como hemos visto, parecen haber descartado el uso del corónimo. En todos ellos aparece, como es de esperar, utilizado solamente en plural, pero declinado en todos sus casos²¹. Dentro también del valor étnico, pero esta vez con un uso adjetivo deberán entenderse asimismo las relaciones de *Hiberus* con substantivos como el sobreentendido *gens* de la silva 5, 3, 186 de Estacio o, en Silio Itálico, con *uulgus* (1, 145), *populus* (3, 101 y 15, 268) e *indigena* (16, 31).

Pero el número de testimonios de *Hiberus* como adjetivo resulta todavía más copioso. Es difícil presentar de este valor una clasificación claramente organizada, pero, a excepción de algunos lugares en que *Hiberus* se refiere circunstancialmente a substantivos aislados (obsérvese, por ejemplo, atribuido a *urina* en Catulo 37, 20 o a *stabulus* en Marcial 8, 28, 5), es curioso reparar en su adscripción frecuente a substantivos de inclusión en campos semánticos muy determinados. Así, al igual que hemos señalado en *Hispanus*, *Hiberus* aparece calificando, en unas cuantas ocasiones, objetos o productos españoles, desde los más específicos, como la plata empleada en los escudos que Varrón describe en *Men.* 170, 3, o el pescado utilizado en la elaboración del afamado *garum* al que Horacio se refiere en *sat.* 2, 8, 46, hasta los menos caracterizados por su acepción genérica, entre los que se cuentan *gaza*, en Séneca, *Herc. f.* 1325 o *praeda* en Catulo 29, 19. A pesar de que Servio pretende en su comentario a la *Enei-*

²¹ La forma de nominativo *Hiberi* la tenemos en Lucano 7, 541 y en Silio Itálico 16, 106. *Hiberos*, por su parte, aparece en Virgilio, *georg.* 3, 408; Lucano 2, 549 y 2, 629; Silio Itálico 3, 418; 12, 378 y Marcial 7, 52, 3; 10, 78, 9 y 12, 9, 1. Puede hallarse *Hiberis*, como forma de dativo o ablativo en Catulo 12, 14; Séneca, *Herc. O.* 1522; Lucano, 2, 54; 4, 10; 5, 237; Estacio, *Theb.* 4, 266; Silio Itálico 2, 50; 3, 224; 3, 340; 15, 206 y también Marcial 4, 55, 8; 10, 65, 3. Finalmente, el genitivo lo atestiguaría solamente la forma *Hiberum* de Catulo 9, 6 donde morfológicamente no extraña *Hiberum* por *Hibero-rum* y donde la interpretación de *Hiberum* como singular nos parece excesivamente rebuscada, habida cuenta, además, de que tendría que responder a un uso del gentilicio en singular que no hemos hallado en ningún otro lugar.

da hacerla originaria de la Iberia del Cáucaso, probablemente haya que integrar también en este grupo la púrpura de color oscuro, *ferrugo*, que aparece calificada de *Hibera* no sólo en Virgilio, *Aen.* 9, 582, sino también en Catulo 64, 227 y cuya identificación, en fin, con el bermellón o cinabrio, *minium*, de Propercio 2, 3, 11, no resultaría en absoluto descabellada.

Tampoco se manifiestan ajenos al calificativo *Hiberus*, las costumbres, objetos, personajes o formaciones relacionados con el arte bélico²², pero ciertamente interesan más a nuestro propósito los usos tópicos de *Hiberus*, especialmente aquellos que, referidos a nombres genéricos, designan el territorio peninsular, es decir a Iberia. La documentación más abundante es la que tenemos en Silio Itálico, seguido ya de lejos por Lucilio, Marcial y Lucano²³. Esta utilización tópica, no niega, sin embargo, el empleo de *Hiberus* con lugares o elementos concretos de la geografía ibera cuales sus montes, sus aguas, sus costas o alguna de sus ciudades más significadas²⁴.

Llegados a este punto cumple que reparemos en algunos pasajes que, en principio, no debieran presentar diferencia ninguna en su consideración con estos últimos que acabamos de señalar; sin embargo, a partir de ellos nos parece interesante adelantar ya una manera particularmente curiosa que tuvieron los poetas latinos de referirse -o no- a la Península y que ahora comenzaría a desvelar el mismo adjetivo *Hiberus*. En los lugares que nos interesa destacar, el adjetivo aparece ligado, como en los casos que acabamos de apuntar en nota, a substantivos que indican lugares precisos de la geografía ibérica y, en concreto, lugares de índole fluvial o marítima. Lo hallamos, así pues, referido a *gurgites* en Virgilio, *Aen.* 11, 913: *ni roseus fessos iam gurgite Phoebus Hiberus / tingat, equos noctemque*

²² Así, al amparo de un *Mars Hiberum* en Lucano 3, 336 y Silio Itálico 15, 2, pueden entenderse la expresión *ritu iam moris Hiberi* del mismo Silio Itálico 10, 229 y los substantivos *bellator* (1, 190), *ales* (2, 269), *parma* (15, 479), *acies* (16, 459); asimismo, *lorica* en Horacio, *carm.* 1, 29, 15.

²³ En Silio Itálico se une a *terra* en 1, 287; 3, 176; 10, 229; 11, 609; 13, 382; 15, 153; 15, 194; 15, 414; 15, 792; 16, 24; 16, 245 y 16, 657; a *campus* en 2, 185 y 15, 399; en fin, a *tellus* en 13, 471; 15, 642 y 16, 90. Ahora bien, referido a *terra*, más frecuente, lo hallamos tanto en Lucilio 11, 405M; 14, 467M y 15, 490M como en Marcial 6, 18, 1 y 10, 65, 3, mientras que a *orbis* lo remite Lucano en 5, 343.

²⁴ Cf. *collis* en Estacio, *Theb.* 6, 880; *nymphae* en Silio Itálico 1, 156; *litus* en Silio Itálico 16, 216 y *Calpe* en Séneca, *Herc. O.* 1253.

die labente reducat y en Columela 10, 295: *uel dum Phoebus equos in gurgite mersat Hiberno*, lugar este, según creemos, no falto de inspiración ovidiana, a pesar de que en *met.* 7, 324 *Hiberus califque flumen. Ter iuga Phoebus equis in Hiberno flumine mersis / dempserat...* En el libro primero, verso 1508 de la *Tebaida* estaciana lo tenemos con *portus. quem Sol emisus Eoo / cardine, quem portu uergens prospectat Hiberno*, con *mare* directamente aparece en Valerio Flaco 2, 34: *Iamque Hyperionius metas maris urget Hiberi currus*, y remite, por último, a *litus* en Silio Itálico 5, 271: *Obuius huic Atlans, Atlans a litore Hiberno*. Es de observar, en todos estos pasajes, un contexto similar que los inscribe en la parcela del mito encargada de explicar fuerzas y fenómenos de la naturaleza y que acaba por fijar también su atención en los astros y los planetas. Este cometido, que aleja los lugares de la estricta realidad geográfica, obliga a preguntarnos en nuestro caso hasta qué punto cabe entender que *Hiberus* se utiliza en estos pasajes como sinónimo de *Hispanus*, esto es, en qué medida *Hiberus* es aquí, no tanto el adjetivo portador del concepto de lo hispano, cuanto el elemento representativo de la idea de occidente que, como veremos en breve, fue recreada por los poetas latinos bajo el patrocinio del mito, es decir, con escasa precisión, pero en beneficio de relatos más sugerentes.

En esta misma parcela de la literatura y, concretamente, en el relato de los míticos trabajos de Hércules, cabe situar también el episodio de Gerión, cuyo ganado también mítico cuidaban el boyero Euritión y Ortro, su perro. Habitaba la isla de Eritia, cuyo epónimo sería una de las Hespérides, y que, como parece indicar su propio nombre, se hallaría situada en las brumas de occidente, en el país del sol poniente. La adecuación del mito a la realidad ha pasado, en nuestro caso, por identificar Eritia con tierra española, concretamente, con las cercanías de Gades y acaso en ello se deba buscar la razón por la que, en no pocos pasajes, hallamos calificados de *Hiberus* los principales elementos constitutivos del mito. Así se ve tratado, por ejemplo, *armentum* en Ovidio, *epist.* 9, 91: *Prodigiumque triplex, armenti diues Hiberi / Geryones, quamuis in tribus unus erat* y en dos lugares de Silio Itálico, 12, 119: *Amphitryoniades, armenti uictor Hiberi* y 13, 846: *Orthrus, / armenti quondam custos immanis Hiberi*. El mismo adjetivo *Hiberus* conviene a los sinónimos *pecus* en Estacio, *silu.* 4, 6, 102: *terrueris, quem te pecoris possessor Hiberi* y *turba* de Séneca, *Herc. O.* 1204: *non sub Hesperio polo / Hiberna uicit turba pastoris feri*. También califica al pastor que guarda el rebaño y a las reses que lo

componen, de modo que tenemos, de una parte, *pastor Hiberus* en Ovidio, *met.* 9, 184: *Antaneo eripui nec me pastoris Hiberi / forma triplex nec forma triplex tua, Cerbere, mouit* y en Marcial 5, 65, 11: *reddatur si pugna triplex pastoris Hiberi* y, por otro lado, *bos* en Virgilio, *Aen.* 7, 663: *Tyr-rhenoque boues in flumine lauit Hiberas*, en Ovidio, *bos* también en *met.* 15, 12: *Diues ab Oceano bubus loue natus Hiberis* y *uacca* en los *fast.* 6, 519: *Adpulerat ripae uaccas Oetaeus Hiberas*. Y, sin embargo y a pesar de estos pasajes, no puede dejar de llamarnos poderosamente la atención que, en algún otro lugar del que nos ocuparemos más adelante, allí donde el mito escapa a la concreción, estos mismos elementos legendarios, aquí tan españoles, sean calificados, sencillamente, de occidentales.

Llegados a este punto, la noción de occidente, en principio tan vaga, no puede substraerse a nuestro interés, habida cuenta de que la designación de la península ibérica para los latinos no difiere, a veces, de aquella que supone la referencia, implícita o explícita, al occidente conocido. No obstante, esta referencia no se ve expresada con la estricta propiedad que exigiría, por ejemplo, la prosa técnica, sino que se plasma, como veremos, mediante el recurso a la licencia poética, esto es, con el empleo de ciertos vocablos, digamos etéreos, cuya relación con las designaciones geográficas, ya étnicas ya tópicas, resulta, en buena lógica, algo difícil de establecer.

HESPERIA Y HESPERIVS

El vocablo *Hesperus* es un préstamo del griego Ἑσπερος, con el que se designa la estrella de la noche y por extensión la noche misma; en latín coexiste con la forma *uesper*, cuya relación con el término homérico Ἑσπερος parece evidente, aunque difícil de precisar²⁵. La mitología griega, abierta, esto es, caracterizada por el cambio, el replanteamiento y la modificación del mito, nos ha legado básicamente dos tradiciones sobre la estrella vespertina. La más antigua, recogida por Higino²⁶, nos cuenta que Héspero, hijo de Céfalo y de la Aurora, era tan hermoso que

²⁵ Vid. A. ERNOUT- A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1967 (4), s. u. *uesper*, cf. también Terenciano Mauro 645-650 en *GL*, VI.

²⁶ Higino 2, 42. Véase asimismo, Cicerón, *nat. deor.* 2, 20, 53.

Venus lo convirtió en su estrella, aunque sólo se llamó *Hesperus* cuando aparecía en occidente, es decir, a la puesta de sol; de hecho, desde muy antiguo se lo identificó con *Lucifer* (Φωσφόρος), el lucero matutino, que surge por oriente precediendo a la salida del sol. Otra tradición más tardía, recogida por Diodoro Sículo, asocia a Héspero con Atlante, ya sea como hijo o como hermano; para observar el firmamento, ascendió, el primero, a la cima del monte Atlas y luego desapareció, por lo que se extendió la creencia de que había sido transformado en el astro que, al atardecer, anuncia la llegada de la noche²⁷.

En los poetas latinos el substantivo *Hesperus* queda, por lo general, ligado a la primera tradición mitológica que hemos señalado, esto es, a la que lo designa como astro del ocaso y lo contrapone a su faz matutina, *Lucifer*, para señalar simplemente la noche frente al día²⁸. No obstante, no sólo aparece en contraste con la estrella portadora de la luz, sino que, como anunciador de la obscuridad, lo hallamos asimismo opuesto a la Aurora, al Sol-Febo, o, ya en solitario, se constituye en símbolo de la noche misma²⁹.

²⁷ Diodoro Sículo 3, 60; 4, 27. Héspero tuvo una hija que de él recibió su nombre, Hespéride, la cual concibió de Atlante a las Hespérides, las ninfas del ocaso, las occidentales. Si bien la teogonía hesiódica presenta a estas ninfas como hijas de la Noche, lo que parece evidente es que su propio nombre es un derivado, patronímico o no, de *Hesperus*, que hace especial referencia a las tierras donde residían: el occidente extremo, lugar este que la mayoría de las tradiciones identifican precisamente con el monte Atlas.

²⁸ *Aetna* 242; *Eleg. in Maecen.* 1, 129-132; Manilio 1, 177-178; Columela 10, 291; Germánico, frg. 4, 72-74, contrapuesto aquí a la forma *Phosphoros*; Séneca, *Phaedr.* 751-752 y *Herc. O.* 149; *Ilias Latina* 868. Particularmente llamativos son unos versos del *Agamemno* (819-821) del trágico hispano en los que, para aludir al prodigio de las dos noches continuas que precisó la concepción de Hércules, se destaca el asombro de Héspero al no ver cambiado su nombre en *Lucifer*, es decir, ante el hecho de que no llegara el día.

²⁹ Unido a la Aurora: Cinna 6M; Ovidio, *met.* 5, 440-441. Unido al Sol o Febo: Ovidio, *fast.* 5, 419-420; Séneca, *Phoen.* 86-87 y *Med.* 874-878; Silio Itálico 11, 267-268. Como símbolo de la noche: Virgilio, *ecl.* 10, 77; Ovidio, *fast.* 2, 314; Silio Itálico 12, 647. Asimismo en Séneca, *apocol.* 4, 1, 25-28 aparece Héspero ligado a *Lucifer*, al Sol y a la Aurora y, por otra parte, en Estacio, *Theb.* 6, 580-581 y *silv.* 2, 6, 36-37, se ensalza la belleza y resplandor de la estrella sin hacer alusión explícita o implícita a la noche. Como representación de un tema tan relacionado con el asunto amoroso, la invocación a esta estrella llegó a ser un tópico en los epitalamios o en los pasajes que aluden al tema de una boda, pues era precisamente la aparición de la estrella vespertina lo que daba paso a la *deductio* o traslado de la novia al domicilio nupcial (Carulo 62, 20; 62, 26; 62, 32; 62, 35 y 64, 329; Virgilio, *ecl.* 8, 29-30; Séneca, *Med.* 71-72, si bien en el pasaje del poeta corobés no se menciona explícitamente a la estrella).

Por otra parte, Héspero, la estrella de la puesta de sol, ve ampliado su significado al campo espacial geográfico y así llega a convertirse en alusión simbólica y poética del occidente. Ahora bien, esta nueva acepción es propia no del término con el que se denomina a la estrella en sí³⁰, sino de *Hesperius* o *Hesperia*, préstamos, a su vez, de las voces griegas Ἑσπερίος y Ἑσπερία, derivados de Ἑσπερος³¹. *Hesperius* y *Hesperia* designan bien el poniente en general o, de un modo más concreto, aquellas tierras, regiones, naciones o países, que se consideraban el occidente del mundo conocido. Se debe puntualizar que están prácticamente ausentes en las obras latinas en prosa, dado que, por lo general, no se valen de ellos en ningún sentido los historiadores, anticuarios, técnicos o filósofos³²; de hecho, no parece extraño que tales expresiones sean ajenas a cierto tipo de textos en los que la *perspicuitas* y la precisión pueden ser casi una exigencia, mientras que, por el contrario, referirse a

³⁰ Cumple, sin embargo, destacar unos versos del *Hercules furens* (882-888) de Séneca en los que la mención conjunta del Héspero y de la Aurora no hace referencia a la noche y el día, sino a oriente y a occidente.

³¹ Es preciso reparar en la forma de genitivo plural *Hesperidum* utilizada por Virgilio (*Aen.* 8, 77) en un hexámetro que define poéticamente al río Tíber de la siguiente manera: *corniger Hesperidum fluvius regnator aquarum*. No cabe duda de que aquí el término no puede estar haciendo alusión a un río de las Hespérides, como podría parecer por la coincidencia formal con el genitivo plural de la voz *Hesperides*, sino a unas aguas, las del Tíber, que, mediante el adjetivo *Hesperis*, *-idis*, son calificadas, en un principio, de occidentales, si bien y como es sabido, para el mantuano esta tierra de occidente no era sino Italia. Dado que el latín solía valerse de la forma *Hesperius* para aludir a las tierras de poniente, el ejemplo virgiliano cobra gran valor por su singularidad. Por otra parte, en lo que respecta al término *Hesperides*, señalaremos que en poesía latina se limita a tópicas alusiones a las ninfas, al mítico jardín, a sus frutos o al guardián que lo custodiaba; excepción hecha de un pasaje de las *Metamorfosis* de Ovidio (11, 114) en el que encontramos la forma de acusativo griego *Hesperidas*, la voz *Hesperides* aparece siempre en plural y en caso genitivo, *Hesperidum*, complementando a un número muy reducido de sustantivos: *chorus, nemus, hortus, custos, draco, serpens, pomum, malum, munus, donum*.

³² Constituye una excepción muy interesante el hecho de que Columela (1, 3, 7) emplee el sustantivo *Hesperia* para referirse a un territorio cuya determinación se nos antoja difícil, dado que sólo es interpretable desde la tan polémica consideración de si el agrónomo se sentía hispano o ítalo: *in regionibus Graeciae et in hac ipsa Hesperia detestabiles fuisse vicinos*. Véanse asimismo determinados pasajes de la *Naturalis Historia* de Plinio (6, 30) en los que se hace mención de ciertos pueblos africanos que vivían en occidente mediante las expresiones *Hesperioe Perorsi* y *Aethiopes Hesperii*, así como de un cabo del Africa occidental, denominado *Hesperu Ceras* (6, 30), al que Pomponio Mela también hace referencia (3, 96; 3, 99).

una noción geográfica y espacial valiéndose, no del término propio, sino de unos derivados de la estrella del ocaso, conviene, por las sugerencias mitológicas, por la evocación del marco celeste y por la belleza de la palabra en sí, a la poesía, no tan necesitada de la concreción léxica ni conceptual como condicionada por las exigencias del arte métrica³³.

A menudo es difícil precisar a qué extensión geográfica o a qué lugar en concreto se están refiriendo los poetas latinos con los términos *Hesperia* y *Hesperius*. Y es que el occidente es, ya por sí mismo, una noción relativa y sumamente imprecisa: relativa, pues se define en comparación con otro punto de referencia, por lo que variará según el lugar geográfico desde donde se enuncie, e imprecisa, ya que *sensu stricto* atañe a un espacio indeterminado y sin delimitar. Numerosos pasajes de la poesía latina se valen del adjetivo *Hesperius*, en sentido general, para aludir a una extensión espacial no específica, es decir, al occidente³⁴. Otros, por su parte, lo aplican a un territorio geográfico más concreto y, en cierta medida, delimitado, si bien concebido desde una perspectiva relativa, pues, para los griegos y para muchos latinos que asumían, ya por tradición estética o ya por cierto convencimiento, el punto de vista griego, este adjetivo hace referencia explícita a Italia, situada al occidente de la tierra helena³⁵. Por lo que respecta a *Hesperia*, es natural que, como sustantivo, se apli-

³³ Por lo que se refiere a *Hesperius* y *Hesperia* baste señalar que la estructura dactílica del tema común a ambos términos los hace fácilmente adaptables a gran variedad de metros.

³⁴ Al igual que el sustantivo *Hesperus*, en numerosas ocasiones el adjetivo *Hesperius*, con valor de occidental, aparece contrapuesto a Lucifer (Séneca, *Oed.* 742) o al símbolo de oriente, la Aurora (Manilio 1, 226-227 y 637-638; *Ciris* 352; Propertio 2, 3, 43-44; Ovidio, *trist.* 4, 9, 22; *fast.* 1, 140; *am.* 1, 15, 29; Lucano 4, 352; 5, 71; 7, 741-742). Muchos son también los pasajes en los que está relacionado con el sol (Horacio, *carm.* 4, 15, 16; Manilio 1, 645; Ovidio, *met.* 2, 142; 4, 214; 11, 257-258; *fast.* 2, 73; Séneca, *Phaedr.* 285-286; *Thy.* 796-797; Estacio, *Theb.* 3, 407-408; 10, 1; 12, 228-229; Silio Itálico 15, 250; 16, 660). Véase, asimismo, Ovidio (*met.* 2, 258; 2, 324-325; 4, 571) en donde el adjetivo se refiere a determinados ríos occidentales; en Séneca (*Herc. f.* 1140; *Phaedr.* 571) y en Lucano (3, 359) designa el extremo occidental del mundo. Por su parte, Estacio (*silu.* 3, 5, 20) ofrece un pasaje en el que *Hesperius* califica las tierras del norte del Atlántico, la tópicamente lejana *Thule*. Finalmente, muy interesante es un lugar de Lucano (9, 654) en el que el adjetivo se refiere a las famosas columnas de Hércules que, como es sabido, la tradición identifica con la hispana Calpe y la africana Abyla.

³⁵ Además de dos pasajes de los *carmina* de Horacio (1, 28,26 y 2, 1, 32) y de unos versos de Séneca (*Herc. O.* 79-80), esta identificación de *Hesperius* e *Italicus* parece propia

que en sentido concreto y relativo, es decir, no designando el occidente en general, sino una determinada tierra de poniente, que, como acabamos de señalar al hablar del adjetivo, era, en muchas ocasiones, la península itálica³⁶.

Ahora bien, lo que, de hecho, nos interesa es que *Hesperius* y *Hesperia* también pueden indicar, en algunos textos, las tierras que realmente constituían el occidente del mundo entonces conocido, esto es, la península ibérica y el extremo occidental de Africa, centrándose en ocasiones en el territorio que los romanos englobaban bajo el topónimo de *Hispania*. Antes de emprender el análisis de los versos en los que con estos vocablos derivados de la estrella del ocaso se designa *Hispania* o lo hispano, debemos señalar que, por lo que respecta al sustantivo *Hesperia*, sólo hemos constatado un único caso en que se identifique con *Hispania*, frente a los varios ejemplos detectados del correspondiente adjetivo con valor de *Hispanus*. Es curioso que *Hispania*, palabra de difícil escansión en métrica latina, no se haya visto substituida más a menudo por *Hesperia* en estas obras; más curioso es advertir que el único ejemplo en el que *Hesperia* es *Hispania* aparece en los *carmina* de Horacio, cuya versificación, mucho más rica y variada que, por ejemplo, los obligados hexámetros épicos, permitiría, sin duda con más facilidad, la inclusión del topónimo propio.

Uno de los motivos literarios de la lírica horaciana lo constituye la celebración del regreso de un amigo; el poeta de Venusia consagra un *carmen* (1, 36) a expresar su júbilo por la vuelta de Nómida, *qui nunc Hesperia sospes ab ultima* (v.4). No tenemos noticia de quién era Nómida ni de dónde regresaba exactamente, por lo que la locución *ultima Hesperia* no puede ser interpretada a la luz de los datos históricos o de otras referencias literarias al enigmático personaje. *Hesperia* no parece designar, como cabría pensar en un principio, el extremo occidente en general, pues nos

de la poesía épica, tan deudora de la griega. Así ocurre en todos los ejemplos que se dan en Virgilio (*Aen.* 2, 781; 3, 418; 6, 6 y 7, 601) y en la mayoría de los de Lucano (1, 382; 1, 547; 2, 57; 2, 293; 2, 318; 2, 534; 3, 4; 3, 48; 5, 122; 5, 202; 5, 329; 5, 388; 5, 573; 5, 703; 5, 803; 6, 584; 7, 283; 7, 403; 7, 728; 8, 760; 8, 826; 10, 62; 10, 376; 10, 387). Más difícil es establecer tal identificación en ciertos lugares de Silio Itálico (1, 130; 3, 703; 7, 15 y 12, 502), así como en Ennio (*ann.* 31V) y en Valerio Flaco (8, 91), donde el adjetivo tanto puede aludir a Italia como al occidente en general.

³⁶ *Hesperia* es Italia en la poesía épica de Virgilio, Lucano, Silio Itálico y Valerio Flaco; asimismo en Horacio, *carm.* 3, 6, 8 y 4, 5, 38; Manilio 4, 773; Ovidio, *fast.* 1, 498; Petronio 122, 154.

hallamos ante la forma substantiva y ésta siempre hace alusión a una extensión geográfica en cierta medida delimitada. Es posible, por otra parte, entender el adjetivo *ultima* no sólo como una mera calificación absoluta, «la más lejana», sino también con un valor diferenciador, frente a otra *Hesperia*, Italia, que no era la más occidental del mundo conocido. Esto es lo que se desprende del comentario de Servio a *Aeneis* 1, 530³⁷, cuyo testimonio constituye tal argumento de autoridad que la identificación de esta *ultima Hesperia* con Hispania parece quedar fuera de toda duda. Por otra parte, el hecho de que el gramático illustre su explicación únicamente con el pasaje horaciano que estamos tratando puede, tal vez, corroborar lo que antes hemos señalado: en todos los demás lugares en los que aparece, el sustantivo *Hesperia* está designando Italia.

Algunos más son los casos en los que es posible afirmar que el adjetivo *Hesperius* adopta el valor de hispano. Resulta interesante y muy significativo el que estos ejemplos provengan de autores hispanos, entre los que destaca Marcial, el único poeta para quien este término se refiere exclusivamente a lo relativo a su tierra natal. Quizá pueda quedar justificada la actitud del epigramista bilbilitano, o los contados ejemplos de *Hesperius* como hispano en las tragedias de Séneca y en la epopeya de Lucano, si se apela a difusos y subjetivos motivos de un patriotismo difícil de definir; con todo, cabe advertir que, en general, tal identificación no es en absoluto frecuente y que, por otra parte, es posible postularla, con ciertas reservas, en contados ejemplos de autores no hispanos. Así, en un verso de una oda de Horacio (2, 17, 20), quizá *Hesperius* se pueda interpretar como hispano al referirse el poeta a Capricornio de la siguiente manera: *...tyrannus / Hesperiae Capricornus undae*. Esta relación del signo zodiacal con las aguas hesperias también queda recogida en un pentámetro de una elegía de Propertio³⁸, así como en un fragmento anónimo, de época de Augusto y constituido por un sólo hexámetro³⁹. En un principio se podría concebir el adjetivo *Hesperius* como una alusión genérica, pues Capricornio es un signo zodiacal que desde muy antiguo se relacionó con

³⁷ *Hesperiae duae sunt, una quae Hispania dicitur, altera quae est in Italia. quae hac ratione discernuntur: aut enim "Hesperiam" solam dicis et significas Italiam, aut addis "ultimam" et significas Hispaniam, quae in occidentis est fine, ut Horatius qui nunc Hesperia sospes ab ultima et haec est uera Hesperia, ab Hespero dicta, id est, stella occidentali.*

³⁸ *lotus et Hesperia quid Capricornus aqua* (4, 1, 86).

³⁹ *Iam ferus Hesperia lauitur Capricornus in unda* (36M).

el poniente, extremo este que ya señaló Manilio en su detallada descripción de los signos y astros que rigen cada parte del planeta; ahora bien, el astrónomo se detuvo en concretar el dominio de Capricornio sobre dos naciones, evidentemente occidentales, Hispania y la Galia⁴⁰ y, dado que no hay constancia de que *Hesperius* pueda hacer referencia a lo propio de esta última, cabe, por lo menos, plantearse la posibilidad de que en estos casos el adjetivo esté designando poéticamente, no las aguas de occidente, sino, más en concreto, las hispanas. Son, asimismo, ejemplos dudosos de identificación de *Hesperius* con *Hispanus* dos lugares de los *Punica* de Silio Itálico (16, 291 y 16, 593), incluidos ambos en un contexto en el que se habla específicamente de *Hispania*; el adjetivo parece hacer referencia propiamente al extremo occidental del mundo, si bien aquí cabe intuir que tal lugar podría quedar limitado a la península ibérica.

Pero pasemos, ya, a los autores hispanos. En la obra en verso de Lucio Anneo Séneca, las tragedias y algunos pasajes de la *Apocolocyntosis*, es posible presumir que el poeta cordobés utiliza el adjetivo *Hesperius* con el significado de hispano o, más bien, de ibero. Así sucede, por lo pronto, en dos tragedias: tanto en los versos 231 y 232 de *Hercules furens*: *Inter remotos gentis Hesperiae greges / pastor triformis litoris Tartesii*, como también en *Agamemno*, 840-841: *duxitque ad ortus Hesperium pecus / Geryonae spoliium triformis*. Nuestra interpretación no ha de extrañar dado que estos pasajes, al tratar el tema de los trabajos de Hércules, hacen referencia al ganado de Gerión, figura mitológica a la que, como ya hemos señalado, se menciona a menudo junto con la especificación étnica de *Hiberus*. Resulta más interesante que en *Hercules Oetaeus*, 1203-1204, sea el adjetivo *Hiberus* el que califique el rebaño, *turba*, pues en cierta medida demuestra que, para Séneca, el étnico y *Hesperius* constituían determinaciones intercambiables; la relación entre ambos términos se ve avalada asimismo por el propio pasaje, que ubica al ganado ibero bajo el cielo hesperio: *... non sub Hesperio polo / Hibera uicit turba pastoris feri*.

Por último, en unos versos de la divertida sátira menipea contra el emperador Claudio (7, 2, 6-7), Hércules se jacta de haber conducido el tan mentado ganado que pacía en el lejano reino de Gerión, esto es, en Gades, desde el mar hesperio hasta Argos, la ciudad inaquia: *... unde ab*

⁴⁰ *Tu, Capricorne, regis quidquid sub sole cadente / est positum gelidamque Helicen quod tangit ab illo, / Hispanas gentes et quod fert Gallia diues* (4, 791-793).

Hesperio mari / Inachiam ad urbem nobile aduexi pecus. Vistos los anteriores ejemplos, no parece inverosímil que aquí el adjetivo esté designando un mar específicamente hispano o ibero. Pero no es ésta la única mención que hace Séneca de un mar hesperio al que es posible considerar de Hispania; en un pasaje de *Medea* (726-727), esta vez ajeno a la figura de Gerión, se alude metafóricamente, con la expresión *Hesperia pulsans maria*, a la desembocadura del Guadalquivir, es decir, al golfo de Cádiz: *nomenque terris qui dedit Baetis suis / Hesperia pulsans maria languenti uado.*

Si bien para Lucano *Hesperia* no es más que Italia y lo hesperio hace referencia, en la mayoría de los casos, a lo itálico, es posible interpretar que, cuando menos en tres ocasiones, se vale en la *Pharsalia* del término *Hesperius* con el valor de hispano⁴¹: el adjetivo califica accidentes geográficos de la Bética o de la Tarraconense. Así en el libro primero (554-555), Calpe, hoy Gibraltar, queda anegada, al igual que la cima del Atlas, como funesto presagio de las guerras: ... *Tethys maioribus undis / Hesperiam Calpen summumque inpleuit Atlanta.* En el libro segundo también el Guadalquivir es denominado *Hesperius*, aunque en estos versos (588-589) la expresión parece estar usada metonímicamente por la Bética: *occasus mea iura timent Tethynque fugacem / qui ferit Hesperius post omnia flumina Baetis.* De hecho, la juntura *Hesperius Baetis* aparece unida copulativamente al sustantivo *occasus*; ambos nominativos tal vez guardan una relación de hendíadis -en la que la noción de occidental vendría dada por el vocablo *ocaso* mientras que *hesperio* podría significar hispano-, si bien en absoluto es descartable que la mención del río sea una simple concreción apositiva al *occasus*. Para concluir con Lucano, señalemos que en 4, 14 el adjetivo que nos ocupa hace también referencia, aunque indirecta, a un río de nuestra Península, el Segre, al indicar que no es el último de los ríos hesperios: *Hesperios inter Sicoris non ultimus amnis.* A la luz del pasaje anterior, creemos posible que *Hesperius* cobre aquí el significado de hispano.

⁴¹ En 7, 871 es difícil interpretar la forma *Hesperiae*, susceptible de ser concebida como sustantivo o adjetivo. En cualquier caso complementa a la palabra *clades* y tal expresión, por el contexto en el que está incluida, tiene que referirse sin duda a alguna batalla librada bien en Hispania o en Italia. Los críticos, en general, se decantan por la de Munda (véanse las opiniones de A. Bourgery y de V. J. Herrero Llorente en sus respectivas ediciones de «Belles Lettres» y «Alma Mater»).

En lo que respecta a Marcial, lo primero que cabe destacar es la ausencia en sus epigramas del término *Hesperia*. De este hecho tal vez se pueda postular una hipótesis que, en cierta medida, lo explique: si se considera que este sustantivo, en la tradición poética latina y a excepción de la *ultima Hesperia* de Horacio, siempre designaba Italia, el bilbilitano bien pudo querer evitar tal identificación, aunque no se atreviera a romper con ella valiéndose de *Hesperia* para aludir a su tierra natal. Resulta, en efecto, significativo que el correspondiente adjetivo haga referencia siempre a lo hispano⁴², por más que aparezca solamente en cinco ocasiones, siempre ubicado, dada la estructura métrica del término, en el primer o segundo dáctilo del pentámetro del distico elegiaco.

Uno de estos pasajes (9, 101, 10) nos sitúa en un contexto ya conocido, porque también Marcial, al enumerar los trabajos de Hércules, califica el famoso ganado de Gerión con el adjetivo que nos ocupa: *Hesperias Tusco lauit in amne boues*. No se nos escapan los paralelismos léxicos de este pentámetro con el verso 663 del libro séptimo de la *Eneida*: *Tyrrenoque boues in flumine lauit Hiberas*, lo que parece confirmar que, también para el poeta de Bilibilis, *Hesperius* constituye una determinación sinónima al *Hiberus* virgiliano.

Más ilustrativos, porque están fuera de toda duda, son aquellos lugares marcialianos que, ajenos a todo asunto mitológico, hacen referencias concretas a asuntos hispanos, constante esta que, como es sabido, caracteriza la obra del poeta. Así, en 8, 28, 5-6, al ponderar la magnificencia de una toga, considera que su lana debe provenir de una oveja bañada en el tartésico Guadalquivir: *an Tartesiacus stabuli nutritor Hiberi / Baetis in Hesperia te quoque lauit oue?* Quizá también inspirado por este amor a su tierra y dada la riqueza aurífera de ésta, describe (9, 61, 3-4) el paisaje y el ganado de una casa situada cerca de Córdoba tamizados por los colores del rico metal: *uelleri natiuo pallent ubi flaua metallo / et linit Hesperium brattea uiua pecus*. Asimismo alaba, en un contexto totalmente distinto (13, 40, 2) el famoso *garum* o salsa de caballa, típica de la gastronomía hispana: *Hesperios scombri temperet oua liquor*.

El último ejemplo que vamos a aducir tiene un alcance distinto: en una sola ocasión (8, 78, 6), *Hesperius* califica el sustantivo *orbis*, para

⁴² Esta identificación del adjetivo *Hesperius* con lo hispano fue señalada por M. DOLÇ, *op. cit.*, pp. 35-36.

señalar las tierras por donde discurre el río Tajo: *Hesperio qui sonat in orbe Tagus*. No resultaría extraño a los usos de Marcial que tal *iunctura* pudiera adoptar un valor geográfico más restringido que una mera referencia al mundo occidental, por lo que quizá éste constituya el único ejemplo en el que sea posible postular la utilización de una perífrasis poética para designar el territorio de *Hispania*.

A la vista de los pasajes analizados, parece evidente que, a excepción de un lugar horaciano, el topónimo *Hispania* no se vio substituido por el sustantivo *Hesperia*. La identificación de esta última con Italia por parte de la tradición poética latina, representada nada menos que por Virgilio, pudo tal vez impedir un uso poético que, sobre todo en la obra de Marcial, no hubiera sorprendido. Otra cosa sucede con el adjetivo *Hesperius*, pues, dado su valor menos específico, es susceptible de ser interpretado, en determinados contextos, como sinónimo de *Hispanus*. Los casos en los que es posible apuntar tal identidad se ciñen a los autores hispanos y quedan limitados, además, esencialmente a dos asuntos: el mitológico, esto es, todo lo que atañe a la figura de Gerión, y el de los accidentes geográficos de la península ibérica.

Así pues, *Hispania*, *Hiberia* y *Hesperia* son, como hemos venido diciendo, designaciones de que se valieron los poetas latinos para referirse a la totalidad del territorio de la península ibérica. Evidentemente no son las únicas: sabedores de que la riqueza del lenguaje y la habilidad de los poetas se conjugan a menudo para obrar toda suerte de perífrasis que pueden también ser definitorias, objetiva o subjetivamente, del territorio de Hispania o de sus habitantes, consideramos, no obstante, que esta cuestión, así como el estudio de los términos correspondientes a los lugares menores de la Península, merece ser objeto de un estudio particular.

TRES BIOGRAFÍAS LATINO MEDIEVALES DE SAN DESIDERIO DE VIENA (TRADUCCIÓN Y NOTAS)

PEDRO R. DÍAZ Y DÍAZ
Universidad de Granada

SUMMARY

In the following pages we have tried to offer to the interested reader a translation of three hagiographical texts from the original Latin into Spanish. These biographies, written in the Middle Ages, deal with the life and passion of Saint Desiderius, bishop of Vienne (†606 or 607). The hagiographical biography of Saint Desiderius was told by three different authors, over several geographical and chronological circumstances, and with various finalities and motivations, as from an ideological point of view as from a literary perspective. These three biographical text are:

1.- the Vita vel passio Sancti Desiderii a Sisebuto rege composita, 2.- the Passio Sancti Desiderii episcopi et martyris, a work by an anonymous monk of Vienne (s. VIII?), and 3.- the Passio Sancti Desiderii episcopi Viennensis, written by Ado, bishop of Vienne (†875 a. C.).

PRESENTACIÓN

En estas páginas nos proponemos ofrecer al lector una traducción de la vida y pasión de San Desiderio de Viena¹ (o bien, Didier de

¹ No hay que confundir a San Desiderio, obispo de Viena y mártir, con San Desiderio de Cahors, como en un principio parece hacerse en el, por otra parte, excelente

Vienne), obispo galo que sufrió martirio el año 606 ó 607 de la era cristiana bajo el reinado del rey de Borgoña y Austrasia Teodorico II (587-613)² y de la reina Brunequilda³. La vida de San Desiderio es presentada por tres autores diferentes, en tres circunstancias geográficas y cronológicas distintas y con diversas finalidades y motivaciones tanto ideológicas como literarias. Se trata de la *Vita vel Passio Sancti Desiderii a Sisebuto rege composita*⁴, de la *Passio Sancti Desiderii episcopi et*

libro de L.A. GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, Madrid, 1989, pág. 148: «De esta forma se ha podido llegar a definir su *Vida de San Desiderio de Cahors* como una especie de *speculum principis* relacionable con el concepto de monarca desarrollado por Isidoro de Sevilla en sus *Sententiae*.» Ahora bien, como es sabido, la vida de Desiderio de Cahors transcurre entre los reinados de Clotario II y Dagoberto I y su muerte se fecha sobre el 655 (Cf. W. SAXER, *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, vol. I, Salamanca, 1991, s.v. «Desiderio de Cahors», pág. 581). Sin embargo, la aparente confusión se despeja en pág. 150, donde el propio GARCÍA MORENO escribe: «Pues bien, al escribir su obra hagiográfica sobre Desiderio de Vienne, a quien la tradición hacía víctima de las perversas maquinaciones de Teoderico y Brunequilda, el monarca visigodo (sc. Sisebuto) justificó por completo la cruel ejecución de Brunequilda decretada por la nobleza austrásica, así como la ocupación de Austrasia y Borgoña por Clotario II.» Vid. J. FONTAINE, «King Sisebur's *Vita Desiderii* and the Political Function of Visigothic Hagiographie», en *Visigothic Spain: New Approaches*, ed. E. James, Oxford, 1980, págs. 93-129 (reproducido ahora en *Culture et spiritualité en Espagne du IV^e au VI^e siècle*, London, 1986, pág. 94, nota 1: «and finally the useful presentation of the whole dossier on the saint, with all Latin texts being given French translation, in Dom Dubois, «Le dossier historique d'un saint au haut Moyen Âge. Saint Didier évêque de Vienne et martyr (†606 ou 607)», *Bulletin d'histoire et d'archéologie du diocèse de Belley*, 20^e année, xl (1965), págs. 33-57.»

² Teodorico II heredó el reino de Borgoña de su padre Childeberto II y el de Austrasia se lo arrebató a su hermano mayor Teodeberto II (586-612), quien, mal aconsejado por su abuela Brunequilda, alzó las armas contra Teodorico, resultando vencido, encarcelado y ejecutado.

³ Brunequilda era una princesa visigoda, casada con Sigeberto (537-575), rey de Austrasia. En 596 ocupó la regencia de sus dos nietos Teodorico y Teodeberto en la mitad del reino franco, mientras Fredegunda (545?-597), esposa de Chilperico I (539-584), rey de Neustria, se encargaba del gobierno de la otra mitad en nombre de Clotario II (584?-628). A la muerte de Fredegunda (597) quedó como única soberana de los merovingios, pero fue depuesta por Clotario II y cruelmente ejecutada, quien, por su parte, logró apoderarse de los reinos de Borgoña y Austrasia, reunificando nuevamente el imperio franco de Clodoveo (466?-511).

⁴ La edición que hemos utilizado como base para la traducción es la de J. GIL, *Miscellanea Wisigothica*, Universidad de Sevilla, 1991², págs. 53-68. Se puede considerar que supera ampliamente a la anterior edición de B. KRUSCH en *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. III: *Pasiones Vitaeque Sanctorum Aevi Merovingici*

martyris, obra de un anónimo clérigo de Viena (s. VIII?) y de la *Passio Sancti Desiderii episcopi Viennensis*, escrita por Adón, obispo de la diócesis de Viena (†875).⁵

La primera de ellas es obra del rey Sisebuto⁶ (612-621), «quizá el más culto, piadoso y sensible de todos los monarcas visigodos.»⁷ La importancia de la *Vita Desiderii* de Sisebuto se cifra tanto en la singular circunstancia de ser «el primer caso de rey visigodo dado a la literatura»⁸, como en el peculiar carácter de esta excepcional obrita de contenido hagiográfico, tal como lo ha puesto de relieve el ilustre Prof. Fontaine: «Despite its general appearance of *naïveté* and popular melodrama, the *Vita Desiderii*... is perhaps the most enigmatic work in all Visigothic literature, let alone of the surviving Spanish historiography and hagiography of the seventh century.»

et antiquiorum aliquos, Hannover, 1896 (=1977), págs. 630-637. Además de ofrecernos un texto latino más depurado (por ejemplo, en el aparato crítico de pág. 54 lín. 16 o pág. 67 lín. 9), presenta un aparato de *testimonia et fontes* mucho más preciso y elaborado (por ejemplo, en los continuos parangones que observa el editor entre la *Vita Desiderii* y las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*). Por cierto que, si bien para las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* Gil utiliza la edición de J.N. GARVIN, Washington D.C., 1946, más recientemente contamos con la de A. MAYA SÁNCHEZ, *CChSL*, 116, Turnhout, 1992.

⁵ Para estas dos *Vitae* hemos utilizado la clásica edición de B. KRUSCH, *op. cit.*, págs. 638-645 y 646-648 respectivamente.

⁶ Quizá el mayor mérito que posee hoy la edición que de la *Vita Desiderii* hizo Krusch radique en las páginas introductorias previas al texto, especialmente 621-626, donde a partir de ciertas concomitancias de expresión entre la «Vida» y la Correspondencia oficial que el rey visigodo de Toledo mantuvo con relevantes personalidades políticas de su tiempo (por ejemplo, con el patricio Cesario, gobernador general de la provincia bizantina, o con el rey lombardo Adaloaldo), así como la particular (por ejemplo, con su propio hijo Teudila que había profesado como monje), concluye la inequívoca paternidad sisebutiana de este opúsculo hagiográfico. *Vid.* KRUSCH, *op. cit.*, pág. 621: «Vita vel passio Desiderii vetustissima, sicut in praescriptione codicis Ovetensis legebatur, «a Sisebuto rege» composita est, quem auctorem regnum Wisigothorum per annos 612-620. p. Chr. tenuisse constar.» En la mencionada edición de GIL puede verse una muestra del intercambio epistolar entre el patricio Cesario y Sisebuto (*vid.* «Epistulae» II-V, págs. 6-14), la Carta de Sisebuto al rey lombardo Adaloaldo y a la reina Teodolinda (*vid.* «Epistula» VIII, págs. 19-27), así como la dirigida a su hijo Teudila (*vid.* «Epistula» VII, págs. 15-19).

⁷ J. ORLANDIS, *Historia de España. La España visigótica*, Madrid, 1977, pág. 135.

⁸ M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, 1976, pág. 40. *Vid.* también, E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, Madrid, 1985 (=Oxford, 1969), pág. 188: «Fue el primer y único rey visigodo que obtuvo y mereció fama como autor latino.»

⁹ J. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 93.

Sobre la finalidad que inspiraba a esta obra, en general los críticos coinciden en considerarla como un simple panfleto político de propaganda antifranca¹⁰. Sin embargo, el artículo de Fontaine, pretende matizar un poco más esta idea. En efecto, en 613 han desaparecido de la escena política franca los denostados reyes Teodorico y Brunequilda; los reinos de Borgoña y Austrasia han pasado a poder de Clotario II, rey de Neustria; en consecuencia, se ha vuelto a obtener la añorada reunificación de la monarquía franca bajo este rey. La elección por parte del visigodo Sisebuto de un episodio de la hagiografía contemporánea, en el que un santo galo como Desiderio, obispo de Viena, sufre martirio por su abierto enfrentamiento al despótico gobierno de Teodorico y Brunequilda, puede ser una manera de cerrar una borrascosa etapa en las siempre turbulentas relaciones hispanogalas y de iniciar unos nuevos y prometedores acercamientos diplomáticos entre la monarquía visigoda y la Galia nuevamente reunificada¹¹.

Respecto a la composición de la obra, diremos que se organiza, al menos en palabras de su autor, en dos partes: la *vita*¹² (capp. 2-14) y la

¹⁰ DIEHL, *RE*, III A 1 (1927), s.v. «Sisebutus», col. 365: «Die Vita ist, wie die meisten ihrer Art, eine Tendenzschrift.»; J.N. HILLGARTH, «Historiography in Visigothic Spain», en *La storiografia alsomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XVII, Spoleto, 1970, págs. 261-311 (reproducido ahora también en *Visigothic Spain, Byzantium and the Irish*, London, 1985, pág. 286: «Sisebut is also writing propaganda against the Franks.»; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «Introducción General», en *San Isidoro de Sevilla. Etimologías (Edición bilingüe)*, ed. J. Oroz Reta y M.A. Marcos Casquero, Madrid, 1982, pág. 32: «Y, en fin, todavía se siente (sc. Sisebuto) con fuerzas para componer de su puño y letra un tratado, a la vez panfleto político contra los reyes arrianos longobardos y el pueblo franco, y producto de la hagiografía contemporánea: la *Vida de San Desiderio de Viena*».

¹¹ *Vid.* FONTAINE, *op. cit.*, pág. 128: «Under the guise of an aggressively "literary" work, the *Vita* served as a means whereby the king of Toledo could intervene ideologically in the internal politics of Merovingian Gaul.» Y, más adelante, pág. 129: «His only excuse was that this hagiographical pamphlet would aid the future of relations between the reunited Gaul and the Visigothic kingdom in a remarkable way, at the same time edifying his people, and increasing his own literary glory—at least, such were his intentions!» Una reelaboración de esta sugestiva hipótesis en GARCÍA MORENO, *op. cit.*, pág. 150: «Con la muerte y ejecución, respectivas, de Teodorico II y Brunequilda en 612, Clotario II logró nuevamente la unificación de todos los *Teilreicher* merovingios. Pues bien, al escribir su obra hagiográfica sobre Desiderio de Vienne,... muy posiblemente Sisebuto perseguía con ello la continuación de la tradicional política de alianza y amistad con Clotario y Neustria, ya iniciada por Gundemaro. Política tanto más necesaria para la seguridad de Septimania ahora que las fuerzas francas se encontraban unificadas en manos de un solo monarca.»

¹² *Vita* cap. 14: *De vita eius dixisse sufficit.*

*passio*¹³ (capp. 15-21); con la *passio Desiderii* se expone en los capítulos 19-21 el castigo de Teodorico y Brunequilda, sus infames y criminales perseguidores¹⁴. En fin, el capítulo 1 hace las veces de prólogo justificativo¹⁵ (con el clásico tópico de la *captatio benevolentiae*) y en el capítulo 22 se exponen unas breves consideraciones finales a modo de epílogo¹⁶. Otra cosa es, sin embargo, lo que aparece, como ha puesto de relieve Fontaine¹⁷. Y lo que aparece, más bien que el martirio de San Desiderio, es el crimen y castigo de Teodorico y Brunequilda. Así, pues, sobre la apariencia de una estructura martiriológica actúa en un nivel más profundo una disposición de «tragedia espiritual en cinco actos»¹⁸.

Por lo que a la lengua y al estilo de la *Vita Desiderii* de Sisebuto se refiere, Krusch señala la discreta corrección gramatical y la excesiva hinchazón estilística¹⁹. Menos complaciente, en lo tocante al estilo, se muestra Díaz²⁰, si bien sus palabras hay que referirlas al conjunto de la producción literaria de Sisebuto y no exclusivamente a la *Vita Desiderii*, cuando afirma: «El latín de Sisebuto es excelente si se le compara con el de Recaredo, pero su estilo sigue siendo pesado, oscuro, retorcido y a menudo indescifrable.»

¹³ *Vita* cap. 15: *Nunc de passionibus eius.*

¹⁴ *Vita* cap. 19: *Ergo sicut vitam, virtutes et eius granditer gloriosum finem descripsimus, restat ut exitia perditorum obitumque narremus.*

¹⁵ *Vita* cap. 1: *...vitam sancti martyris scribere Desiderii disposui, quaeque nostre cognitioni fidelis fama innotuit sicco magis stilo quam verbis ornato faleratis innotuique.*

¹⁶ *Vita* cap. 22: *Sed ne fastidiosus de sua prolixitate displiceat, modica necentes amodo denomina[t] terminum finemque ponamus, communiterve cunctos efflagians ne pigerrime velint accipere qua Dominus noster Ihesus Xps non piguit per suum martyrem condonare.*

¹⁷ *Op. cit.*, págs. 101-109.

¹⁸ *Vid.* FONTAINE, *op. cit.*, pág. 103: «For rather than calling it the «Life and Passion» of St. Desiderius, the work might well be called the «Crime and Punishment» of his persecutors. At this level, we find that we are dealing with a much more unusual composition, a spiritual tragedy in five acts, describing the misdeeds and perdition, both physical and spiritual (physical death followed by damnation), of King Theuderic and Queen Brunhild, equally and simultaneously compelled to destroy themselves in destroying the man of God whose witness has already condemned them.»

¹⁹ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 623: «Brevi V. Desiderii a Sisebuto rege conscripta quamvis maculis non careat, tamen inter monumenta historica illius aevi haud infimum locum obrinet quodque ad genus auctoris spectat fortasse summum.» Y antes, pág. 622: «Tumidum orationis genus, quod in his (sc. epistolis) deprehendisse sibi visus est Goetzius, -nitidum autem ab aequalibus existimabatur- idem Vitae Desiderii proprium est.»

²⁰ DÍAZ y DÍAZ, *De Isidoro...*, pág. 41.

Sin lugar a dudas, el rasgo estilístico que más destaca en la composición de la *Vita Desiderii* es el afán por expresarse de forma grandilocuente, como lo demuestra la reiterativa presencia del «estilo sinonímico» isidoriano. El ejemplo más llamativo lo tenemos justo al comienzo de la obra:

*Pro imitatione presentium,
pro edificatione hominum futurorum,
pro sanctis exercendis studiis succedentium temporum...*

Lo único que persigue el autor es conseguir un *tricolon*, aunque para ello el tercer miembro no añada ninguna nueva información al segundo, sino que más bien parece un desarrollo sinonímico y parafrástico del mismo²¹.

La *Passio Sancti Desiderii episcopi et martyris* es, como hemos dicho más arriba, probablemente obra de un anónimo clérigo vienés, que escribió en el siglo VIII d.C. Frente a la finalidad política y diplomática que persigue el relato hagiográfico del rey visigodo Sisebuto, nos encontramos aquí con un piadoso escrito encaminado exclusivamente a la edificación moral de su comunidad monástica. Aunque en algunos puntos coincide este desconocido monje con la *Vita* compuesta por Sisebuto²², no asistimos aquí a una tragedia espiritual en cinco actos, cuyo cometido es mostrar el crimen y castigo de los inicuos perseguidores de un inocente, que da testimonio de su fe y que se enfrenta a las maldades de unos tiránicos gobernantes; por el contrario, aquí nos encontramos con una modalidad hagiográfica construida en un simplista claro-oscuro que persigue, de un lado, ensalzar los indudables méritos de un mártir relativamente contemporáneo y, de otro, fustigar las indecibles maldades de su odiosa perseguidora la reina Brunequilda²³.

Por lo que se refiere a la organización literaria de este escrito, diremos que los capítulos inicial y final sirven de marco al relato, pues el cap. 1 hace las veces de exordio y el cap. 20 es una suerte de epílogo. Como

²¹ Vid. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 95, nota 1.

²² Vid. KRUSCH, *op. cit.*, pág. 626, nota 3.

²³ Vid. KRUSCH, *op. cit.*, pág. 627: «Alter igitur biographus ad testes oculatos frustra provocavit, dum Sisebuti vestigia persequitur, multaque praetermisit aliaque aliter exposuit, non solum ut fraudem suam celaret, sed etiam ut gloriam sancti eo magis efferret, quo peius honori famaeque Brunechildis obtrectavisset.»

todo exordio, también éste busca la *captatio benevolentiae* con el humilde reconocimiento de la condición pecadora de su autor y con la promesa de brevedad; como todo epílogo, también éste se endereza a la moción de afectos y sentimientos de su público. El relato en sí es una acumulación de milagros atribuidos a San Desiderio y estructurados en tres apartados:

1. Condena al destierro (capp. 2-6).
2. Martirio del santo obispo (capp. 7-9).
3. Sucesos acaecidos tras su muerte (capp. 10-19), a saber, milagros diversos, castigo de Brunequilda, muestras de piedad del rey Clotario y traslado de sus restos incorruptos.

No hay que creer, sin embargo, que esta obra posea una sólida trabazón literaria, pues son frecuentes las repeticiones y las meras acumulaciones piadosas de milagros, producto de la «distracción»²⁴. Tampoco se puede decir que este piadoso monje domine con soltura y elegancia los secretos de la lengua latina; ni mucho menos se puede afirmar que su estilo sea medianamente tolerable, debido a su extrema hinchazón y desmedido fárrago. De todos modos, Krusch²⁵ se muestra comprensivo y Fontaine²⁶ ponderado. Una simple muestra, extraída del comienzo de la obra, bastará para dar una idea de la lengua y el estilo de este opúsculo hagiográfico:

Inter diversa confessorum miracula hac victorias martyrum paene totus scit mundus per infinita gloriosa certamina, Deo largiente, refertus, quantum in finem saeculi post adventum redemptoris et Domini peragens cursum, novum martirem apud nomine christianos summum pastorem et clementissi-

²⁴ *Vita* cap. 18: «Quam magnum et maximum valde miraculum, fama currente, cognovi, et nescio quam obligationem mente detentus, paene me peccatorem constiterat obmisse.»

²⁵ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 627: «Sermo haud ita rudis mihi videtur esse, ut creditum est...; sane de auctore agitur verboso tumidoque, qualem inter clerum Gallicanum vix ante saec. VIII. med. extitisse putarim.»

²⁶ FONTAINE, *op. cit.*, pág. 102: «Finally there is the second *Vita Desiderii*, written probably in the eighth century and corresponding much more closely to the classic hagiographical type. It is full of anecdote and folklore, clerical in origin, and gossipy and extravagant. It adds to the black legend of Brunhild, without giving her that archaic stiffness, at once so tragic and symbolic, which we find in Sisebut. But it is surely going too far to accuse its author, a cleric from Vienne writing a pious *retractatio*, of being a "narrow-minded fanatic"!»

num sacerdotem Desiderium nomine nostris invenitur temporibus martirium pertulisse; de cuius utcumque palmam victoriae vellem de plurima pauca disserere, si fas esset quidem mole peccaminum circumseptis iter dicendi arripere.

Por fin, la *Passio Sancti Desiderii episcopi Viennensis* es obra del obispo Adón y se puede fechar aproximadamente en el último cuarto del siglo IX. Es también un escrito de finalidad edificante, cuya característica más evidente es la extremada brevedad: en efecto, sus siete capítulos se articulan en tres apartados:

1. Prefacio (cap. 1).
2. Relato (capp. 2-6).
3. Despedida (cap. 7).

Esta suerte de sermón o prédica se diferencia de los dos relatos hagiográficos anteriores en que Adón no se interesa en relatar la vida, milagros y martirio de San Desiderio, sino que se centra, por una parte, en la piadosa disputa que mantuvieron los habitantes de Viena y los de Lyon por la organización de las exequias del santo galo y, por otra, en el traslado de sus restos mortales. Sirve ello de pretexto para legitimar las aspiraciones de la diócesis de Viena sobre el *ager Fasinus*²⁷.

Bastante diferente es la lengua latina que maneja y el estilo literario que exhibe esta prédica de Adón, si se la compara con el latín merovingio y el pretencioso estilo del anónimo monje del siglo VIII. En efecto, se observa una mayor corrección lingüística y gramatical y una frase en general más llana y equilibrada, incluso en esta muestra, también extraída del comienzo de la obra:

Beatissimi Desiderii patris vestri vitam et martirium, sicut antiquis scriptis commendatur, vobis idcirco revolvere et stilo committere adgressus sum, ut eius incitamentis et studiis ad amorem vitae aeternae vos amplius inflammarem, ut qui pastor vobis munere superno datus est, pasqua verae innocentiae et postmodum aeternae societatis intercessione sui apud Deum optineat.

²⁷ Cf. KRUSCH, *op. cit.*, pág. 645, nota 1: «Ager Fasinus (hodie Feyzin, dép. Isère), qui ecclesiae Viennensi expressis verbis hic asseritur, usque ad a. 815, quo a Ludovico Pio restitutus est,... ei ereptus inter litigiosas possessiones enumerabatur, unde etiam Ado fortiter eum tutatus est.» *Ib.*, pág. 647, nota 1: «Pauperibus peregrinisque villa Fasiana a Ludovico Pio a. 815. assignata est, eodem quo ecclesiae Viennensi restituebatur.»

I

VIDA Y PASIÓN DE SAN DESIDERIO COMPUESTA POR EL REY SISEBUTO

1. Para imitación de los presentes, para edificación de los hombres futuros y para la práctica del fervor religioso de los tiempos venideros²⁸ me he propuesto escribir la vida del santo mártir Desiderio²⁹, y las noticias que una fama digna de crédito, a nuestro entender, ha divulgado, yo, a mi vez, las he reflejado en un estilo más bien seco que cargado de preciosismos efectistas³⁰, rogando al Señor³¹ que nos asista en la empresa; que

²⁸ Este *tricolon* de estilo sinonímico completado por ese tercer miembro que viene a ser una especie de «blind window» (cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 95, nota 1), declara la finalidad edificante que en apariencia persigue este breve escrito hagiográfico; sin embargo, en un nivel más profundo la intención que lo orienta es de carácter político y diplomático (*ib.*, págs. 128 y 129) y nota 11.

²⁹ Aparentemente este es el contenido de esta obra, a saber, una biografía hagiográfica de estructura martirológica. La biografía experimentó, en efecto, un gran auge a partir del siglo IV y se cultivó sobremanera en la Edad Media. La primera biografía de la literatura cristiana fue la *Vita Cypriani* escrita por el diácono Poncio; sin embargo, las más célebres fueron la *Vita Antonii*, de la que se hicieron dos versiones al latín (una anónima y otra a nombre de Evagrio de Antioquía) y la *Vita Martini* de Sulpicio Severo; también JERÓNIMO es autor de tres «Vidas de Santos», a saber, la *Vita Pauli*, la *Vita Malchi* y la *Vita Hilarionis*. Como resalta O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción al Latín Bíblico y Cristiano*, Madrid, 1990, pág. 170: «El rasgo fundamental de todas las «vidas de santos» no son las fechas ni los sucesos ni las circunstancias ni la historicidad, sino las enseñanzas que se derivan de ellas, y estas enseñanzas están tomadas de la Biblia, porque los hechos bíblicos suscitan, orientan y estimulan la santidad, y toda la actividad de los santos debe apoyarse en la Biblia, debe tener un precedente en un texto de la Escritura, que constituye su modelo y su garantía.» Sobre la biografía como género literario, vid. J.A. SÁNCHEZ MARÍN, *Biografía de poetas latinos. Estudio retórico literario*, Madrid, 1991, espec. págs. 27-76 y bibliografía allí citada. Ahora bien, lo verdaderamente singular en la *Vita Desiderii* de Sisebuto consiste en que en un estrato más profundo el texto se articula en una especie de tragedia espiritual en cinco actos (cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 103) y nota 18.

³⁰ Si antes Sisebuto se ha referido a la materia que va a tratar (=las *res*), ahora alude a la formulación lingüística de la materia (=los *verba*). No hace falta insistir en que se trata del mero tópico del humilde reconocimiento de las escasas dotes literarias, encaminado a la obtención de la *captatio benevolentiae*, finalidad básica de cualquier exordio.

³¹ Encomendarse a Dios al inicio de una obra es otro tópico literario, particularmente frecuente en poesía. El escritor es un simple instrumento de la divinidad, que hace la función de intermediario entre la materia que desarrolla y el producto final (=opus). Vide nota 66.

quien a él —no sin motivo— le otorgó el don de hacer milagros, disipando la torpeza de nuestra mente y nuestra pluma, seguro que nos otorgará, aunque no lo merezcamos, la facultad de relatar los hechos acaecidos.

2. Este hombre³², nacido en el seno de una familia romana de rancio abolengo, ya desde la cuna consagrado a Dios, traía una nobilísima alcurnia. Tras haber alcanzado la preceptiva edad en que es de ley formarse, se entrega al estudio de las letras. Y sin demasiada dilación, superando ya a los entendidos según se iban desarrollando las dotes de su inteligencia, tras dominar completamente los secretos de la gramática, interpretó las autoridades sagradas reteniéndolas en la memoria con asombrosa celeridad. Fue de una capacidad mental portentosa, de una memoria prodigiosa, de un talento finísimo y de una forma de expresarse clarísima y, lo que es más importante que todo esto, en todo su ademán contrito. Conforme al mandato evangélico,³³ dio de comer al hambriento y de beber al sediento, proporcionó consuelo al afligido y al detenido, refugio al peregrino y vestido al desnudo. La soberbia, enemiga de todas las virtudes, no le hinchó, la modorra de la embriaguez no le embotó, no sucumbió al apetito desmedido ni fue víctima de la voraz lujuria, la falaz mentira no le extravió ni le obnubiló el afán de lucro³⁴. Y según iba descollando en el cultivo de tales virtudes con la asistencia de Dios, una vez que superó la etapa de la adolescencia, le rodeó la fama de bueno, conforme se iban extendiendo los comentarios de la gente, y las obras de la luz, otorgadas por la luz verdadera, resplandecieron en numerosas poblaciones.

³² Comienza el relato de la vida del santo, que se extiende desde el capítulo segundo hasta el capítulo décimo cuarto. Cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 104: «We do not have to delay the passages describing the childhood of Desiderius: until the entry of the villains we are in rosy-coloured prologue where hagiographical *topoi* gush with ease, as they had traditionally done since the *Vita Martini* itself —noble origin, religious and intellectual precociousness, excellence in literary studies,... the practice of the six evangelical works of charity, and a symmetrical avoidance of the six deadly sins.»

³³ Tanto KRUSCH (*op. cit.*, pág. 630) como GIL (*op. cit.*, pág. 54, lín. 10) citan *Rom.* 12, 20: «Sed si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, potum da illi.» Creemos, sin embargo, que anda más acertado FONTAINE (*op. cit.*, pág. 104, nota 2), cuando menciona *Matth.* 25, 35-36: «Esurivi enim, et dedistis mihi manducare; sitiui, et dedistis mihi bibere; hospes eram, et collegistis me; nudus, et cooperuistis me; infirmus, et visitastis me; in carcere eram, et venistis ad me.»

³⁴ A las seis obras de misericordia se enfrentan estos seis vicios, que no poseen más relación con las seis virtudes evangélicas antes mencionadas que la aritmética coincidencia en el número seis.

3. Los habitantes de numerosos municipios, por alcanzar sus favores, le propusieron ser su obispo³⁵. Él, tal como se suele comportar la humildad, aseguraba pertinazmente que una persona indigna como él no iba a estar a la altura de tan importante ministerio³⁶. Finalmente la iglesia de Viena consiguió merecerle como obispo, no tanto por su gusto cuanto obligado por numerosas instancias. Una vez que obtuvo la diócesis, con su predicación discretísima alejó de la ira al buscapleitos, de la mentira al embustero, de la rapacidad al usurero, de la disolución al lujurioso. La embriaguez la domeñó con la sobriedad, la gula la superó con el ayuno, la discordia la venció con el don de la caridad, la soberbia la apacentó con la humildad sincera, la haragana pereza se la sacudió con el celo vigilante. Les enseñó a ser generosos en las limosnas, contritos en la oración, leales en la amistad, cautos en la toma de decisiones, discretos siempre en toda clase de actividades. Pero todo esto lo predicó más con el ejemplo que con palabras, sabedor de que el Señor pedirá cuenta no tanto de las palabras como de las obras.

4. Mientras todo eso ocurre por concesión de Cristo, el inventor y amigo de la muerte³⁷, el irreverente con los fieles y el fiel a los irreverentes, lanzó un gemido y, pertrechado con toda suerte de armas arrojadizas,

³⁵ Cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 104: «Then we have his election to the bishopric of Vienne (together with the ritual refusal), and his activity as a shepherd of souls who preaches "more by examples than by words": a Gregorian theme, which it is not surprising to find applied to a bishop who correspond with Gregory the Great.»

³⁶ Si la humildad cristiana obliga a un candidato a obispo a rechazar ritualmente tan importante ministerio eclesiástico, de igual forma obligó en su momento a Wamba (672-688), el que fuera proclamado sucesor del desaparecido rey visigodo Recesvinto (653-672), a rechazar en primera instancia el ofrecimiento de tan alto honor. Así lo vemos en la *Historia Wambae*, cap. 2: «Quos vir omni ex parte refugiens, lacrimosis singultibus interclusus, nullis precibus vincitur nulloque voto flectitur populorum, modo non se suffecturum tot ruinis imminentiibus clamans, modo senio confectum sese pronuntians.»; *ib.*, cap. 3: «Quorum non tam precibus quam minis superatus, tandem cessit, regnumque suscipiens, ad suam omnes pacem recepit.» Cf. P.R. DÍAZ y DÍAZ, «Julián de Toledo: «Historia del rey Wamba» (Traducción y Notas)», *Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*, 1 (1990), págs. 89-114.

³⁷ La aparición en escena del diablo inicia el primer acto de esta tragedia espiritual, que ocupa todo el capítulo cuarto. Cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 104: «In this first act, the plot is hatched which will lead to the downfall of Bishop Desiderius.» *ib.*, pág. 105: «then it can be seen that already in the first act we are taking part in a *damnatio memoriae* staged in full classical dress.»

se puso en acción para luchar contra el soldado de Cristo. Pero de nada valió la astucia del adversario, en nada dañó su funesta maldad al hombre de Dios, a quien la gracia del Redentor armó con las armas del espíritu. Finalmente el espíritu inmundo contagió su veneno de víbora a un hombre³⁸ de pensamientos destructivos y la envenenada ponzoña desparramó por sus entrañas la instigación del crimen, hasta el extremo de que, al vomitar su monstruosa boca, que aumentó de tamaño por sus malignos pensamientos, difamó al atleta del Señor. Persuadió a unos cómplices en su favor y contra el siervo del Salvador urdió el taimado tamaña muestra de su arteria: durante el reinado de Teodorico, hombre acreedor de toda la estupidez humana, y de Brunequilda, fautora de las peores artes, la aliada más fiel del mal, ambos a la par conciertan una cita con una mujer, de estirpe noble y de natural deforme, Justa de nombre y de acciones inicuas, honorable de nombre y despreciable por su conducta, escasa de bondad y demasiado sobrada de maldad, ajena a la verdad y nunca aparte del crimen. Convenientemente aleccionada por el concilio³⁹, denunció haber sido forzada en una ocasión por el santísimo Desiderio, quedando todos perplejos de que un siervo de Dios estuviese involucrado en tales bajezas. Pensábase que las acusaciones vertidas contra él serían probablemente falsas. Pero los que presidían el sínodo dictaron con atrevimiento temerario sentencia condenatoria contra un inocente conforme a los manejos previamente pergeñados. Los hombres encargados de ejecutar inmediatamente la sentencia le recluyeron en un monasterio situado en una isla⁴⁰, tras destituirle de su cargo. Tal vejación fue para él la felicidad suprema, tal humillación la santidad máxima, tal atropello la felicidad eterna. En puesto suyo nombran al falso sacerdote Dómnolo, un servidor del diablo, y cuanto el hombre de Dios crecía en abundancia de virtudes, éste por el contrario persistía leal a sus actos perversos.

³⁸ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 631, nota 1: «Sisebutum de Protadio cogitasse e c. 8 intellegitur; at Aridium episcopum Lugdunensem praeter Brunehildem accusavit Fred. IV 24.»

³⁹ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 631, nota 3: «Synodus Cabillonis a. 602/603. collecta est; cf. Fred. IV 24.» El tal concilio se celebró en Chalon-sur-Saône, por aquel entonces la capital del reino borgoñón.

⁴⁰ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 631, nota 4: «Livisio nomine Vita II, c. 3»; *ib.*, pág. 639, nota 1: «Insulam, cuius situs omnino ignoratur..., sanctus per quadriennium inhabitasse dicitur teste Adone.»

5. Mientras el santo mártir llevaba una santa vida en su confinamiento⁴¹, acercósele a pedirle por señas una limosnita un pobre, cuya habla había cortado un silencio congénito y la capacidad de emitir sonidos articulados la impedía una mudez crónica. El Padre Todopoderoso, sin hacer caso omiso de la súplica de su soldado, hizo al pobre merecedor de un milagro y de recuperar la voz. La fama, conforme se divulgaban los comentarios, no pudo silenciar el milagro que acababa de suceder, sino que, propalándose cada vez más, llegó a conocimiento de muchas personas; de ahí que corriera a su presencia la muchedumbre de enfermos con la esperanza de recobrar la salud. Y no faltaron los buenos oficios del Señor para sanar a aquellos por los que el siervo de Dios pidió a nuestro Señor y Salvador.

6. Suficientemente, creo yo, se ha evidenciado mi corriente estilo sobre sus milagrosas curaciones. Sin embargo, para que un estilo elaborado no abra al crítico la puerta sobre la observancia de una excesiva concisión, me he esforzado por reseñar en esta obra algunos episodios concretos con todo el esmero de que he sido capaz. Unos ancianos, inmersos siempre en la tiniebla, vivían una noche perpetua y su mirada carecía de luz; el soldado del Señor, tras apartar el horrendo velo de sus tinieblas, mientras pedía un milagro a Dios, les devolvió el añorado resplandor de la luz.

[En que tres leprosos son curados por San Desiderio.]

7. Después de esto, tres leprosos, aquejados por el mal de su enfermedad, acudieron a su encuentro para curarse. Una lividez mortal habíase enseñoreado de sus cuerpos y las marcas de las cicatrices cercaban las extremidades de estos desventurados; el hedor resultaba insoportable y un líquido purulento asaz y sobremanera repugnante les chorreaba por la demacrada piel de su ajado rostro, el cual, a consecuencia de la purulenta infección, habiendo arrancado de raíz el pelo, prácticamente se extendió por el cuero cabelludo. El siervo de Dios puso fin a los dolorosos sufrimientos de los afectados y les devolvió la salud a los ahora sanos y felices.

⁴¹ Comienza el acto segundo que abarca desde el capítulo quinto al capítulo noveno. Cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 105: «Desiderius works miraculous cures in exile, and the "two accomplices" are filled, not with remorse, but with terror of the divine vengeance which may fall upon them.» Entre los milagros relatados por Sisebuto se cuentan la curación de un sordomudo de nacimiento (cap. 5), la recuperación de la vista de unos ancianos ciegos (cap. 6) y la curación de tres leprosos (cap. 7).

8. Mientras el Señor, con su habitual misericordia, proveía estas cosas, a oídos de Teodorico y de Brunequilda llegó el rumor popular de que el siervo de Dios había sido distinguido con numerosos milagros y, como contrapeso a la gracia de poder absoluto, a él habíasele otorgado el don de hacer milagros. Al punto, alarmados y sobrecogidos de espanto, analizando los pormenores de asunto tan complicado, se plantean o devolverle al desterrado el cargo que le correspondía o prolongar inútilmente al condenado su permanencia en reclusión. Y mientras un sagaz análisis indagaba concienzudamente la solución del enigma, al instigador⁴² de tan ominosa sentencia, el que anteriormente condenó al soldado de Cristo, la justicia divina, no sin razón merecida, le alcanzó; de su desastroso final doy noticia en los trazos de mi pluma en lo que viene a continuación. Este ser inmundo, que será tristemente recordado, era esclavo de numerosos vicios y crímenes. Entre sus indecibles maldades obra exclusiva suya fue el afán de riquezas y la calumnia, circunstancia ésta que a la mayor parte de la población indujo a cometer una monstruosa acción. En efecto, en cierta ocasión, ante la vista de su propio valedor Teodorico, en un tumultuoso levantamiento cae en manos de los borgoñones y dejan su cadáver hecho pedazos y ensangrentado por todas partes. De tal suerte el infeliz perdió a un tiempo su vida y su horripilante alma, y a la hora de su muerte prefirió confundirse con los antros del infierno.

9. ¿Y qué puedo contar de ella –injustamente Justa y justamente debiera decir Injusta– a la que el sanguinario arrebató como a una auténtica posesión suya? En el mismo momento en el que el ya mentado pereció como se merecía, como ella se merecía el maligno espíritu la poseyó y toda la sarta de falsedades, que antes había urdido, de su demoníaco alojamiento su propia servidora expulsó. ¡He aquí la confesión arrancada a la fuerza que profirió!: «Reconozco haber maquinado la perdición de un siervo de Dios, reconozco la causa, reconozco también con profundo sentimiento el castigo que me merezco. El Todopoderoso, que imparte la justicia, responsabilice de todo ello a su instigadora Brunequilda, el Juez supremo le imponga su castigo y su diestra vengadora le aplique los sufrimientos de la tortura; su momentáneo hechizo me arrastró a la perdición,

⁴² Al relato de los tres milagros anteriores, sucede el castigo de Protadio (cap. 8) y la condenación de Justa (cap. 9). KRUSCH, *op. cit.*, pág. 632, nota 2: «Intellegitur Protadius Theuderici maior domus, a. 604/605 a Brungundionibus interfectus, de cuius avaritia et iniquitate v. Fred. IV 27.»

su odioso poder a la muerte y sus ilusorias promesas a la condenación.» Cuando dio fin a sus palabras, el artífice de todos los males la remató sin vida ni aliento y se la llevó consigo para que por siempre ardiera entre las justicieras llamas del infierno.

10. Al tener noticia de las respectivas muertes de ambos, el pavor se apoderó al unísono de Teodorico y de Brunequilda⁴³. Imaginando que tales hechos ocurrían por un castigo divino, se estremecieron de miedo y, para no compartir una similar sentencia condenatoria, simulando arrepentimiento, dan orden de que al hombre de Dios, que indebidamente había sido destituido de su ministerio episcopal, se le reintegre encarecidamente a la dirección de su iglesia. Y como él no estaba de acuerdo y se ratificaba en que prefería permanecer en el lugar en que había sido confinado, renovando una y otra vez sus instancias, le pidieron que no les negara su presencia y que con espíritu generoso les perdonara la comisión de sus fechorías. El arrepentimiento sincero ablandó su sincero corazón y su sobrada generosidad abrió al siervo de Dios el camino de vuelta. Y cuando ante las miradas de los desventurados apareció él radiante de felicidad, corren a postrarse ante sus pies y esforzándose por que con ellos se mostrase solícito aquel a quien antes habían recluido en una inicua condena, y para que el perdón por tan ominoso pecado redimiera de su culpa a quienes un contagio diabólico les hizo ser cómplices en el delito. Y él, con espíritu generoso, les perdonó el delito que habían cometido y, conforme al mandato del Señor⁴⁴, no retuvo los pecados de sus deudores, sino que los perdonó.

11. Acto seguido, tras expulsar para su escarnio a Dómnulo junto con su numerosa comitiva, la iglesia de Viena le acogió con alborozo como a su rector. Alegrábanse de que el enfermo había encontrado médico, el afligido había hallado consuelo y el necesitado sustento. Y, en fin, el Señor devolvió a la iglesia de Viena abundantes favores, pues, al compa-

⁴³ Comienza el acto tercero, que ocupará los capítulos décimo a décimo cuarto. Cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 106: «As is proper, Act III sees a sudden change of fortune: the hypocritical repentance of the two rulers leads them to recall the man of God from exile.» En él se incluyen la destitución de Dómnulo (cap. 11) y el relato de tres milagros: la conversión del agua en vino (cap. 12), la prodigiosa captura de un pez por un águila (cap. 13) y la lámpara incombustible (cap. 14).

⁴⁴ Así, más o menos, en *Luc.* 11, 4: «Et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimitimus omni debenti nobis.»

decerse el Señor por la simple presencia de su santo varón, puso fin a las penurias por desastres naturales, a las frecuentes epidemias de peste y a las turbulentas revueltas de toda la ciudad, que sin lugar a dudas, en cuanto el pastor fue apartado de su rebaño, ocasionó su ausencia.

12. De sus milagros he decidido seleccionar tres, aun cuando mi sobrio estilo se resienta por la falta de técnica. En cierta ocasión vino a visitarle un gran gentío⁴⁵. Ordenó él que, como es costumbre, les sirvieran de comer y de beber. Un sirviente le comunicó que la presencia del vino, lo más solicitado, era lo que más les había faltado. El recipiente en el que se había consumido la bebida mandó que se lo mostrarán. Hecha la señal de la Cruz, por la gracia del Salvador, se volvió a llenar con la generosidad de un vino excelente. De este modo la muchedumbre que acudió se restableció con la bendición al tiempo que con la mística bebida.

13. Otra vez, mientras mortificaba severamente su cuerpo con un prolongado ayuno y refrenaba durante un tiempo sus apetitos carnales, no por su bajeza sino por autocontrol, un compañero suyo en el sacerdocio vino a visitarlo desde un lugar no lejano. Y entre otros temas se entabla entre ellos una amistosa charla sobre los prodigios divinos. Y, cuando Febo, recorriendo las horas del día, había traspasado el eje del mundo⁴⁶ y estaba próximo a caer el momento apropiado para comer, de repente cortando el aire con el batir de sus alas y en un vertiginoso vuelo apareció por la parte resplandeciente del cielo un águila, la reina de las aves; mientras transportaba una presa marina, puso ante su vista las especies del mar. Este portentoso lo acogieron, gozosos y felices, con sumo júbilo, dando gracias al Señor por su munificencia.

14. Algún tiempo antes de que tuviera lugar su célebre martirio sucedió que, mientras recargaba con sus propias manos una lámpara, ardía junto al altar, lugar por el que irradia los haces de luz proyectándolos a lo lejos y, rebosante, sin echarle nada, desborda los límites de su capacidad. El líquido oleaginoso que chorrea es recogido con suma veneración, el

⁴⁵ Eco literario de las bodas de Caná. Cf. *Ioh.* 2, 1-11.

⁴⁶ Eco literario de Verg. *Aen.* VI 535-536: *Hac vice sermonum roseis Aurora quadrigis iam medium aethereo cursu traiecerat axem.* Algo parecido recordamos haber leído en la *Historia Wambae*, cap. 16: «*Iam soli croceum liquerat Aurora cubile*», remedo artístico de Verg. *Aen.* IV 584-585: *Et iam prima novo spargebat lumine terras! Tithoni croceum linquens Aurora cubile.* Sobre ello, vid. DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, pág. 98, nota 18.

cual elimina por la gracia de Dios las angustias de la enfermedad y repara los mórbidos sufrimientos humanos restableciendo la salud. Baste con haber referido estos episodios de su vida, en los que mi escasamente depurado estilo pudo tocar los puntos más relevantes.

15. Ahora sobre su pasión⁴⁷ voy a contar, con la asistencia del Señor, cómo selló su santa alma para el Señor Todopoderoso, tal y como ha llegado a nuestro conocimiento. En vista de que Teodorico a la par que Brunequilda no parecían enmendarse sino empeorar y más bien echarse a perder que gobernar⁴⁸, plagados de vicios y volviendo a reincidir en el pecado del perjurio y, haciendo caso omiso de los propósitos del sacramento, no procuraban con sacrilega intención cesar en su perfidia ni dejar de persistir en sus crímenes y fechorías, el mártir de Dios, pontífice y custodio de sus iniquidades, hízose oír al estilo de los profetas⁴⁹ con el bramido de la trompeta y se enderezó personalmente a corregir sus extravíos, a fin de hacer propios de Dios a quienes el diablo había hecho

⁴⁷ La estructura martiroológica de un escrito hagiográfico, de naturaleza esencialmente dual, exige que, tras relatar los momentos más destacados de la vida y los milagros más relevantes (curiosamente seis en total, como seis fueron las virtudes evangélicas de San Desiderio y seis los vicios que evitó), se pase al relato de la pasión. Y, en efecto, en el acto cuarto, que abarca los capítulos décimo cuarto hasta décimo octavo, se relata el enfrentamiento abierto a la pareja real, su pasión y muerte. Cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 107: «Acts IV and V contain the tragic double dénouement of the drama.»

⁴⁸ Cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 107: «It is an accusation not religious or moral in nature, but *political*... The first two antithesis denounce precisely a perversion of the fundamental duties attached to royal powers, and their vocabulary even reflects the Visigothic terminology of royal duties.» Una acusación parecida presenta el rebelde duque Paulo contra el rey godo Wamba. *Vid. Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum*, cap. 2: «...ut gloriosum domnum nostrum Wambanem principem *infaustum* regem nominare auderet. Quod nomen iuxta interpretationem sui *infelicem* significat esse.»; *ib.*, cap. 6: «*infaustum* regem iam dictum, gloriosum domnum nostrum Wambanem regem, ut supra praemissum est, in ipsis conditionibus nominantes.» Cf. DÍAZ Y DÍAZ, *op. cit.*, págs. 112 y 114 respectivamente.

⁴⁹ Al estilo del martinismo profético del que habla J. FONTAINE, «Une clé littéraire de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère: la typologie prophétique», en *Mélanges Chr. Mohrmann*, Utrecht, 1963, págs. 84-95. *Vid.* también *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin*, ed. J. FONTAINE, Paris, 1967, vol. I, pág. 128: «La *Vita* ne manque pas de mettre en valeur les situations prophétiques, où Martin se fait devant les puissants le porte-parole des droits de Dieu, ou l'annonciateur de sa justice.» Una traducción de la *Vita Martini* en castellano podemos verla en *Sulpicio Severo. Obras completas*, trad. esp. C. CODONER, Madrid, 1987, págs. 135-171. *Vid.* también nota 29.

ajenos, recordando aquel célebre pasaje de la Sagrada Escritura⁵⁰: «Quien convierte a un pecador salva su alma y entierra la multitud de sus pecados.» Pero el vaso de la ira⁵¹ y el pábulo del mal y el brote del pecado⁵² les proporcionó lo amargo en lugar de lo dulce, en vez de lo suave lo áspero, en vez de la curación venenos mortíferos; a sus corazones ponía cerco el terrorífico enemigo y cautivos los tenía a su antojo la taimada serpiente y no podían con paso seguro alcanzar la meta de la salvación aquellos a quienes el siniestro raptor había atado con apretadas cadenas⁵³. Ahítos de su letal ponzoña, empezaron a ladrar contra el sirvo de Dios rabiosas palabras y a vomitarle a voz en cuello términos malsonantes. Pero al mártir de Dios ni le quebrantaron las amenazas de los hombres ni le doblegaron la ira de unos sacrílegos ni los ataques de unos dementes; imperturbable se ofreció como víctima propiciatoria a la persecución de la justicia, con tal de obtener el reino de los cielos prometido por el Señor⁵⁴.

16. Viendo el enemigo de la humanidad su pertinaz constancia, en el corazón [de Brunequilda y Teodorico], que jamás abandonó, se instaló como en su propia casa y, en tono imperativo, les reclamó su deuda pendiente para mayor perdición suya, prometiéndoles un papel protagonista en el martirio, si eran capaces de arrancar el alma del soldado de Cristo de sus araduras corporales. Al punto su boca sacrílega, pertrechada de ponzoñosas palabras y siempre armada con la difamación, lanzó este impío ladrido: «A Desiderio, contrario a nuestra forma de ser y enemigo de nuestras obras, quiero verlo machacado a pedradas y víctima de toda suerte de torturas.» Enseguida sus acólitos y cómplices en el crimen, dispuestos a cumplir sin piedad el contenido de una orden tan abominable, dan su palabra antes de acatarla sin la menor contemplación. No se le

⁵⁰ *Iac.* 5, 20: «qui converti fecerit peccatorem ab errore vitae suae, salvabit animam eius a morte et operiet multitudinem peccatorum.»

⁵¹ *Rom.* 9, 22: «Quod si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apra in interitum.»

⁵² *Eccles.* 3, 30: «frutex enim peccati eradicabitur in illis.»

⁵³ Clásico tema de la posesión diabólica. *Cf.* antes *Vita* cap. 9: «Quid de illam iniuste iustam et iuste dicam iniustam, quem taliter cruentus ut vere propriam possessionem arripuit?»

⁵⁴ *Iac.* 2, 5: «Audite, fratres mei dilectissimi, nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo divites in fide et heredes regni, quod repromisit Deus diligentibus.»

ocultaron los lances de su pasión al mártir de Dios, que estaba predestinado, mejor dicho, que había sido antes avisado por el Señor de que iba a obtener la recompensa de la corona.

17. Al llegar el día señalado, de pronto es sacado violentamente del interior de la iglesia por un grupo de impíos y como reo inocente es conducido al martirio. El llanto del enorme gentío era incontenible por verse privados de los curativos remedios, ahora suprimidos, de tan gran pastor, clamando una y otra vez con estos gritos: «¿Por qué, padre misericordioso, abandonas tu redil? ¿Por qué dejas perecer a tu rebaño? No nos arrojes, por Dios, a las fauces de los lobos; no permitas que nosotros, tus ovejas apacentadas hasta ahora con el delicioso néctar de las flores, nos desgarrremos con abrojos punzantes ni con espinosos cardos sólo porque el pastor descuide su vigilancia. Es completamente cierto y concorde con las Sagradas Escrituras⁵⁵ el dicho popular «reunión de pastores, dispersión de ovejas»; que la presencia suya es su mayor beneficio. De ninguna manera podemos consentir que nos seas arrebatado; y, si se nos niega gozar de la preciosa vida, que nos dejen compartir contigo una muerte gloriosa.» A estas altisonantes palabras repuso el santo mártir estas otras apacibles palabras: «Admirable es vuestra resolución, pero no elogiable vuestra devoción por mí. Si las tartáreas puertas del Averno nos impidiesen la salida, si los claustros del fúnebre infierno trataran de bloquearnos el paso⁵⁶, si la horrenda y chisporroteante llama del abismo intentara poseernos, convendría enfrentarse en singular combate al enemigo con las armas del espíritu. Pero como es que se nos invita a servir en el campamento celeste, todos nosotros creemos que vamos a resucitar en comunión con los radiantes escuadrones angelicales, con los apóstoles y varones apostólicos y con los brillantes regimientos de los mártires. Dejad, os lo ruego, que vuestro pastor llegue ante el pastor de todos los pastores, para que, yendo por delante el pastor, el rebaño entero pueda llegar con mayor facilidad al aprisco.»

18. Así dijo, y acto seguido una nutrida panda de bestias salvajes hizo acto de presencia, hombres siniestros y de rostro atravesado, mirada aviesa,

⁵⁵ *Math.* 9, 36: «Videns autem turbas, misertus est eis, quia erant vexati et iacentes sicut oves non habentes pastorem.»

⁵⁶ Nueva «blind window» para completar sinonímicamente el *tricolon*. Además, obsérvese de paso la preferencia por el estilo antitético, lo que contribuye en cierto modo a potenciar el dramatismo de la escena.

mala pinta y ademán estremecedor; eran de ideas perversas, de conducta depravada; lengua falaz, palabras procaces; henchidos por fuera, huecos por dentro y monstruosos por una parte y por otra; de buenas obras escasos, en malas acciones pródigos; esclavos del pecado, enemigos de Dios; amigos por siempre del diablo, espontáneamente bastante propensos a la muerte. Esta execrable canalla, proporcionándole armas su demencial extravío⁵⁷, lo agarró y su corazón de piedra descargó sobre el mártir de Cristo una lluvia de guijarros. Como los brutales tiros disparados por esos perturbados le pasaran por alto y la durísima naturaleza del pedernal desviara su trayectoria hacia otra parte y el propio fragor del apedreamiento rindiese homenaje al siervo de Dios y, aunque objetos inertes, criaturas no obstante de Dios, que se sometían a las leyes divinas; tan sólo permaneció duro como la piedra el corazón humano, que precisamente pudo ser más proclive y cercano a la compasión. Mientras exhalaba su postrer aliento⁵⁸, él mismo, cogiendo el bastón de un hombre, quebró su santo cráneo. De este modo, abandonando su alma la materia carnal y liberándose de sus ataduras corporales, se unió victoriosa a la compañía de los astros siderales⁵⁹.

19. Mi poco depurado estilo, en la medida en que ha sido capaz, ha relatado a la par la vida y la muerte del soldado de Cristo; aun cuando desagrade a los entendidos por su excesivo desaliño, precisamente porque rehuye la afectación, enaltece a los humildes devotos y creyentes. Conque, ya que hemos trazado a grandes rasgos su vida y milagros y su glorioso final, nos queda por relatar la perdición y muerte de los malvados⁶⁰. Mientras Teodorico, desertando de Dios, y por ello mismo abandonado por Dios, celebraba la noticia de la muerte del siervo de Cristo, atacado por la disentería perdió su probable vida⁶¹ y a su amiga la muerte la ganó para siempre.

⁵⁷ Cf. Verg. *Aen.* I 150: «iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat.»

⁵⁸ Entre 606 y 607 d.C. Cf. Ado, *Vita*, cap. 6: «Dies passionis illius celebris habetur X. Kl. Iun. (=Mai. 23).»

⁵⁹ Cf. GIL, *op. cit.*, pág. 65, nota 8: «Verba victrix in astrigeris comitem commiscuit auris hexametrum faciunt.» Siempre que el fonema /xl/ no se escanda como una consonante doble que alarga por posición la sílaba de la que forma parte. Tal vez se pudiera pensar en secluir *in* y considerar *astrigeris auris* un dativo preverbal régimen de *commiscuit*; hipótesis que se debe descartar, porque la preposición está suficientemente atestiguada por los códices.

⁶⁰ Cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 108; «Act V is the real dénouement of the drama... It could be called with Lactantius, "the deaths of the persecutors".»

⁶¹ La muerte de Teodorico ocurrió en 612 ó 613.

20. La pérdida de Brunequilda, que iba a perecer acto seguido, perdió el sosiego e inquieta se atormentaba interiormente a causa de los remordimientos de conciencia, por cuanto, a quien la magnitud de su pecado ensoberbeció al perpetrar su crimen, la justicia inexorable la reclamaba insistentemente para sufrir su castigo. Mientras revolvía en su interior estos sombríos pensamientos, declaró la guerra a sus vecinos⁶². Pero cuando llegó el momento del combate y chocó el grueso de ambos ejércitos, el temor a Dios invadió a los partidarios de la perversa mujer, trayendo como consecuencia que sus embotados miembros tomaran la cobarde resolución de buscar la salvación en la fuga. Y mientras huían en desbandada ante la vista de sus adversarios, por fin la enemiga de la religión cristiana y la artífice de todos los crímenes cayó en poder de sus enemigos.

21. De su final no estará de más hablar a partir de la versión más extendida, a la que hemos tenido acceso. Hay un animal cheposo, de complexión gigantesca y con dos jorobas de nacimiento (la parte superior del lomo abultada y turgente permite una conformación más elevada de sus extremidades, sumamente apropiada para la carga) y en cuanto al transporte de mercancías muy superior a los demás animales. En el centro de este trono se sienta desprovista de ropas y paseada para su vergüenza ante la vista de sus enemigos⁶³. Durante un rato ofreció a los espectadores un triste espectáculo; luego es atada a unos corceles salvajes⁶⁴ y arrastrada por canchales y terrenos intransitables. De este modo su cuerpo ya decrepito por la edad es destrozado por los fogosos caballos y sus restos irreconocibles yacen desperdigados y lacerados por

⁶² KRUSCH, *op. cit.*, pág. 636, nota 2: «Brunechildis contra Chlotarium bellum movit, quia ille regnum filii Theuderici relictum ingressus erat, cumque in territorio Catalaunensi convenissent, pars reginae prodicione terga dedit; cf. Fred. 4, 40 sqq.»

⁶³ Inevitablemente se impone la asociación con Lady Godíva de Coventry. Aparte de la teatralidad de la escena, está la evidencia de esta condena. Cf. *Historia Wambae*, cap. 30: «Etenim quarto fere ab urbe regia miliario Paulus princeps tyrannidis vel ceteri incensores seditionum eius, decalvatis capitibus, abrisis barbibus pedibusque nudatis, subsqualentibus veste vel habitu induti, camelorum vehiculis imponuntur... Nec enim ista sine dispensatione iusti iudicii Dei eisdem accessisse credendum est, scilicet ut alta et sublimia confusionis eorum fastigia vehicorum edoceret sessio prae omnibus subiecta, et quia ultra humanum morem astu mentis excelsa petierant, excelsiores luerent conscensionis suae iniuriam.» Cf. DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, pág. 107.

⁶⁴ Cf. GIL, *op. cit.*, pág. 67, línea 9.

doquier. Así, su alma, libre de la materia terrenal y relegada —y con razón— a las penas perpetuas, queda para arder entre las abrasadoras ondas del infierno.

22. La prosecución intensa y pormenorizada de las causas concurrentes se nos ha escapado. Pero para no fastidiar a los que enoja la prolijidad, añadiendo un par de cosas más, pongamos punto y final⁶⁵, pidiendo a todos y cada uno que no reciban con tibieza los dones que nuestro Señor Jesucristo no escatimó en otorgarnos a través de su mártir. A sus venerabilísimos restos Cristo concedió tal poder curativo que todo aquel que estuviese aquejado de cualquier enfermedad o padeciese cualquier dolencia física, al punto se dirigía a él como si fuera un numen divino y, alejando de sí todas las enfermedades y, sacudiéndose toda mancha, sano y dichoso alcanzaba la anhelada curación por la gracia de Dios, un Dios que es a la vez Uno y Trino, y que ojalá me conceda la vida eterna a mí, aun siendo el ser más indigno, y a vosotros que me escucháis la abundancia de la gracia⁶⁶.

II

PASIÓN DE SAN DESIDERIO, OBISPO Y MÁRTIR

1. Entre las diversas hazañas de los confesores y victorias de los mártires casi todo el mundo informado de incontables lances victoriosos, a Dios gracias, sabe, en cuanto recorre el trecho que va desde la venida de nuestro Señor y Redentor hasta el fin de siglo, que hállase un nuevo mártir entre los fieles de Cristo, de nombre Desiderio, sumo prelado y piadosísimo sacerdote, que sufrió martirio en nuestro tiempo. Sobre la palma de su victoria⁶⁷ me gustaría referir unos cuantos episodios⁶⁸ de los

⁶⁵ Cf. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 109: «A short epilogue ends the work, in the form of a short doxology of the "martyr" (the word is again mentioned) and his God.»

⁶⁶ Se termina como se empezó, o sea, encomendándose el autor a Dios Todopoderoso. *Vide* nota 31.

⁶⁷ El anónimo monje vienés nos aclara el contenido y el carácter de su obra, a saber, una biografía hagiográfica de estructura martiroológica dual (vida y martirio del santo obispo de Viena Desiderio).

⁶⁸ La preocupación por la *brevitas* como forma de obtener la *captatio benevolentiae* está presente en numerosos pasajes de esta piadosa hagiografía.

muchos, si a los que se ven acosados por la mole de sus pecados les fuese lícito tomar la senda de la literatura. Conque yo, un ser indigno, que desearía reflejar dignos ejemplos, y que, asistido por la intercesión de este santo varón, quisiera relatarlos paso a paso Dios mediante, finalmente, con la ayuda del Señor, no he podido resistirme a concentrarme con piadosa intención en los signos de su confesión, en la medida de lo posible, y relatarles la palma de su martirio a todos los que me presten su atención a modo de humilde plegaria⁶⁹. Si sobre sus virtudes y méritos, en concreto sobre el trance de su martirio y confesión, yo, un pecador, en presencia de la orden, pretendiera disputar con la congregación, no sería de extrañar o que este relato produjera aburrimiento al lector o que por su prolija extensión la falta de atención sobrevenga a los distraídos.

2. Este santo e incomparable varón⁷⁰, que había enaltecido el orden apostólico, un hombre excepcional y refinado con la soberbia erudición de una vasta biblioteca, el obispo Desiderio, cuyas ansias de saber ningún vaso de sabiduría pudo desbordar, habiendo recibido un aviso de la suprema piedad, quiso ofrecerse como víctima propiciatoria a Dios, y, por entonces, una segunda Jezabel⁷¹, instrumento del demonio, reencarnóse en nuestros tiempos y, mientras falsamente afirmaba dar testimonio de Cristo, a todos los fieles de Cristo hizo crucificar. Entre otras cosas consi-

⁶⁹ . Queda claro el propósito de plegaria edificante que persigue la obra.

⁷⁰ Los capítulos segundo a sexto relatan, en primer término, la injusta condena al destierro que sufre el santo mártir como consecuencia de la inicua persecución a que le somete la reina Brunequilda y, acto seguido, los milagros que protagonizó el obispo vienes en el exilio: la candela incombustible (cap. 3), el águila portadora del maná celestial (cap. 4), la conversión del agua en vino (cap. 5) e incontables curaciones de la temible enfermedad de la lepra (cap. 6). Como se verá en su momento, resuena con claridad el eco de la *Vita* de Sisebuto, pero no se menciona en ningún momento al ilustrado monarca visigodo, se altera la disposición de los milagros y se introducen apreciables variantes. Cf. KRUSCH, *op. cit.*, pág. 626: «Altera Desiderii Vita... item ab auctore aequali composita esse vult, qui ita se gessit, quasi primus martyris fata descripsisset, neque Sisebuti meminit usquam.» Y, unas líneas más abajo: «sed auctor mendax miracula ex Sisebuti libro deprompsit, retrorsumque rediens inverso ordine ea enarravit, ne artificium suum perspiceretur.»

⁷¹ Jezabel, esposa del rey de Israel Acab (874-853 a.C.), trató de exterminar a los profetas de Yahvé y sustituirlos por 450 sacerdotes de Baal, a los que Elías hizo degollar (cf. I *Reg.* 18, 14-41). Defenestrada por orden de Jehú, los perros devoraron su cuerpo, tal como profetizara Elías (cf. II *Reg.* 9, 30-37). Evidentemente, aquí es una forma de referirse a la malvada reina Brunequilda.

dero difícil e insondable, el que trate de relatar brevemente y en corto espacio de tiempo unos cuantos episodios sobre el testimonio de fe de este santo e incomparable varón. Pues bien, la antes motejada Jezabel⁷², que fue hallada a los ojos del mundo la esclava del mal por la persecución infundada de este santo mártir, a cuántos y a cuántas ora aleccionó en sus crímenes mediante recompensas, ora, según decían, sedujo contra su voluntad, ¿quién sería capaz de referir de palabra o de enumerar tanto mal? ¿Qué decir de su desvergüenza y soberbia arrogancia, que a sí mismo se erigió en juez y parte? En él dio muestra de sus merecimientos, por quien obtuvo la reparación de muchos. En fin, estando presta a descargar la maldad de la tiranía sobre el santo hombre de Dios, temerosos sus hermanos y compañeros de que el diablo, al cual ya nos hemos referido más arriba, perseverase en su muerte y destrucción, por la calumnia de unos taimados la condena de un justo es consentida por sus hermanos⁷³.

3. Pero tan pronto se le condena al destierro, por la intervención de la gracia de Cristo, ingresó en el paraíso. La consideración a este lugar y una orden severa creo sobrellevar, si, como lo exige mi promesa, ante vuestros oídos me atrevo a presentar unos trazos esquemáticos, pues que [el Señor], compadecido por la intercesión de San Desiderio, tan grandes milagros obró allí y, sin solución de continuidad sigue operando en todo momento en memoria de este santo varón. Pues bien, habiendo sido confinado este cristianísimo varón por obra de unos impíos en una isla llamada Livisio⁷⁴, tanta gracia dignóse el Señor manifestarle en ese lugar que una candela⁷⁵, que, nada más entrar él, creyóse que ardió por sí misma,

⁷² Se observan ciertas similitudes o remedos entre el capítulo segundo de esta anónima biografía y el capítulo cuarto de la de Sisebuto. Hay, sin embargo, divergencias de detalle: así, por ejemplo, en el relato del monje vienés únicamente se hace responsable de la persecución, a la que se ve sometida el obispo mártir San Desiderio, a la inefable reina Brunequilda; en cambio, en el texto del monarca visigodo aparecen aludidos o nombrados expresamente otros personajes que intervinieron en la conspiración urdida contra el santo, tales como el mayordomo de palacio Protadio, el rey borgoñón Teodorico II y la noble matrona Justa. *Vid.* KRUSCH, *op. cit.*, pág. 626: «Mali autem quod Desiderius perpressus erat culpam omnem in unam Brunchildem transtulit, cuius fama apud posteros raptim decrescebat.»

⁷³ Velada alusión al concilio de Chalón del 602/603. *Vide* nota 39.

⁷⁴ *Vid.* nota 40.

⁷⁵ El milagro de la candela incombustible se puede leer en la *Vita* de Sisebuto en el capítulo décimo cuarto. Es sólo que en él leemos: «Ante quodam sue nobilis acta passionis tempore gestum est ut lucernam manibus propria replens iuxta altarem accenderet.»

desde el domingo, por obra de la divina misericordia de Cristo, a todos y cada uno de los que vinieron se les manifestó y el aceite no menguó según se iba consumiendo el tiempo y no cesó de alumbrar en todo momento, sino que tan pronto como el prelado, según su costumbre, reanudaba su marcha, hasta tal punto la candela se rellenaba por completo que, cuando quemaba incesantemente el combustible que había recibido, según todos los testigos, el santo óleo se recargaba una y otra vez. No hubo nadie de la muchedumbre que lo solicitaba, cuyo cuerpo padeciese algún defecto físico o fuese víctima del envite de alguna adversidad, que, en cuanto consiguió ser ungido por el prelado con el aceitoso unguento no recuperase inmediatamente su anterior estado de salud y su integridad física.

4. Nadie vaya a creer que es inventado el que el benemérito soldado de Cristo, al igual que Antonio⁷⁶, fue alimentado con el maná celestial que le traía una avecilla⁷⁷. Pues este milagro, atestiguado por el relato de

ahora bien, ese momento justo antes de su martirio es posterior a su destierro en la isla de Livisio. Cf. KRUSCH, *op. cit.*, pág. 626: «Idem tria miracula, quae sancto exulanti attribuit alter biographus, post reditum potius posuit, ibique alterutrum a vero declinare manifestum est.»

⁷⁶ A San Antonio (251?-356) se le considera el fundador del movimiento monástico cristiano. Tras vivir unos veinte años de absoluta soledad en el desierto, alcanzó fama de santo. Fundó un monasterio cerca de Menfis, que sería luego el modelo de los fururos monasterios, retirándose posteriormente una vez más a la soledad del desierto. La celebridad que alcanzó San Antonio se plasmó en la célebre *Vita Antonii*, escrita en griego por San Atanasio, poco después de la muerte del santo. En poco tiempo se hicieron dos traducciones al latín. La primera, más literal, es de autor desconocido. La segunda, más literaria y libre, es obra del amigo de Jerónimo Evagrio de Antioquía (ca. 320-394). Sobre estos aspectos, cf. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción al Latín Bíblico y Cristiano*, Madrid, 1990, pág. 168; Id., *Antología del Latín Bíblico y Cristiano*, Málaga, 1990, págs. 307-310. Edición de la *Vita Antonii* en *Vite dei Santi* a cura di Chr. Mohrmann, I, *Vita di Antonio*, introd. Chr. Mohrmann, test. crit e comm. G.J.M. Bartelink, trad. P. Citati & S. Lilla, Verona, 1974. Vid. también nota 29.

⁷⁷ Se observa un eco de este capítulo cuarto con el décimo tercero de Sisebuto. Es sólo que en el monarca visigodo leemos: «subito desecto aere crepitantibus plumis rapidoque volatu aquila regina volucrum a partibus celi fulgentis apparuit; que pulmentum aquatile deferens pecus coram vultibus eorum exposuit.» Vid. KRUSCH, *op. cit.*, pág. 626: «differunt quoque cibi genere, de quo in altero miraculo agitur: cum autem credibilis sit, piscem per aquilam allatum esse (ita *Vita* I 13) quam "manna caeleste, avicula comportante" (ita *Vita* II 4), cumque certo auctori eique aequali procul dubio maior fides accedat quam incerto.»

hombres intachables, cuya conducta se hizo merecedora de presenciarlo con sus propios ojos y escucharlo con sus propios oídos sin lugar a equívocos⁷⁸, a mí, un pecador sometido al yugo del pecado, me ha sido dado presenciarlo personalmente.

5. En una ocasión en que unas personas temerosas de Dios le ofrecieron vino⁷⁹ en una copa y el recipiente apenas tenía capacidad para cuatro urnas⁸⁰ y durante un largo espacio de tiempo hubo preparado un banquete para todos los que vinieron y se vio que ya habían transcurrido bastantes días y creían los que servían el banquete que ya no iban a poder dar abasto con tan grande concurrencia, uno de los sirvientes, que había humedecido su rostro con la lluvia de sus lágrimas, entra a toda prisa en el comedor, lamentándose de su gran desgracia, y le dice al prelado⁸¹ que se estaba dando cuenta de que la provisión de vino resultaba insuficiente. Pero en cuanto el santo varón e ínclito mártir de Dios, sin dejarse abatir por la tristeza ni dominar por la congoja, sino alegrándose en el Señor con corazón dichoso y protestando más bien de que él, un ser indigno por sus obras, mereciera dones tan admirables, en ese preciso instante el Señor se dignó revelarle que el recipiente que él creía vacío, sabía positivamente que estaba repleto. Una vez cumplieron puntualmente las órdenes del maestresala, accedieron al sitio en el que había sido puesto el recipiente con el vino y allí merecieron presenciar el misterio de la Trinidad que el Señor en el

⁷⁸ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 626: «testimonium ad quod hic ea occasione appellavit, «bonorum hominum, quorum hoc meruit vita cernere visu et absque dubietate contemplari auditu», falsum fictumque esse iudico.»

⁷⁹ La milagrosa conversión del agua en vino podemos leerla también en el capítulo décimo segundo de la *Vita* de Sisebuto.

⁸⁰ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 639, nota 2: «Mensura liquidorum; cf. Ducange h. v.» No aparece, sin embargo, una equivalencia moderna de esta medida de capacidad. Tampoco se aprecia coincidencia con el relato evangélico joánico. *Vid. Ioh. 2, 6*: «Erant autem ibi lapideae hydrae sex positae secundum purificationem Iudaeorum, capientes singulae metretas binas vel ternas.»

⁸¹ Una «distracción» del anónimo relato hagiográfico, pues durante el destierro Desiderio había sido destituido de su dignidad obispal y en su lugar había sido nombrado el falso sacerdote Dómnulo. *Cf. la Vita* de Sisebuto, cap. 4, donde se lee: «Quem (sc. Desiderium) statim homines punituri ab honore privatum exilio ad monasterium insula religarunt. Cuius abiectio fuit summa felicitas, contumelium prespicua sanctitas, degradatio eterna felicitas. Subrogatur ei pseudosacerdos Dornnolus quidem nomine, servus quidem diabuli.»

pasaje del Evangelio⁸², en el que fue invitado a unas bodas, se dignó manifestar en las tinajas llenas de agua.

6. Todo el mundo supo, pues todo el mundo lo refería, que todo aquel que había caído víctima de la lacra de la lepra⁸³, gracias a la diestra de Dios por la intercesión de su santo mártir, merced a la intervención de su misericordia, quedó sanado.

7. Y mientras estos y otros milagros semejantes Cristo el Señor realiza ininterrumpidamente a través de su santo siervo⁸⁴, se muere de envidia la insaciable perseguidora y, cegada por sus desmedidos celos, porque por medio de este santo varón de Dios más y más crecía el excelso rumor de estar con Dios, entonces por medio del disimulo trata de idear la forma de poder neutralizar las naturales inclinaciones del hombre de Dios. Creyéndolo de buena fe, el sínodo de sus hermanos le levanta el destierro de la isla, habilitándolo para su ministerio episcopal, que nunca en ningún momento perdió ante los ojos de Dios; allí mismo es recibido con todos los honores y, como corresponde a un obispo, se le encarga el ministerio de la ciudad que acababa de recuperar. Y como tras tantas y tales vicisitudes, remiso por el paso del tiempo y por el trastorno de volver a recuperar la dirección de su ciudad albergase dudas en el Señor, rodeado de su séquito y familiares, conmovidos por la piedad celestial más parecían estar consternados que felices, y, mientras que este santo, que debe ser venerado con suma devoción, cansado del siglo, se complacía con la paz en el Señor, entretanto la perseguidora, repleta de una predisposición de víbora en lugar de un piadoso instinto, trata de quitar de en medio mediante la arteria a quien antes no pudo sacrificar en modo alguno mediante la calumnia⁸⁵.

⁸² *Ioh. 2, 1-11. Vid. también nota 45.*

⁸³ Este mismo episodio con ligeras variantes se puede leer en el capítulo séptimo de la *Vita* de Sisebuto. Es sólo que en Sisebuto son curados milagrosamente tres leprosos y se aprecia un mayor detalle a la hora de describir la terrible enfermedad. Cf. cap. 7: «Post talia egritudinis sue tres morbo oppressi leprosi medendi ad eum gratia convenerunt...» Este milagro, efectivamente, ocurrió durante el destierro del prelado según Sisebuto. Cf. KRUSCH, *op. cit.*, pág. 626: «Testes praeterea excitavit in quarto miraculo (II 6), quod in exilio contigisse Sisebutus consentit (I 7).»

⁸⁴ El levantamiento de la condena al destierro coincide con el capítulo octavo de la *Vita* de Sisebuto; sin embargo, en el anónimo monje vienés no se describe la violenta muerte de Protadio, el mayordomo de palacio, ante la mirada del rey Teodorico.

⁸⁵ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 626: «Hic, qua de causa sanctus de exilio revocatus sit, optime mihi exposuisse videtur, scilicet regem reginamque morte Protadii Iustaeque

8. El siervo de Dios es instado por el soberano a que, como corresponde a un santo, compareciese ante su presencia, orden que el soldado de Cristo se aprestó a cumplir. El príncipe del mundo⁸⁶ le plantea si sería mejor contraer matrimonio que solazarse con las miserias de la carne. ¿Y qué otra cosa pudo aconsejarle el santo, sino lo que Cristo el Señor se dignó predicar a través de las enseñanzas de sus apóstoles y del mensaje evangélico: «que es bueno tomar esposa y, como es lo propio, procrear legítima descendencia»? Pero cuando esta respuesta, así que trascendió, llegó a oídos de la motejada Jezabel⁸⁷, entonces de golpe y en una reacción visceral trata de asesinar al servidor de Cristo; por lo cual no podía merecer ella el perdón de los cielos ni tampoco su inconfesable propósito, a saber, no que el mártir de Cristo mereciera alcanzar la palma del martirio, sino que aquellos a los que el diablo había poseído como si fueran su propio templo, merecieran sucumbir en una ruina semejante. ¿A qué detenerse más en esta obra un alma petulante y un talento rudo? Se propaga la sedición popular más por miedo al soberano que porque les incitase a ello la maldad de su corazón. ¿Qué proceso tan bochornoso y qué lamentable veredicto! ¿A las puertas de la iglesia el ministro y mártir de Dios es detenido por los impíos condes Efnán, Gaisefredo y Betón!⁸⁸

perterritus, ne pari sententia multarentur, culpam praeteritam redemisse; alter autem biographus sola nocendi cupiditate Brunehildem incitatum esse asseruit, ut exulem revocaret.»

⁸⁶ Evidentemente, el rey borgoñón Teodorico II.

⁸⁷ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 626: «Quare iterum gratiam domus regiae sanctus amiserit, causam fuisse disciplinae ecclesiasticae verbis satis vagis indicavit Sisebutus (cap. 15) atque hac de re auctor ignotus melius instructus videtur esse; attamen Theoderici luxuriam improbatam eumque ad coniugium legitimum ineundum admonitum esse, etiam Ionas in V. Columbani c. 18 rettulit, hunc sanctum asserens regis censorem fuisse neque Desiderium, atque uterque scriptor eiusmodi admonitionibus in virum Dei sive hunc sive illum instigatam esse contendit Brunehildem, uterque eam hac occasione appellavit Jezabel: ut igitur a Sisebuto h. l. discedere videtur altera Vita, ita manifestum est ex altero fonte eam pendere.» Da, por tanto, la impresión de que el anónimo monje vienés ha procedido a la *contaminatio* de la *Vita Desiderii* de Sisebuto, alterando el orden y el contenido de algunos capítulos para encubrir su fraude, con la *Vita Columbani* de Jonás de Bobbio († post a. 659). Para la edición de esta última obra, *Vita Columbani abbatis discipulorumque ejus*, ed. B. KRUSCH, *MGHssrMM*, Hannover, 1896, vol. IV, págs. 61-152.

⁸⁸ *Vid.* Adón, cap. 6: «Passus est autem beatissimus Desiderius ecclesiae Viennensis episcopus temporibus Theoderici Burgundiorum regis factione Brunehildis incestuosissimae reginae, iniquitati illius consentientibus et faventibus Berthone, Ephane atque Gasifredo comitibus.»

9. Entonces este santo varón, que debe ser venerado con la máxima humildad, con el ánimo confiado en el Señor accedió a sufrir lo que ya sabía que le había sido anunciado, porque un ángel se lo había profetizado⁸⁹. ¿Qué puedo decir? Las palabras de los que le arrojaron piedras dan testimonio de cuán serena y plácidamente este obispo y mártir quiso someterse a un sacrificio voluntariamente aceptado, y vésele iniciar con presteza la carrera por entre las dos apretadas filas. Pero cuando las hordas de enemigos, que se hallaban en tierras de Lyon junto al río llamado Calerona⁹⁰, vieron que un hombre justo quería morir injustamente y muchos de entre la multitud manifestaban con su desconsolado llanto que no estaban en modo alguno dispuestos a permitir semejante atropello, en ese momento el santo de Dios, la rodilla hincada en tierra, a la vista de todos, después de terminar sus oraciones, ofreció su cabeza al golpe del verdugo. De repente uno del grupo de los impíos, un ignorante y un desgraciado, arrojándole una piedra, vino a acertarle en la cabeza al pastor de almas; su templo, el más popular en la tierra, brilló al recibir un solo impacto. Y como durante prolongado espacio de tiempo su serena alma no había abandonado su propia sede, entonces aquel desalmado con un guijarro afilado por ambos cantos le partió el cráneo y su santa alma emprendió el camino hacia el Señor⁹¹. ¡Oh proceso desconcertante, pero mucho más lamentable la perfidia! ¡Ay santo varón criminalmente asesinado por la reina Brunequilda!

10. Qué premio mereció el santo y qué pago obtuvieron a su debido tiempo los instrumentos de los perseguidores⁹², no voy a pasarlo por alto,

⁸⁹ Vid. cap. 2: «eloquium supernae pietatis admonitus olim.» Cf. la *Vita* de Sisebuto, cap. 16: «Neque latuerunt Dei martyrem sui laboris certamina, qui predestinatus, immo premonitus a Domino premia corone fuerat capienda.»

⁹⁰ FONTAINE, «*King Sisebut's...*», pág. 110, nota 2: «Even if the cleric of Vienne has not abstained from providing a grand dramatic setting, where one sees (confusely: chap. 9) the local inhabitants trying to stop the attack of the escort, and the saint waiting piously on his knees for the fatal blow, like a new Cyprian, it still remains that the event is shown as taking place on the territory of Lyons, at Calerona (now Saint-Didier-sur-Chalonne), which suggest the idea of a transfer, under arrest, to the court of Chalon.» Vid. KRUSCH, *op. cit.*, pág. 641, nota 3: «Chalonne rivus Ararim influens.» Vide también nota 94.

⁹¹ Es relativamente diferente el relato de la consumación del martirio que leemos en la *Vita* de Sisebuto, cap. 18: «Qui (sc. Desiderius) cum animam exhalaret, idem arrepto viri beata fusto colla confregit. Sic carnea materie animam deserens seseque a vinculis corporalibus exuens *victrix in astrigeris comitem commiscuit auris.*»

⁹² Vid. nota 14.

sino que paso a adjuntarlo a esta obrilla. Pues qué milagros y de qué magnitud realizó en su sacratísimo cuerpo⁹³ el Señor e ininterrumpidamente sigue realizando, acto seguido lo va a poner de relieve esta obra. Un pobrecillo hombre, de ascendencia romana, que había vagado por numerosas localidades, por culpa del pecado, instigación del diablo, tan paralizadas tenía las articulaciones de sus extremidades por causa de una tromboflebitis que tan solo podía mover la cabeza y la lengua desde su más tierna infancia. Pero cuando con la ayuda de un paisano que le acompañaba con piadosa devoción consiguió llegar al lugar donde el santo mártir Desiderio había alcanzado recibir la consumación de su martirio, invocando su nombre, solicitó que le tiraran como si fuera un tronco. Y cuando el lugar de la sangre del santo se empapó con la sangre del doliente, merced a la eterna piedad, por su fe Cristo le devolvió, una vez que encontró el sitio, lo que el maligno le había dañado.

11. Entretanto ¡qué extraordinario milagro y que no debe silenciarse para testimonio del mártir y confesor vino a producirse en nuestro tiempo en el pueblecito de Prisciniaco⁹⁴, donde durante un tiempo su cuerpecito permanecía encerrado en una cabaña cautivo de unos desalmados!⁹⁵ Un tal Claudio, que vivía en tierras de Lyon, tenía una hija llamada Sindisia. Y como, a causa del pecado, al nacer le saliese una cruel tenia y, con su salud resentida, cojease ostensiblemente y casi desconfiase ya de que pudiera alguna vez hallar la dicha de la curación, el padre le pide a su hija que se acercara con suma humildad ante la presencia del mártir. La sugerencia del padre es cumplida con ardiente deseo por su retoño. Tan pronto como alcanzó a tocar sus ropas, por la intervención de la gracia de Cristo, y consiguió unirse con el santo óleo, inició el camino de vuelta y en adelante nunca más le quedó secuela alguna de su cojera.

⁹³ Cf. la *Vita* de Sisebuto, cap. 22: «Ad cuius venerantissimum corpus tanta Xps conferet copia sanitatum, <ut> quacumque fuerit quispiam egritudine convexatus vel debilitate corporis deturpatus, statim <ut> divinum numen illic toto corde poposcerit, omnes a se morbos discutens totamque maculam pellens sanus hilarisque ad cupitam per Dei gratiam pervenit sanitatem.»

⁹⁴ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 642, nota 1: «Hodie Saint-Didier-sur-Chalaronne (dép. Ain). Vide también nota 90.

⁹⁵ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 627: «Corpus sancti postquam in vico Prisciniaco ab iniquis retentum "praesenti tempore" curatione mirabili claruit (c. 11), —omnes autem morbos ad ipsius sepulchrum sanandos esse auctor c. 10-13 exposuit—.»

12. Pero ¿por qué un talento mediocre y un alma ignorante persiste en entretenerse con esta obrilla y, siendo un ser indigno, en presentar ejemplos edificantes a los presentes? Si yo me propusiera relatar pormenorizadamente las obras y testimonios de ese santo varón, el obispo y mártir Desiderio, preferido de Cristo por sus excelsas virtudes, y cuán grandes milagros realizó entonces, cuando el sacerdote surcó en vida el mar del siglo, o ininterrumpidamente se producen en memoria suya, ¿quién sería capaz de dar rienda suelta al discurso o podría resumirlos en la extensión de un códice? ¿Qué resaltaría en primer término? ¿Qué episodios seleccionaría de los muchos? Si alguien, víctima del pecado, se hizo o se hiciera en algún momento receptáculo de ese incicuo taimado el diablo, en cuanto se le haya visto acercarse con devoción sincera a presencia del santo, si su fe en el Señor permanece inquebrantable, el taimado superado por la gracia de Dios abandona a su víctima, que por culpa del pecado se había extraviado de Dios. Ningún templo de ningún ser humano⁹⁶ puede citarse que por la intercesión de este santo no resultase sanado de su terrible mal; nadie podría llevar la cuenta ni referir de palabra cuántas almas, con la ayuda de la misericordia de Dios quedaron curadas de su mortal desvarío por la intercesión del obispo y mártir, y creemos que luego obtuvieron la salvación eterna siguiendo el ejemplo de Cristo.

13. Por expresarnos con brevedad, hemos oído y en parte hemos presenciado repetidamente que en el arrebato del pecado, obra del diablo, muchos habían perdido las luminarias de la cabeza, pero, en cuanto fueron conducidos con la ayuda de lazarillos ante los sacratísimos restos mortales de este hombre, intercediendo el mártir y, acto seguido, concediéndoles la luz, sábese de cierto que los suplicantes merecieron recobrar la vista. ¿Y qué más podemos añadir a lo que antes hemos referido sobre curaciones de paralíticos y cojos, en que no veamos cumplido un milagro de los cielos a través del santo obispo Desiderio? Estos milagros no se basan únicamente en los comentarios divulgados a partir del testimonio de dos o tres testigos, sino que incluso la gente de ahora, que ha recobrado la salud, gracias a Cristo, manifiesta haber sido sanada de los males antes mencionados. Por lo demás, como es la humana condición, cuantos se vieron afectados por cualquier padecimiento en su cuerpo terrenal y atacados por fiebres tercianas y cuartanas e invocaron con piadosa devo-

⁹⁶ *Iob. 2, 21*: «Ille autem dicebat de templo corporis sui.»

ción la memoria del tantas veces mencionado santo obispo y mártir, o incluso de aquel guijarro, con el que el mártir de Dios alcanzó a consumir su martirio, con la ayuda de la divinidad y con sentimiento puro y fe no fingida, ansían tomar con avidez [agua], doquiera que estén bajo cualquier pretexto, o bien si procuran pronunciar el nombre del santo obispo y mártir durante los oficios divinos, recobran la salud y por su fe obtienen el beneficio de la salvación.

14. Por lo cual, aun siendo más que ignorante, confiamos en que hasta los que son demasiado cerrados, de cualquier sexo que sean, sientan suficiente temor por la extinción del siglo, cuando vean que por el poder de Dios el testimonio de fe de su santo y mártir Desiderio sigue realizando continuos milagros, como para no haber creído o no creer que no obtuvo su reparación sin ninguna dificultad aquel, en quien nos gloriamos de que haya sido exaltado en Dios por un don supremo. ¿Acaso por Cristo nuestro Señor no hemos contemplado una pequeña muestra acto seguido, en el sentido de que la que había gobernado sus reinos con el cetro⁹⁷ y habíase enderezado al crimen, tras el veredicto de Clotario⁹⁸, juez recto y príncipe justo, la artífice de tantas maldades, como fardo avezado a la joroba, viósele montada sobre un camello y atada a la cola de unos corceles para escarmiento ejemplar, y que la que a muchos había arrastrado, con su ejército en orden de combate, persistiese en su delito abandonada por todos? Si yo empezara a reseñar la paciencia, que es virtud del alma, de este príncipe y soberano que gobierna al mundo y a sus súbditos o su bondad, siendo un hombre que junto a la virtud de la templanza posee la de la piedad, la justicia y la fortaleza, tanta buena cualidad hallaríanse infundidas por el Altísimo en un solo hombre que no podríamos ni referirla ni expresarla en palabras.

15. Y ahora brevemente, con la ayuda de Dios nuestro Señor, queremos referir en nuestro librito lo que aconteció en nuestros tiempos a ins-

⁹⁷ El oprobioso paseo de Brunequilda montada sobre un camello y su cruel muerte arrastrada por unos briosos corceles es relatada también por la *Vita* de Sisebuto en el capítulo vigésimo primero. La derrota que le infligió Clotario también es referida por Sisebuto en el capítulo vigésimo. De este modo, nuevamente volvemos a asistir a una inversión en el orden del relato. Pero además no se alude en la biografía del anónimo monje vienés al castigo divino y muerte subsecuente de Protadio (cap. 8), Justa (cap. 9) y Teodorico (cap. 20).

⁹⁸ Sobre Clotario *vid.* notas 3 y 11.

tancias de todos los súbditos. Nuestro príncipe y señor Clotario⁹⁹, dotado de suprema clemencia y, por decirlo de nuevo, de piedad hacia Dios y de bondad, una vez que fue vivamente instado con suprema devoción por la devota feligresía del mártir de todos sus súbditos en masa, tanto el clero como la grey, a que el cuerpecillo de tan excepcional hombre y mártir mereciese que se le dedicase un templo, entonces el príncipe, por inspiración del Espíritu Santo no quiso negarse a ello, porque, como lo demandaban sus excelsos merecimientos, sabía él que placía a Dios que se le erigiese en la Trinidad, una y trina por un misterio de la divinidad. La instancia de los solicitantes es atendida y se les concede que la entrada al templo, donde alcanzó la culminación de su martirio, sea restaurada para la finalidad debida.

16. Pero cómo fueron hallados sus venerables restos, al paso de tres años —el cuarto ya en curso— por todos los presentes, gracias al testimonio de la gente nadie de generación en generación pudo o podrá ignorarlo¹⁰⁰, y sobre ello vamos a hablar. En presencia del obispo que le sucedió¹⁰¹, de nobles y religiosos, de presbíteros y diáconos, todos a una en amor fraterno testimonian la acción divina, y todo un coro en una sola y armoniosa voz y la iglesia toda a una dan fe de su hijo intacto e incorrupto, sin la merma de un solo cabello de su cabeza pese al tiempo transcurrido; en el lugar donde Cristo habíase dignado escoger como lugar de reposo hallósele ileso y conservado en perfectas condiciones su cuerpecito, de modo que ningún creyente pueda albergar dudas de que San Desiderio, obispo y mártir, obtuvo el triunfo en el Señor y alcanzó la victoria sobre el siglo con gran celebridad.

⁹⁹ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 627: «Corpus sancti... a fidelibus inventum atque permissu Chlotarii Viennam translatum esse fertur, ubi in ecclesia S. Petri extra urbem sita ab Aetherio episcopo depositum est.»

¹⁰⁰ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 627: «Biographus quod "moderno tempore" actum esse asseruit, id paulo infra scripsit "a generatione in generationem" nullum potuisse ignorare: mendacia igitur sua ipse prodidisse videtur "peccator" ille, sicut se frequenter appellavit, vitaeque Desiderii potius ad Sisebutum Fredegariumque quam ad hunc nebulonem describenda est.» Queda, por tanto, bastante gráficamente expresado el juicio que le merece a Krusch este desconocido monje. Por decirlo con suavidad, le tacharemos de «fabulador»; por decirlo con mayor proximidad al pensamiento del editor germano, le llamaremos «charlatán».

¹⁰¹ Se trata del obispo Eterio. *Vid.* Adón, cap. 5: «Ut autem beatus Aetherius tunc Viennensis antistes...» *Cf.* KRUSCH, *op. cit.*, pág. 645, nota 3: «De Aetherio episcopo Viennensi praeterea nihil constat.»

17. Pero cuando, en pos de Cristo nuestro Señor, sus deudos se congregaron en el lugar en el que había sido enterrado, y al echarle de menos, todos a una, con un incesante clamor y dando rienda suelta al llanto, manifestaron su dolor, no porque creyeran que hubiera muerto en el Señor, cuando estaban asombrados de que se les hubiesen desvelado los misterios divinos, sino para agradecerle sus muestras de amor y para expresar su júbilo por los premios que aguardaban a los justos por la intercesión de un hombre tan extraordinario. En fin, el cuerpecito de este santo varón es sacado de su tumba con sumo respeto, y entre música de címbalos y órganos sagrados y cánticos interminables es conducido al sepulcro que le había sido preparado. Y mientras el coro de los que entonaban cánticos y la muchedumbre de los creyentes se regocijaba en el Señor, en el camino de vuelta, ¿quién, entre las diferentes muestras de aprecio y —por más decir— mugidos de la grey podría sentir los ayes lastimeros de los que abrían y cerraban el cortejo, permaneciendo insensible al griterío, aun cuando tuviera un corazón de hierro?; que de otra forma en modo alguno podría sobrellevarse, a no ser encomendando totalmente su alma al Señor y proclamando con todos los demás sus insólitas maravillas.

18. Mientras desfilaba el cortejo, el cuerpecito del santo varón es conducido a un lugar perteneciente a su diócesis llamado Fasino¹⁰² bajo el amparo de Cristo. Y allí contemplan con total estupor y a la par todos los hijos de Dios que asistían a la iglesia que una mujer poseída ya hacía mucho tiempo por una legión de demonios se presenta. Pero cuando la posesora de los demonios alcanzó a tocar el ataúd del confesor y mártir, que reposaba en el Señor, quedó liberada de toda tentación inmundá por la gracia de Cristo. ¡Qué grande y prodigioso milagro, de dominio público, presencié yo personalmente y entretenido por no sé qué obligaciones casi se me había pasado, pecador de mí!

19. Al partir de este lugar, en un terreno propiedad de este santo e incomparable varón, señor y padre nuestro, que por la predicación de la palabra de Dios mereció alcanzar la dignidad del apóstol Pedro, y cuyas reliquias están depositadas en Viena en el exterior del recinto urbano¹⁰³, el cuerpecillo del hombre de Dios mereció que devotamente se le excavase

¹⁰² *Vid.* nota 27.

¹⁰³ *Vid.* nota 99.

el sepulcro que le correspondía de acuerdo con la intensa veneración de los hombres; en ese lugar una colaboradora y compañera del venerable obispo Eterio, su hermana en Cristo, le trajo un niño ciego de nacimiento a la vista de todos. En cuanto devotamente lo acercó al altar, con la intercesión del discípulo y la aprobación del maestro, recibió la luz y al instante vio y ya no precisó nunca más de lazarillo.

20. Yo, un pobre pecador¹⁰⁴, pretendo osadamente aleccionar a todos los que me prestan su atención. Y como, en palabras del apóstol, «todo don perfecto y todo bien supremo proviene de lo alto»¹⁰⁵, lo único que nos resta es que por el amor y las obras nuestra fe prosiga a su dador, pues los beneficios de la santidad se reciben de Él, en quien por su infinita clemencia necesariamente permanecen invariables por la gracia de la comunión, reinando nuestro Señor Jesucristo, a quien corresponde el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

III

BREVE ALOCUCIÓN DE ADÓN, OBISPO DE LA DIÓCESIS DE VIENA, AÑO 870 DE LA ENCARNACIÓN DEL SEÑOR, TERCERA INDICCIÓN, DIRIGIDA A ESTA DIÓCESIS JUNTO CON LA PASIÓN DE SU OBISPO SAN DESIDERIO

El pecador y humilde obispo de la diócesis de Viena Adón a sus queridísimos hermanos e hijos de esta diócesis un saludo en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, Dios único y verdadero.

1. La vida y el martirio de nuestro santísimo padre Desiderio¹⁰⁶, tal como viene recogida en relatos antiguos¹⁰⁷, me he propuesto repasarla y darla a la pluma con el propósito¹⁰⁸ de inflamarnos con mayor entusiasmo

¹⁰⁴ Epílogo edificante.

¹⁰⁵ *Iac.* 1, 17: «Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est.»

¹⁰⁶ Se enuncia el contenido del breve escrito adoniano. Se trata, por tanto, de una hagiografía martiroológica de estructura dual. Pero la verdad es que no se expone ni la vida ni el martirio de San Desiderio, sino una piadosa disputa entre los habitantes de Viena y los de Lyon, así como el traslado de los restos mortales del santo obispo vienés.

¹⁰⁷ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 628: «Eius necem, sicut in chronico, partim verbis Sisebuti descripsit.»

¹⁰⁸ La finalidad de la obra es el propósito de la edificación.

de amor por la vida eterna merced a su estímulo y ejemplo, de manera que el pastor que os ha sido dado como don del Altísimo alcance por su intercesión ante Dios la gratificación de la auténtica pureza y en su día de la satisfacción eterna. Su patrocinio no os faltará, si a ejemplo de él perseveráis en un amor puro a nuestro Señor Jesucristo, que es el verdadero y eterno principio¹⁰⁹. No es pequeño el consuelo que tenéis, cuando veis vuestra iglesia radiante con los resplandecientes fulgores de confesores y mártires, por cuyo esplendor podéis con paso franco superar todas las sombras del pecado con el amparo de Dios nuestro Señor. Por el gozo y la corona de ellos, yo, un simple siervo y el más insignificante de ellos, os lo ruego: Permaneced, queridísimos, en el Señor¹¹⁰, fortalecidos con las enseñanzas, los ejemplos y la intercesión de tan excelsos valedores.

Pasión de San Desiderio, obispo de Viena.

2. Desiderio fue el obispo más eximio de la diócesis de Viena.

3. Los habitantes de Viena y de Lyon se reúnen en un lugar. Se origina una piadosa disputa¹¹¹: Los de Lyon sostenían que el mártir era de ellos, los de Viena que a ellos les pertenecía el pastor y entrambos se entabla una fraterna discusión, porque los unos reclamaban al mártir que les había correspondido y los otros a su patrono; los unos que con ellos vivía en Dios el mártir, los otros que con ellos había vivido según la carne su director espiritual. ¿Para qué entretenernos más? Mientras se afianzaban pertinazmente en sus respectivas posiciones por amor al mártir, cae la noche. Los de Viena, que le habían amado más y a quienes asistía una causa más justa, idean una astuta estratagema. Removida a hurtadillas la tierra y excavando el santo sepulcro, tras aparejar una barquilla provista de una red de pescar, envuelven el cuerpo y remontan el Sena y el Ródano. El propio Ródano, dispuesto a colaborar con sus paisanos, acoge en sus dichosas aguas el santo féretro. A la mañana siguiente el grupo de vieneses regresa a pie con el ataúd vacío. Los de Lyon saltan de júbilo, ilusio-

¹⁰⁹ *Coloss.* 1, 18: «Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est *principium*, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens.»

¹¹⁰ *Philipp.* 4, 1: «Itaque, fratres mei carissimi et desideratissimi, *gaudium* meum et *corona* mea, sic *state in Domino, carissimi.*»

¹¹¹ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 646, nota 1: «Hanc altercationem ad eam Pictavorum Turonumque de corpore S. Martini certantium (Greg. H. Fr. I 48) confixit Ado.»

nados con una vana esperanza; pero no por mucho tiempo les pasó desapercibido tan venturoso hurto y de esta forma, desesperando del éxito, perdieron la alegría.

4. Los que trasladaban en la barca los restos mortales del obispo, cuando arribaron frente a la villa Fasiana¹¹², desembarcaron en la playa, aguardando mientras tanto al grupo de los de a pie. Por aquel entonces el territorio Fasiano estaba ya confiado a los pobres como heredad de los santos mártires, en cuyo honor fue edificada la diócesis de Viena; pues anteriormente, como el mismo mártir recuerda en su propio testamento¹¹³, que hizo en honor de los santos mártires macabeos y de San Mauricio y de los 6666, la tal villa le había correspondido en suerte a San Desiderio como herencia paterna y materna. En el referido testamento, que redactó de su propio puño y letra en presencia de santos obispos, poniendo por testigo a Dios Todopoderoso, consignó que nadie osara desviar su piadosa ofrenda, hecha con las miras puestas en la misericordia, hacia otro fin que el que él había establecido; que si alguien lo hiciese incitado por afán de codicia, a menos que arrepentido de su acción no mudase de propósito, fuera anatema de por vida. Así es que, mientras aguardaban los que trasladaban el santo féretro en esta villa a los que venían a pie por tierra, en el interim recompusieron los santos restos en un pulcro paraje.

5. En cuanto llegó Eterio, obispo a la sazón de Viena, acompañado por los que se habían quedado en la ciudad y, una vez trasladado a hombros de personas piadosas el santo féretro¹¹⁴, y un coro de la bienaventurada población elevó hasta las alturas las voces de los que cantaban y de los que tocaban en honor de Dios nuestro Señor, ¿quién pudo tener allí un corazón tan de hierro y unas entrañas tan duras que o no dejase escapar un gemido ante tamaña alegría o bañase su rostro de lágrimas? Así, pues, precedido y escoltado de tal celestial cortejo, el cadáver del santo varón es transportado hasta la sepultura, que había sido preparada con eximia veneración en la iglesia de los santos apóstoles Pedro y Pablo en el

¹¹² Vid. nota 27.

¹¹³ KRUSCH, *op. cit.*, pág. 628: «testamentum autem illud, quo possessio litigiosa tam luculente vindicari poterat, vehementer suspicor ad maiorem Dei gloriam confictum esse.» *Ib.*, pág. 647, nota 2: «Unde concludi licet, testamento ficto, sicuti Remensem ita Viennensem clerum possessiones ecclesiae suae defendisse litigiosas.»

¹¹⁴ Idénticos contenidos que el capítulo 17 de la *Vita* compuesta por el anónimo monje vienés.

exterior del recinto urbano, donde están enterrados los restos de numerosos obispos de la ciudad de Viena. Y mientras el cadáver del santísimo mártir era tocado por las manos de los obispos para amortajarlo entre ungüentos y tejidos finísimos, detalle que no se debe pasar en silencio para alabanza de Dios Todopoderoso, las heridas de su santísima cabeza aparecieron tan cerradas que no se notaba de ninguna manera donde habíase desgarrado la cobertura del cráneo; el resto del cuerpo revestido con su piel seguía conformado con sus nervios y coyunturas.

6. San Desierio¹¹⁵, obispo de la diócesis de Viena, sufrió martirio en los tiempos de Teodorico, rey borgoñón, con el concurso de la incestuosísima reina Brunequilda y con la anuencia y complicidad en el atropello contra él cometido de los condes Betón, Efán y Gaisefredo. El día de su martirio se conmemora el 23 de mayo, reinando nuestro Señor Jesucristo, que con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina, y es Dios por los siglos de los siglos. El día del traslado de sus exequias, cuando fue trasladado desde tierras de Lyon desde la villa de Prisciniaco a la iglesia de San Pedro en el suburbio de Viena, tiene lugar el 11 de febrero.

Palabras de despedida de Adón, obispo de Viena.

7. Santísimos hermanos e hijos¹¹⁶, todo esto, absolutamente verídico, tal como lo he visto contado en antiguos códices, lo he puesto en conocimiento vuestro, rogándoos y apelando a vuestra santidad, por el amor que os profeso, que trabajéis con todas vuestras fuerzas por estar a la altura de los méritos de este y de otros patronos vuestros. Tome asiento en vuestro corazón la devoción sincera de ellos hacia Dios, su amor puro, su constancia en la virtud, su paciencia perseverante en la mudanza de la fortuna, su casto pudor en consonancia con las buenas costumbres cristianas y su virtuosa mansedumbre, su continencia cara a Dios y su fraternal concordia en todo comportamiento, a fin de que, cuando hayáis recorrido el trayecto de esta vida por el sendero de vuestros padres, merezcáis por su intercesión compartir con ellos una alegría sempiterna; y a vuestra vida la exorne el cúmulo de sus virtudes y un gozo perpetuo por la corona de vuestra santificación.

¹¹⁵ Escuetísima acta notarial sobre la muerte y traslado de los restos mortales de San Desiderio.

¹¹⁶ Epílogo edificante, especie de sermón exhortatorio al cultivo de las virtudes cristianas.

LA SINGULARIDAD MORFOLÓGICA DEL ESPAÑOL «PÁRPADO»

FRANCISCO GONZÁLEZ-LUIS
Universidad de La Laguna

A la memoria de don Juan Régulo

SUMMARY

*The existence in Spanish of the singular form párpado (<*palpetrum), a survival of Latin palpebrae (palpetrae), is a paradigmatic example of a series of common linguistic phenomena which generally are well described in the study of the evolution of Latin into the romance languages. Among these phenomena the following can be cited: changes in grammatical gender of words referring to parts of the body, double stressing of words whose penultimate syllable occurs before «muta cum liquida», alternation and switching positions of different suffixes, and the influence of Greek words on Latin versions of Greek technical books.*

Una vez descartada la forma portuguesa *párpado* por castellanismo¹, el español *párpado* dentro de la pervivencia en las lenguas románicas del

¹ La expresión antigua en portugués fue *capela do olho*, sustituida prácticamente en la actualidad por el latinismo *pálpebra*, cf. *DCECH* IV 405, s.u. *párpado*. Tal vez la forma del catalán ant. *pàrpet*, con contaminación del verbo *palpitare*, guarde relación con el español *párpado* según se señala en el *DECCat* VI, pp.297-8, s.u. *parpella*.

nombre latino de parte del cuerpo *palpebra* (generalmente «plurale tantum» *palpebrae*, *-arum*) se presenta como una forma aislada y única al menos por estas tres razones: 1. Por su cambio de género gramatical; 2. Por su diferente acentuación; y 3. Por su alteración del sufijo.

1. Con la seguridad que proporciona el disponer ya del inestimable material lexicográfico del *ThLL*, podemos afirmar que *palpebrae* se documenta en latín desde los primeros textos literarios, concretamente desde Cecilio Estacio, comediógrafo del siglo II a.C. (frg.193-4 *Tum intèr luctandum hunc tímídum tremulis pálpēbris / percútere nictu: hic gáudere et mirárieri*)² y continúa usándose en todas las épocas de la lengua tanto en prosa (cf., entre otros, CIC.nat.2,142 *palpebraeque, quae sunt tegmenta oculorum, mollissimae tactu ne laederent aciem, aptissimae factae et ad claudendas pupulas ne quid incideret et ad aperiendas...*) como en verso (LVCR.4,952 *bracchia palpebraeque cadunt poplitesque cubanti / saepe tamen submittantur uirisque resoluunt*) hasta llegar a las lenguas derivadas (v.gr., fr. *paupières*).

Por lo que respecta a la etimología, parece claro que se trata de un derivado deverbativo de un no documentado **palpēre*, "moverse una y otra vez" (cf. *palpitāre*³, "palpar") con sufijo mediativo, tipo **-e-bras*⁴, igual que, por ej., *uertēbra* de *uertēre*. *Palpebrae* designa también en latín 'las cejas' (cf. PLIN.nat.11,154; etc.) y en relación con los párpados parece que primero indicó el "párpado superior" (en tanto que órgano móvil) opuesto a *gena* "párpado inferior" (no móvil)⁵; ya en los médicos (por ej.,

² Los fascículos 10:1, 1, 1-160 (*p-palpebra*) y 10:1, 2, 161-320 (*palpebra-paratura*) están publicados desde 1984.

³ Texto transmitido por Paulo Diácono (184,1-3 *quidam nictum, ut Caecilius in Pugile* (193): '...'). Cf. *Comicorum Romanorum praeter Plautum et Terentium fragmenta*, ed. O. RIBBECK. Leipzig 1873 (= Hildesheim, Olms, 1962), II, p.68.

⁴ Frecuentativo de **palpēre*, cf. *Ernout-Meillet*, p.477, s.u.; *LEW* II 241, s.u.; *Leumann* p.219 «*palpebrae* (von *Intrans. *palpere*, wozu *palpitāre*...)». Vid., además, la relación con *palpitatio* en autores como Lactancio (Opif.d.10 init. *ipsae palpebrae, quibus mobilitas inest, et palpitatio uocabulum tribuit*), Servio (Aen.4,30 *SINVM LACRIMIS IMPLEVIT OBORTIS sinus dicimus orbes oculorum, id est palpebras, quae a palpitatione dictae sunt*), Isidoro (orig.11,1,39 *Palpebrae sunt sinus oculorum, a palpitatione dictae, quia semper mouentur*); etc.

⁵ Cf. G.SERBAT, *Les dérivés nominaux latins a suffixe mediatif*. París 1975, pp.107-9.

⁶ Cf. PAUL.FEST.83,15-19 *Genas Ennius palpebras putat, cum dicit hoc uersu* (ann.532): *'Pandite, sulti', genas et corde relinquite somnum'. Alii eas partes putant genas dici, quae sunt sub oculis. Pacuuius genas putat esse, qua barba primum oritur, hoc uersu* (362): *'Nunc primum opacat flore lanugo genas'*.

CELS.7,7,8^F) se refiere a uno y otro párpado, especificado no pocas veces, *palpebra superior* y *palpebra inferior*, y en la Biblia y autores cristianos equivale las más de las veces a *oculi*. Por otra parte, nuestra palabra se engloba entre las de reduplicación parcial o «brisé», de la variante CVS-C (C = consonante, V = vocal, S = sonante) frente a las de reduplicación total CV-CV, tipo *papāuer*⁷.

Junto al «plurale tantum» *palpēbrae*, el femenino singular *palpēbra* resulta igualmente de uso común en latín, especialmente en los escritores de tratados técnicos de medicina y de veterinaria, comenzando por el propio Celso, médico de la época de Tiberio (cf., por ej., 7,7,8^A *Pili uero, qui in palpebris sunt, duabus de causis oculum irritare consuerunt: nam modo palpebrae [superioris] summa cutis relaxatur et procidit;...Curationes hae sunt: Si pili nati sunt, qui non debuerunt, tenuis acus ferrea ad similitudinem hastae lata in ignem coicienda est; deinde candens, sublata parpebra sic, ut eius perniciosi pili in conspectum curantis ueniant, sub ipsis pilorum radicibus ab angulo inmittenda est, ut ea tertiam partem palpebrae transeat;...).*

En este ámbito precisamente, y ya en latín tardío, se registra no pocas veces la forma *palpēbrum* (y *palpēbra, -ōrum*)⁸, con cambio de género gramatical (del femenino al neutro) y de tipo flexivo (de la primera a la segunda declinación). Sirvan de ejemplo, entre los muchos que se podrían poner, unos párrafos (64 y 66) de la *Mulomedicina Chironis*, el célebre tratado de veterinaria, traducido del griego al latín a principios del siglo V y atribuido por su autor anónimo al centauro Quirón:

64. *Quodcumque iumentum in oculis triciasim pacietur, id est, ut palpebra eius superiora ulterius cilia infestent, sic eum curato. sub ipsum palpebrum intus scalpello plaga directam das secus ipsos pilos, ut palpebrum foris uersus laxes. deinde ut foris uersus iuxta ipsum palpebrum et superius forficibus fasciolum precides per longum ad dyastimam oculi. deinde et fibulas impones et constringes palpebrum foris uersus, quomodo tibi equalem uisum fuerit, ut ambo oculi sine difformitate sint...*

⁷ Cf. J. ANDRÉ, *Les mots à redoublement en latin*. París, Klincksieck, 1978, p.91.

⁸ Señalada por Nonio Marcelo (III *De indiscretis generibus*, 218,14 *palpebrum genere neutro consuetudo dici uult; palpebrae feminino...*).

66. *aliter eadem causa sic curato, ut forcibus tota crista palpebri auferas. hoc quidem euenire solet, ut per uncinum pistuli deiunge<n> s iumentum palpebrum, prerumpat et prependat ipsum palpebrum. similiter forcibus precisum, posca fumenta oculum in presente. et si fibulis figas, uelocius cum sanguine glutinat. ideo autem posca fumentatur propter sanguinis fluxum, et collirio cottidianis diebus adhibito persanatur palpebrum. tamen et triciasis uerissime curatur superiori demonstracione.*⁹

Este tipo de variaciones formales no nos son del todo desconocidas en tales tratados y habían sido denunciadas por Max Niedermann en su trabajo sobre las glosas médicas¹⁰, ofreciendo ejemplos de *membrana*, -orum, por *membrana*, -ae, en la propia *Mulomedicina Chironis* (256 *circa membrana capitis*; 257 *quod si coeperint membrana cerebri grauari*) o de otros veterinarios, como Sexto Plácito Papiense, probablemente del siglo IV, autor del tratado *De medicina ex animalibus* (29,10 *ut...membrana parent aperta*), así como *polenta*, -orum, por *polenta*, -ae, en las mismas glosas objeto de su estudio (67,12 *pulenta uero sicca trita minus siccant ideo, quia densa sunt, sed nutriunt corpus obtime*). Como también es conocido, una primera explicación de estos cambios la constituye la confusión morfológica entre el neutro plural en -a y el femenino singular en -a, favorecida por la concordancia de adjetivos y pronombres que se efectúa con idéntica desinencia. Una vez confundidas ambas formas, no puede resultar extraño un neutro singular en -um, tipo *membranum*, *palpèbrum*, etc.¹¹

Otro ámbito en el que se documentan estas mismas variaciones formales, lo representa el de las primeras versiones de la Biblia al latín, agrupadas bajo el nombre común de *Vetus Latina*, desde donde se transmitieron a no pocos escritores cristianos.¹² En el caso de *palpèbrum* el único

⁹ Sigo el texto de la ed. de M.NIEDERMANN (Heidelberg 1910).

¹⁰ «Les gloses médicales du *Liber glossarum*», *Emerita* 11 (1943), 257-96; 12 (1944), 29-83, esp.pp.47-8.

¹¹ Cf. M.NIEDERMANN, *ibidem*, p.48: «De ce pluriel *membrana* on tira par dérivation rétrograde un singulier *membranum* dont la *Mulomedicina Chironis* offre de nombreux exemples (voir l'*index* de l'édition d'Oder p.300) et qui est attesté aussi chez Sextus Placitus 30,2 *columbae sanguis, quem membranum cerebri continet*. Les gloses médicales confirment et le pluriel *membrana* et le singulier *membranum*.»

¹² Por ej., el poeta de Cartago, Draconcio (laud.dei 3,698 *palpebra tegunt lucis nudansque fenestras*).

ejemplo que cita H.Rönsch¹³ (*VL psalm.10,5 [Veron.] oculi eius in pauperem respiciunt, palpebra eius interrogant filios hominum*) ha sido cuestionado no hace mucho por el editor del *Psautier de Vérone*, J.Bianchini, corrigiendo *palpëbra* por *palpëbrae*, porque la *-e* final pudiera haberse omitido ante la *e-* de *eius*¹⁴.

En cualquier caso, algún que otro error en la transmisión de los textos no impide que resulte evidente el hecho de que tanto los tratados técnicos de medicina o de veterinaria como las versiones bíblicas, donde se producen con tanta frecuencia estos aludidos cambios del femenino al neutro, sean precisamente textos griegos traducidos al latín: lo que sin duda permite pensar si la forma o el género gramatical de los vocablos griegos que se traducen al latín, no pudieran ser responsables en buena medida de las variaciones formales descritas. Y es que para el femenino latino *palpëbra/palpëbrae* el griego ofrece el neutro βλέφαρον/βλέφαρα, por lo que *palpëbrum/palpëbra* podría representar un grecismo de género, a englobar entre los «Grécismen der rohen Transcription» de H.Rönsch¹⁵.

No faltan, sin embargo, otros motivos para explicar el cambio de género de *palpëbra* a *palpëbrum*. Algunos de ellos pueden hallarse si fijamos nuestra atención en el grupo léxico de las partes del cuerpo en el que se integra *palpëbra*. Como es conocido, se trata de nombres con frecuentes influencias analógicas entre las llamadas partes activas del cuerpo (las que se mueven, de género animado en su mayoría) y las partes pasivas (de género neutro), sin olvidar las numerosas variaciones formales que presentan algunos vocablos, como *collus/colli, colla/collum*, interpretadas unas veces por necesidades métricas¹⁶, y otras, las partes dobles y paralelas del cuerpo, como una posible representación formal de un antiguo dual por

¹³ *Itala und Vulgata*. Marburgo 1875, p.270. Cf. *ibidem* las referencias al médico Celio Aureliano (Acut.1,8,55 *palpebra dura. oculi sanguinolenti*; chron.2,1,5 *circa superius palpebrum... Item palpebrum superius paralyti uitiatum laxius fit... Item inferius palpebrum paralyti uitiatum... quod est utrique palpebrorum uitio commune*; 2,1, 8 *inferiore palpebro*).

¹⁴ *Apud* G. SERBAT, *op.cit.*, p.109.

¹⁵ *Op.cit.*, p.451.

¹⁶ Cf. ILSE SCHÖN, *Neutrum und Kollektivum. Das Morphem -a im Lateinischen und Romanischen*. Innsbruck 1971, p.62, n.85: «Metrische Gründe können kaum geltend gemacht werden, da *colli* bzw. *collos* als Spondeen in Hexameter durchaus zu verwenden wären.»

medio de los «pluralia tantum» o del plural colectivo en *-a*¹⁷. En el caso de *palpēbrum/palpēbra* la analogía formal con *cilium/cilia*, 'ceja', parece igualmente clara¹⁸.

Por último, el sufijo que interviene en la formación de *palpēbrae*, el sufijo instrumental o mediativo **-bro/-bra-*, ofrece en latín una tendencia manifiesta hacia el género neutro, provocada sin duda por la semejanza con otros nombres, en su mayoría neutros, formados por otros sufijos mediativos (los en **-bulo-*, **-culo-*, **-cro-*, y **-tro-*), hasta el punto de que, entre las palabras en **-bro* que no pertenecían en su origen a dicho género, rara es la que no registra en época tardía testimonios de su paso al neutro¹⁹. Por consiguiente, que el femenino *palpēbra* haya pasado al neutro *palpēbrum*, venía determinado en no pequeña medida por su misma estructura morfológica.

2. Tanto la acentuación paroxítona (*palpēbrae*) sin «correptio attica» como la proparoxítona (*pálpēbrae*) con dicha abreviación, se encuentran atestiguadas en latín²⁰. El alargamiento de la «syllaba communis» resulta obligado en la versificación dactílica, pues, como es sabido, la secuencia métrica *˘˘˘* está excluida de ella (cf. el hexámetro citado de Lucrecio 4,952; PRVD.ham.309 ...*speculatrix pupula molli / sūbdīta*) *pálpēbrae ēst, ūt tūrpiā sēmīūlōrorum / membra theatri spectet...*; etc.). Debió de ser, por lo demás, la acentuación más habitual y popular en latín, ya que es la

¹⁷ Ya en J. WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax I*. Basilea 1926 (= 1950), p.87: «Einmal die von paarweis vorhandenen, wie es im Griechischen zu ὄσσε keinen Singular und nur in dualischem Sinn eine Pluralform ὄσσοις gibt. So heisst es im Latein *nares, palpebrae, malae, lumbi, nates, clunes*; merkwürdigerweise wird auch *ceruices* bei vielen Autoren als Plurale tantum gebraucht. In allen diesen Fällen können wir annehmen oder uns wenigstens denken, dass es Wörter waren, die ursprünglich dualisch flektiert wurden.» Interpretación que LSCHON (*op.cit.*, p.46, n.25, sub *bracchium/bracchia*) extiende al plural colectivo en *-a*.

¹⁸ Cf. B.LÖFSTEDT, «Zur Lexicographie der Mittellateinischen Urkunden Spaniens», *ALMA* 29 (1959), p.22: «In gewissem Ausmasse muss man natürlich mit analogischen Einflüssen rechnen: *palpebrum* kann nach *cilium*,...»

¹⁹ «La transformation tardive de *palpebra, uerebra, terebra, dotābra* en *palpebrum, uerებრუმ (uertibulum), terebrum, dotābrum* (Itala), est le seul signe de vie que donnent les mots en **-bro-*», apud G.SERBAT, *op.cit.*, p.355; y cf. la lista de «mots en **-bro-*, *-bra-*» en la p.90.

²⁰ «Syllaba media in hexametris produciunt; corripunt CAECIL., VARRO», apud *ThLL* 10:1, 161, 28, s.u. *palpebra*.

conservada también en todas las lenguas románicas que mantienen la palabra (por ej., napolitano *parpétule*, siciliano *palpedna*, boloñés *palpeidra*, romañés *palpedra*, veneciano *palpiera*, lombardo *palpera*, piemontés *parpera*, francés *paupière* [francés del Sur *paupieiro*, catalán *paupera*], cf. REW 6176)²¹, salvo el español *párpado*, cuya acentuación es calificada de «incomprensible» por Meyer-Lübke²².

Pero, aunque menos corriente quizás, también el acento proparoxítono con abreviación ática (*pálpēbrae*) de la sílaba media aparece sin la más mínima duda en latín; e incluso debemos resaltar que es la primera que se registra, puesto que la encontramos en el citado primer testimonio del vocablo, es decir, en los senarios yámbicos de Cecilio Estacio; y un poco más tarde, en otros de Varrón (Men.370 *quōs cālīlībēphālrō nālīrūrālī pāl̄pēbrae / tinctae uallatos mobili septo tenent*)²³: en ambos textos, según se ve, (...*pāl̄pēbris*; ... *pāl̄pēbrae*) la palabra se sitúa al final de los respectivos senarios y sus dos últimas sílabas ocupan el último yambo del verso, es decir, el que marca el ritmo y no admite ninguna sustitución.

Hay que decir, no obstante, que el mantenimiento no demasiado frecuente de esta última acentuación en las lenguas románicas se suele vincular a una conservación de carácter culto y en cierta medida artificial, debida sin duda a diversas influencias y factores no siempre fáciles de dilucidar. De aquí provienen las más de las veces las divergencias de acentuación entre las distintas lenguas derivadas para las palabras de este tipo; y entre los factores que han provocado la permanencia de esta doble acentuación, acostumbra a figurar la condición social de los hablantes, hasta el punto de que la acentuación con la penúltima sílaba breve distinguiría a una clase social culta de otra más vulgar y corriente²⁴. Sin duda este

²¹ Cf. igualmente FEW VII 519, s.u. *palpēbra*. Para el catalán moderno *parpella* (Lab.1864), car.ant. *pāl̄pet* (2ª mitad del siglo XIV), con una forma intermedia entre las dos, *paupella* (< *palpella*), cf. DECCat VI, 297, s.u.

²² REW, *ibidem*. «Nicht verständlich ist sp., pg. *párpado*.» Por lo demás, la conservación de la acentuación paroxítona en palabras de estructura parecida resulta también habitual en español: por ej., *tenēbra* (*tenēbra*) > 'tiniebla'; *alācrem* (**alīcrem* [**alīcrem*]) > 'alegre';...

²³ Texto transmitido por Nonio Marcelo en el pasaje ya citado (218,14 *palpebrum...palpebrae feminino...Varro Papiā papae, περὶ ἔγκυπλων '...'*).

²⁴ Cf. W. MEYER-LÜBKE, *Introducción a la lingüística románica*, trad. A. CASTRO, Madrid 1926, pp.210-1, § 112: «Hay también dislocación del acento cuando sigue a la vocal un grupo de consonantes cuyo segundo elemento es r; en ese caso dicha vocal lleva

planteamiento nace de uno bastante más generalizado: el que cree que la acentuación proparoxítona de estas palabras sería la propia y característica del latín clásico, mientras que la paroxítona pertenecería al latín vulgar. Un párrafo del breve «estudio lexicográfico» de Ernest Langlois²⁵ a propósito del vocablo francés *entre* (> *intēgrum*) nos puede servir de ejemplo:

«Quant à l'étymologie de *entre*, je n'en vois pas d'autre possible que *integrum*, accentué, comme en latin classique, sur la première syllabe. En latin vulgaire, l'accent dans les mots dont la pénultième brève était suivie d'une muette plus *r* s'était avancé sur la seconde syllabe; mais pour plusieurs de ces mots, on a signalé une double accentuation: *pullitru* > it. *pulédro* et *púllitru* > fr. *poutre*; *pálpēbra* > it. *palpēbra*, fr. *paupière*, et *pálpēbra* > it. *pálpēbra*, fr. *palpre*. Peut-être pourrait-on citer encore *fēvētru* > it. *fēretro*, fr. *fietre* (dont l'origine savante n'est pas assurée), et *cūlcitra* > fr. *coltre*, *coutre*. Quoi qu'il en soit, des exemples certains comme *púllitru*, *pálpēbra* autorisent l'hypothèse d'un *intēgru* (ou *intēger*) > *entre*.»

Conviene tener presente, sin embargo, que no todos están de acuerdo con esta manera de ver la cuestión y hay quienes opinan que lo realmente popular en latín para estas palabras debe ser, por el contrario, la acentuación proparoxítona, tal como lo pone de manifiesto la versificación de la comedia antigua; según esta opinión, la acentuación con la penúltima sílaba larga, es decir, con el grupo *muta cum liquida* haciendo posición, es propia de los poetas del siglo de Augusto a imitación de los griegos y representa una reacción artificial contra una tendencia de la lengua

siempre el acento: COLUBRA, COLOBRA (§ 139): fr. *couleuvre*,...esp. *culebra*,...CATHEDRA: ital. dial. *cadrega*,...esp. ant. *cadira*... Aunque la posición del acento ante *br*, *cr*, *tr* es la misma que ante otros grupos de consonantes, hay, sin embargo, una diferencia esencial, y es que la vocal nos da luego la cantidad correspondiente a la vocal en sílaba abierta: fr. ant. *couleuvre*, COLOBRA, como *ruede*, ROTA, y no como *cor* de CORNU. El sílabeo es, pues, *colú-bra*, no *colúb-ra*, como *cor-nu*. Parece por esto que se produjo una separación, según las distintas capas sociales, de tal suerte que, en las clases cultas, le penúltima sílaba terminada en vocal breve remitió el acento a la sílaba anterior: [*cáthēdra*, *intēgru*, etc.], con cita en nota de E. HERMANN, *Z. vgl. Spr.*, XLVII, 102 y sobre *cólubra*, *colúbra*, A. MEILLET, *Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, V, 232.

²⁵ En *Romania* 32 (1903), pp. 592-3. El español *entero* (< *intēgrum*) representaría la llamada pronunciación vulgar, cf. DCECH, s.u.: «Forma semiculta es *entegro* (1155, *Fuero de Avilés*,...), luego alterado en *entrego* (doc. de 1170, en Oelschl.;...). Del todo culto el moderno *íntegro* [1640, Saavedra Fajardo].»

hablada²⁶. La documentación que hemos aportado para la palabra *palpebrae*, parece dar la razón a esta última posición.

No faltan, por lo demás, otros casos semejantes en los que se alegan otras razones para justificar la doble acentuación: resulta muy conocida, por ej., la diferencia de acento entre *ficatum* (esp. *hígado*, port. *figado*, ital. *fígato*, etc.) y *ficátum* (rum. *ficát*, venec. *figá*, friul. *fiát*, etc.), explicada por G. Rohlfs²⁷ como formas diversas de integrar en latín el grecismo $\sigma\kappa\omega\tau\acute{o}\nu$ 'hígado de cerdo cebado con higos ($\sigma\upsilon\kappa\alpha$): una (*ficátum*) más latinizada y otra (*ficatum*), que conserva su dependencia del griego²⁸.

En efecto, esta circunstancia podría afectar también a *palpēbra*, puesto que, además de haber quedado demostrada la existencia de su doble acento desde el latín, se ha aludido igualmente a la relación con su sinónimo griego βλέφαρον, especialmente como una posible causa, entre otras, de su cambio morfológico al género neutro (*palpēbrum*). Tampoco parece descaminado pensar ahora que el mantenimiento del acento proparoxítono se debería igualmente a una influencia de la voz griega, hecho que, junto al cambio de género, pondría de manifiesto el español *párpado*.

Finalmente, no tendrían que dejarse de lado ciertas analogías tonales por las que la acentuación de una palabra podría influir en la de otras voces de la misma familia. Así, para el caso de *palpebra* (*párpado*), Corominas²⁹ trae a colación la acentuación del presente de indicativo del verbo

²⁶ Cf., entre otros, Meillet-Vendryes p.131 § 200: «Dans la versification latine archaïque, chez Plaute par exemple, les groupes occlusive + liquide ne font jamais position: *patri* est traité d'une façon constante comme ayant sa première syllabe brève...L'usage des poètes du siècle d'Auguste n'est d'ailleurs pas conforme à celui de Plaute: à l'imitation des Grecs, ils traitaient indifféremment comme brèves ou comme longues les syllabes à voyelle brève suivie des groupes en question. C'est là une réaction artificielle contre une tendance de la langue parlée. Ovide, dans le même vers (met.13,607 [et primo similis uolucris, mox uera uolucris]), scande *uolucris* ~ ~ et *uolucris* ~ ~, Horace (carm.1,32,12 [et *Lycum nigris oculis nigroquē*]), *nigris* ~ ~ et *nigro* ~ ~, Virgile (Aen.2,663 [natum ante ora patris, patrem qui obruncat ad aras, patris ~ ~ et patrem ~ ~...])»

²⁷ En *Estudios sobre el léxico románico*, ed.de M.ALVAR. Madrid 1979, pp.149-51, sub *ficatum-ficátum*.

²⁸ «Puesto que la acentuación oxitona, desacostumbrada en latín, ha sido sustituida, lo mismo que en otros casos, por un acento proparoxítono, *ficatum* (cf.: ὄρφανός > *orphanus*, μοναχός > *mónachus*, απαλός > *ápulus*, ποντικός > *pónticus*, δαμασκηνός > *damáscinus*)», apud G.ROHLFS, *ibidem*, p.150.

²⁹ DCECH l.c.: «además en nuestro caso la explicación puede no ser fonética, sino hallarse en el influjo de *PALPITARE* (presente *PALPITAT*), factor al cual atribuye demasiados

palpitare (*pálpito, pálpitas, pálpitat, pálpitant*) como un posible factor determinante para arrastrar el acento hacia la sílaba inicial de nuestro vocablo.

3. Junto a *palpebrae* se encuentra en latín desde muy pronto la forma *palpetrae*, que supone un cambio del sufijo *-bro-, -bra por el también instrumental o mediativo *-tro-, -tra. Dicha forma secundaria se documenta por primera vez en Varrón (ling.frg.24 [libr. 13] *palpetras*)³⁰ según enseña el gramático Carisio (gramm.134, 12-5 [ed. C.BARWICK]):

'Palpetras' per t Varro ad Ciceronem XIII dixit. sed Fabianus de animalibus primo 'palpebras' per b. alii dicunt palpetras genas, palpebras autem ipsos pilos.

Que esta forma en -tra debió de ser la empleada en el lenguaje familiar y corriente, parece demostrarlo otro testimonio temprano, anterior al año 40 a.C.: el de una *tabella deuotionis* (CIL I² 2520, 22)³¹ en la que *palpetras* se halla junto a *supercilia* y *pupillas*. Pero el carácter de forma popular, bien viva en la lengua, lo pone de manifiesto sobre todo su permanencia en las lenguas románicas, en las que todas las formas conservadas, citadas ya en su mayoría, incluso el español *párpado*, proceden de ella.

Se han propuesto diferentes explicaciones de la forma *palpetrae*. La primera de ellas tiene que ver con la tendencia a la disimilación, puesto que una palabra como *palpebrae* con tres consonantes labiales sigui-

efectos Zauner, pero que en este punto particular es verosímil, pues no se olvide que el verbo *parpadear* está muy cerca de *palpitar*, tanto por la forma como en el sentido; el cat.ant. *palpet* (con su *l* no *ñ*) apoya, aunque sea forma rara, este punto de vista.»

³⁰ Cf. *M. Terenti Varronis De lingua latina quae supersunt*, ed. de GOETZ y SCHOELL (Leipzig 1910 [= Amsterdam 1964]), p.195.

³¹ La *tabella deuotionis* n^o 3, publicada junto a cuatro tablillas más por M.W. SHERWOOD FOX en *Amer.J.of Phil.* 33 (1912), donde comenta: «*palpetras* = *palpebras*. Found only on this tablet; it is either a vulgar form or lapsus styli.» (apud G.SERBAT, *op.cit.*, p.108). Por lo demás, *palpetra* es la forma que sigue usándose en las *defixiones* latinas posteriores, cf. M.JEANNERET («La langue des tablettes d'exécration latines», *Revue de Philologie* 41 (1917), p.151: «Les suffixes d'origine indoeuropéene *-dro et *-tro étant susceptibles d'être interchangés, on constate un vulgaire *palpetra*, à côté de *palpebra*.»

³² Además de *palpetrae*, para *palpebrae* los manuscritos y las glosas aportan otras disimilaciones menos importantes: por ej., *palfebrae* (VL psalm.131,4 [Veron.] *si dederò somnum oculis meis aut palfebri meis dormitationem*), *palfebra* (CGL III 85,35 *canstho anguli palfebre*), con disimilación de la labial sorda de la sílaba de en medio en fricativa labiodental.

das reúne todos los requisitos para provocar dicho fenómeno³². *Leumann*³³ señala que, para llegar a *palpetrae* con dental sorda, la *b* de *-brae* produjo primero, por disimilación de las *p* iniciales de las dos sílabas precedentes, la dental sonora *d*, con lo que se llega a la forma intermedia **palpedrae* («-dr- ist zu -tr- geworden: taetro- aus **taidros* zu *taedet*, *uter utris* 'Schlauch' zu gr. ὕδρῖα 'Wasserkrug' und zu ὕδωρ umbr. *utur* (t bedeutet hierin ein *d*);...»). Pero hay quienes, al descubrir que la mayor parte de los derivados latinos en **-bro-, -bra* presenta un radical con *l* (14 de 20), prefieren pensar que *-brum* es el resultado de una disimilación de **-blum*, por lo que ponen en tela de juicio la existencia primaria de dicho sufijo en latín³⁴, sino como producto secundario de una evolución de *-tra* a *-br-* después de vocal: en este caso *palpetra* sería la forma originaria y más antigua, frente a *palpebra* la secundaria y más reciente.³⁵

No obstante, puesto que no resulta difícil demostrar que el sufijo **-dhro* existe en latín al mismo tiempo que **-dhlo*³⁶, parece claro que la doble forma *palpetrae/palpebrae* debe ponerse en relación, según se ha insinuado, con una cuestión de alternancias y trasiegos de sufijos instrumentales, fenómeno no difícil de documentar en latín (cf. FEST. 510,2-3 *Verticulas Ateius articulos...cum ait Lucilius [161]...ita appellauit...Vertebras*). En este sentido, *Ernout-Meillet* (s.u.) afirma que, en los derivados en **-tro-, -tra*, las formas en *-tra* resultan excepcionales (propriadamente tres, *mulcētra*,

³² P.153 § 143: «Vgl. auch *palpetrae* (Varro, Inschr. u. roman. Sprachen), das, wenn es aus *palpebrae* dissimiliert sein sollte (SCHOPF *Kons.Fernwirkungen* 120), eine Zwischenstufe **palpedrae* voraussetzt; ferner *triquetrus* (W) zu *quadra*. Lehnwort lat. *citrus* und gr. κέδρος scheinen beide unabhängig einer Mittelmeersprache entlehnt zu sein.»

³⁴ «Suffixe vivant *-brum* n'existe pas en latin», apud L.HAVET (*MSLP* 6, 1889, pp.28-9). Lo mismo se deduce de W.M.LINDSAY (*Die lateinische Sprache*. Leipzig 1897 [= Hildesheim, Olms, 1984] pp.378-9).

³⁵ Según esta opinión, *palpetra* < **palpe-tla*; pero *palpetra* debería de dar **palpectra* o **palpectra*. Igualmente para éstos *terebra* sería fruto de una derivación inversa de *terebraure*, que procede a su vez de un sustantivo en género neutro relacionado con el gr. τέρετρον. Son también interpretados como helenismos *arātrum* (ἀροτρον), *cribrum* (**cristrom*), etc.

³⁶ Cf. *Meillet-Vendryes*, p.385 § 577: «Noms d'instruments en **-tro-, *-tlo-, *-dhro-, *-dhlo-*. D'origine indo-européenne, ils sont bien conservés en grec et en latin. Toutefois en latin, le suffixe **-tlo* passe à *-clo* (§ 122), d'où quelquefois *-cro-* par dissimilation (§ 112), et les suffixes **-dhro-, *-dhlo-* à *-bro-, -blo*. Exemples: ἀροτρον φέρτρον θέατρον λύτρον πέετρον, γένεθλον ἱμάσθη, etc.: *arātrum feretrum spectrum rastrum uectrum, piaculum poctum saeculum lucrum lauācrum, cribrum flabrum polubrum lasebra dolābra, latibulum uenabulum fabula mandibula*, etc.

mulctra, palpētra)³⁷, mientras que las en *-trum* son habituales (15 de 20, según la lista de G.Serbat). Por el contrario, en los derivados en **-bro-, -bra*, sucede a la inversa: las formas en *-bra* son las usuales, mientras que las en *-brum* son escasas y en su mayor parte, según hemos visto, dobles de época tardía. De donde podría deducirse que el carácter popular y expresivo que ya de por sí tienen todas estas palabras, se ve acentuado en buena medida mediante la poco frecuente formación en *-tra*; hecho que sin duda parece advertirse en el femenino *palpetra*, pues, tal como se acaba de exponer, la forma esperada debería de ser la de género neutro **palpētrum*, base del español *párpado* (como *arado* de *arātrum*).

Pero, además del sufijo, otros factores no menos importantes han debido contribuir a la formación de **palpētrum*: los mismos que sirvieron para explicar la ya aludida forma paralela *palpēbrum*. En primer lugar, la tendencia general de todos los nombres con sufijo mediativo de cambiar en época tardía su género animado (masculino o femenino) al género neutro³⁸. Y, por último, la influencia del también aludido vocablo griego βλέφαρον especialmente como término técnico en la lengua de los traductores al latín de obras griegas de medicina y veterinaria. En este entorno efectivamente **palpētrum* parece reunir casi todos los requisitos que señala la profesora Frédérique Biville³⁹ para ser considerado un préstamo griego, pese a que la mayoría de los lingüistas que se ocupan del vocablo, le niegan toda relación con el mencionado βλέφαρον.⁴⁰

³⁷ Podrían agregarse dos más, *colostra* y *scutra*, que no pertenecen probablemente a los derivados en *-tro*; cf. G.SERBAT, *op.cit.*, p. 342.

³⁸ Contra la otra corriente general de eliminar el neutro mediante las conocidas masculinizaciones y feminizaciones, los nombres con sufijo mediativo, por ser mayoritariamente neutros, arrastran a este género en época tardía a los que no lo son; cf. G.SERBAT, *op.cit.*, pp.354-8, el § D. «Changement de genre à partir de l'époque chrétienne».

³⁹ En «*Capistrum, feretrum, angistrum*, etc.: emprunts, hybrides et formations héritées, a propos des dérivés médiatifs latins et grecs en *-trum*», (*Études de linguistique générale et de linguistique latine offertes en hommage à Guy SERBAT*, París 1987, pp.67-82), donde establece seis criterios para detectar un derivado latino «emprunté au grec».

⁴⁰ Así, por ej., LEW II 241, s.u.: «Nicht zu gr.βλέφαρον n.'Augenlid' (Keller Volkser.68 f.)». No obstante, E.BENVENISTE (*Origines de la formation des noms en indo-européen*. París 1935, p.15) había indicado que «*βλέφαρ n. est probablement à l'origine de βλέφαρον, dor. γλέφαρον 'paupière' (cf. ἄλευρον). Dérivé de βλέπω avec aspirée de nature expressive qui reparait dans ὀφθαλμός», que recuerda alguna que otra forma latina comentada, como *palfēbra*.

En conclusión, la presencia en nuestra lengua de la forma «párpado», de carácter singular dentro de la Romania, pone en evidencia no pocos fenómenos habituales en la descripción de la evolución del latín a las lenguas románicas, generalmente bastante bien conocidos, cuales son, entre otros, los cambios de género gramatical, la doble acentuación en determinadas palabras y los trasiegos entre los diferentes sufijos; esa misma presencia también es la que proporciona, según nuestro parecer, el testimonio románico que echa en falta Guy Serbat cuando señala que *palpēbrum* «n'a aucune postérité romane»⁴¹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS CITADAS DE FORMA ABREVIADA

- DCECH* J. COROMINAS y J. A. PASCUAL, 1980. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid.
- DECCat* J. COROMINAS; J. GULSOY y M. CAHNER, 1985-1988. *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona.
- Ernout-Meillet* A. ERNOUT y A. MEILLET, 1967⁴. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París.
- FEW* W. VON WARTBURG, desde 1948. *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Basilea.
- Leumann* M. LEUMANN, 1963². *Lateinische Laut- und Formenlehre*, Munich.
- LEW* A. WALDE y J. B. HOFMANN, 1938. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Meillet-Vendryes* A. MEILLET y J. VENDRYES, 1966⁴. *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, París.
- REW* W. MEYER-LÜBKE, 1935³. *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- ThLL* *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig-Stuttgart-Munich, desde 1900.

⁴¹ *Op.cit.*, p.108.

ANCHIETA Y LOS INDIOS DEL BRASIL¹

JOSÉ GONZÁLEZ LUIS

Universidad de La Laguna

SUMMARY

This paper analyses certain aspects of the activities of the Jesuit missionary José de Anchieta (1534-1597) regarding the Brazilian Indians. In his work, De gestis Mendi de Saa, his plays and his countless letters, we discover exotic descriptions, innumerable pieces of information and details of all kind. All these data -of noteworthy ethnographic and anthropological value- evidence, at the same time, Father Anchieta's state of mind and disposition as defender and protector of the aborigines. This attitude constitutes his most creditable feature, and his personal style has gained recognition in the context of the European Christian civilization.

En la copiosa obra poética y en la más vasta en prosa de nuestro Beato José de Anchieta (1534-1597) se hallan datos importantes y preciosas observaciones cada vez mejor valoradas por etnógrafos y antropólogos para conocer la sociedad *tupinamba* del siglo XVI².

¹ Esta Comunicación se inscribe dentro del Proyecto PB 87-1014 aprobado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica (26. 7. 1988).

² Cf. Herbert BALDUS, *A Contribuição de Anchieta ao conhecimento dos índios do Brasil*, en ANCHIETANA. Comissão Nacional para as Comemorações do Dia de Anchieta. São Paulo 1965, 251-258.

Particularmente la mayoría de estas informaciones se ha extraído de la epopeya *De gestis Mendi de Saa*, de las numerosísimas cartas y de las piezas teatrales en tupí.

Poco a poco se fueron disipando los temores y reservas respecto a la producción intelectual de Anchieta y de otros misioneros en cuanto a desconfiar de su valor etnográfico por el hecho de que en el análisis de las creencias y prácticas condenables de los indios su preocupación fundamental naturalmente era abolirlas y no describirlas o representarlas detalladamente. Sin duda Anchieta fue ante todo pastor, evangelizador y misionero y en cuanto escritor utilizó todas las técnicas y fórmulas propias de cada género que cultivó, pero en ningún caso creemos que llegó a distorsionar o manipular la realidad. Las cosas eran como las vio Anchieta o al menos era su verdad, tal como él las interpretó, pues pocos como él podrían ostentar un conocimiento de causa de la realidad brasileña tan amplio y rico. También habría que concederle la posibilidad de rectificación o de progresión en sus opiniones antes de acusarle precipitadamente al notar ciertas contradicciones en sus cartas pues en algunos casos el autor tendría en cuenta los destinatarios y el objetivo inmediato que se proponía conseguir. De todos es conocido el último capítulo de su vida en el cual nuestro Beato a diferencia de otros jesuitas que pidieron regresar a Europa, prefirió vivir sus postreros días en la aldea indígena de Reritiba, pues hasta tal punto había sido cautivado por los indios. Cuantos le conocieron dan testimonio del trabajo misional arduo y sostenido que el padre José llevó a cabo con los indios.

«Es este padre —escribía, refiriéndose a Anchieta, el visitador Fernando Cardín que arribó a las costas brasileñas en 1583— un santo de gran ejemplo y oración, lleno de toda perfección, humilde y desprendido, una columna grande de esta Provincia, ha generado gran cristiandad y su ejemplo atrae». Desde cualquier ángulo que nos situemos para abordar a Anchieta nos introducimos en los comienzos de la evangelización y cristianización de América, acontecimiento de tanta trascendencia que el papa Juan Pablo II no dudó en calificarlo de «epopeya religiosa». Y ésta, la dimensión religiosa, que consistía fundamentalmente en alargar y expandir el espacio cristiano, impulsó la empresa americana de españoles y lusos. Y, en general, puede afirmarse sin género de dudas que la dimensión religiosa resultó uno de los factores, no el único por supuesto, que explicaba el fenómeno de los Descubrimientos. Por lo que toca a los por-

rugueses, en el siglo XV el infante Don Enrique justificaba con la Biblia en la mano la expansión portuguesa al continente africano y asiático. Y aun en el hallazgo casi milagroso de nuevos pueblos, islas y continentes encontraban los navegantes justificación en el texto sagrado, aparte de las razones políticas y económicas, obviamente, que movían dichas expediciones. Por ejemplo Duarte Pacheco Pereira explica en su libro (*Esmeraldo de Situ Orbis*, I, 22) «cómo Dios reveló a Don Enrique que descubriese las Etiopías», y cita en latín, según la *Vulgata*, el salmo 18, 5: «A toda la tierra llegó su voz y a hasta los confines de la tierra sus palabras». En este aspecto, los motivos se mezclaban, ni eran totalmente religiosos ni completamente socio-políticos. La implantación de una *Respublica Christiana* bajo dominio papal se desvanecía a fines de la Edad Media pero la mentalidad de Cruzada no se había extinguido del todo ¿Y por qué no podría repetirse el episodio de David y Goliat y liderar el pequeño reino de Portugal la *Respublica Christiana*? Los mismos pasajes evangélicos apoyaban dicha pretensión. Dios apuesta siempre por lo humilde y pequeño. Y, a pesar de no estar muy familiarizado con la Biblia, el pueblo llano recibía, al menos, su influjo de la liturgia. Semejantes ideas mesiánicas e imperialistas aletearon en la corte de Don Manuel I y fue uno de los tantos motivos que justificaron el expansionismo portugués distorsionando a veces el espíritu de la palabra revelada. Más tarde Don Juan III opuso al idealismo mesiánico de su padre un nuevo espíritu enteramente pragmático³.

Por otra parte, si miramos al interior de la Iglesia a principios del siglo XVI y observamos su postura frente a los nuevos descubrimientos se constatan los siguientes hechos. En primer lugar, hasta mediados de siglo hubo un optimismo generalizado en lo que se refiere a la rápida conversión al cristianismo de los pueblos paganos recién conquistados. En segundo lugar, ese optimismo explicaba, en parte, el descuido en organizar una evangelización de forma metódica y sistemática pues era confiada predominantemente a misioneros poco expertos o «amateurs». Realmente vencer no era convencer, ni conquistar era convertir. También a ello contribuyó de alguna manera el mito del hombre primitivo o salvaje, a quien generalmente se le hacía pasar por crédulo e inocente. Sólo después de la crisis interna de la iglesia y estimulada la misma iglesia por

³ Véase Luis Filipe THOMAZ-João Paulo Oliveira e COSTA, *A Bíblia e a expansão portuguesa*. III Simposio Bíblico Español (I Luso-espanhol), Valencia-Lisboa, 1991, 745-762.

la eclosión de los movimientos reformistas, con los cuales incluso en el Nuevo Mundo se produjeron confrontaciones, se inició de forma organizada y persistente el envío de personal especializado para las regiones ultramarinas.

1. Pues bien, Anchieta llegó al Brasil en el año 1553, alistado en aquella caballería a lo divino que fundara san Ignacio de Loyola, la Compañía de Jesús. Seguir paso a paso a Anchieta es realizar una incursión al corazón de los inicios de la colonización y percibir las dificultades que encontraron allá los evangelizadores. Estas dificultades solían ser muy semejantes a lo largo y ancho del continente. Sin embargo, habría que recordar al mismo tiempo que la evangelización fue todo menos uniforme, pues eran efectivamente distintos los sujetos receptores. Verdaderamente había indios e indios. No obstante, las noticias que poseemos tanto de españoles como de portugueses, y como es obvio, de Anchieta, permiten descubrir evidentes analogías⁴. El camino de la moralización de la conciencia cristiana de la sociedad india partía y pasaba por el conocimiento de sus creencias, ritos religiosos y lacras sociales. Respecto a los ritos, el misionero tuvo que luchar contra los poderes terribles de los hechiceros y las prácticas idolátricas encontrando métodos para conjurarlas. De las lacras sociales aparecían muy comunes la poligamia y la embriaguez, pero la más monstruosa desviación era el canibalismo: contra esta forma de barbarie no cesaron los misioneros. Por otra parte la dispersión y el seminomadismo de los indios apenas conseguía resultados visibles por lo cual se adoptaron medidas para reducirlos y agruparlos en los llamados «aldeamentos»⁵. Pero la actitud de muchos europeos y la ambición de riquezas

⁴ Los problemas que comportaban la evangelización de los indios son abordados de paso por Anchieta en los informes enviados a sus superiores, en cartas, etc. Estas dificultades eran a la postre mutatis mutandis las mismas que encontraban otras órdenes religiosas en el continente. Un desarrollo más teórico de estos problemas y la forma de abordarlos se puede hallar en José de Acosta y en carecismos para indios, cf. *Corpus Hispanorum de Pace* elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña: *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios*, C.S.I.C. Madrid 1986. Y de José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, C.S.I.C. Madrid 1987.

⁵ Igualmente todos estos temores de que el gran esfuerzo misionero se pierda son reflejados por Anchieta en su correspondencia, así por ejemplo dice: «Mas tememos que chegando eles à idade adulta voltem aos antigos costumes, ou por vontade dos pais, ou com o tumulto da guerra que dizem se prepara muitas vezes, e quando se quebra a paz entre eles e os cristãos». Cf. H. A. VIOTTI, *Cartas. Correspondência Ativa e Passiva*, São

en algunos de ellos, generó el desprecio más absoluto, en no pocos casos, a los indígenas. El padre Anchieta fue defensor de los indios como el que más, si no con el ímpetu e intolerancia de un fray Bartolomé de Las Casas, ni con el pragmatismo del también jesuita José de Acosta en el Perú⁶, ciertamente los defendió en la práctica con hechos y palabras. Sin lugar a dudas el mismo origen canario caracterizó aquella innata sensibilidad espiritual y exquisitamente humana en favor de los indígenas brasileños. Por ello fue reconocido como Apóstol del Brasil. No quedaba muy atrás el recuerdo de la conquista de Canarias que abocó a la marginación de los guanches supervivientes y, finalmente, a la extinción de su lengua aborigen. Y buena prueba de ello sería toda su obra escrita en la lengua indígena, el tupí, y en la gramática de esta misma lengua que compuso. Pero anticipemos que en una carta que escribió a poco de llegar al Brasil comunicaba a sus antiguos compañeros de Coimbra que con los indios le iba mejor que con los portugueses porque éstos vienen a buscar el Brasil y no a ayudar a aquéllos.

2. Indudablemente Anchieta resulta un eslabón necesario en la evangelización de América. Sin mengua de la aportación de otros insignes jesuitas en la tarea de la evangelización, hoy no se podría concebir una historia del Brasil sin Anchieta, si junto a él consideramos globalmente la labor misionera de la Compañía de Jesús, hasta tal punto nuestro Beato fue una de las figuras más destacadas en el nacimiento de la gran nación brasileña. Al principio de la historia del Brasil en todas las manifestaciones civilizadoras muéstrase su presencia activa e impulsora y parece multi-

Paulo 1984, p. 111. Por otra parte los datos aportados por Anchieta resultan actualmente puntos obligados de referencia para quien se interese por la reconstrucción etnográfica del Brasil, así lo manifiesta Rafael Díaz Maderuelo, en *Los indios de Brasil, un mito permanentemente actualizado*, Madrid 1986, p.26: «Aunque con desigual valor para la reconstrucción etnográfica las obras de los jesuitas Anchieta y Nóbrega representan también un intento de objetividad en las descripciones de las costumbres de los grupos indios tupí, habitantes del litoral y de las proximidades de la actual ciudad de São Paulo en la segunda mitad del siglo XVI».

⁶ El padre José de Acosta, misionero en el Perú y Méjico de 1572 a 1587, fue una figura ejemplar. Se interesó por los orígenes y la naturaleza de las poblaciones indígenas y entre otras muchas obras publicó en Sevilla en 1590 una *Historia natural y moral de los Indios* por la cual se le considera precursor de la antropología moderna. Cf. Fermín del PINO-DÍAZ, *La Renaissance et le Nouveau Monde: José d'Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600)*, *L'Homme* 122-124, 1992, 309-326.

plicarse prodigiosamente. Anchieta estuvo presente en la fundación de los dos mayores núcleos urbanos: en la fundación de Río de Janeiro y en la de São Paulo; jugó un papel decisivo en la defensa de la unidad territorial contra los franceses calvinistas que se habían establecido con el concurso de los indígenas en la conocida «Francia Antártica», igualmente estuvo presente en la celebración de los tratados de paz, en la fundación de la primera escuela de Piratininga y en la institución más antigua de beneficencia y caridad, la Santa Casa de Misericordia en Río de Janeiro. Siempre en todos estos momentos decisivos se encontraba Anchieta como actor importante, cuando no, como protagonista inconfundible. Y en él, como iniciador, podemos saludar casi todos los géneros literarios en la literatura brasileña. Pues cultivó, efectivamente, todos los géneros poéticos tradicionales si nos situamos en una postura acrítica y anticroceana: la épica en el poema dedicado a Men de Sa, ejemplar gobernador del Brasil⁷, quien expulsó a los calvinistas de Guanabara; la lírica en numerosas poesías escritas en portugués, castellano y tupí, la lengua de los indígenas. Pero, sobre todo, no olvidaremos mencionar la obra cumbre de la poesía anchietana, escrita en latín, el célebre Poema Mariano; y el teatro representado en un manojo de piezas dramáticas, algunas escritas en el idioma de la tierra. Sin duda, el precario estado de salud de nuestro Beato, teniendo que pasar frecuentemente muchas vigiliás y varios días en cama, le permitiría componer todas estas obras.

3. Creo, y tal vez no erróneamente o por deformación profesional, que un requisito indispensable para entender la manera de pensar de un pueblo es saber antes que nada su lengua, y otras muchas cosas más por añadidura. Al menos con los etnógrafos convendré que la religión y la lengua son los dos aspectos fundamentales para conocer a los pueblos. Por ello, pienso, que Anchieta comunicó tan bien y tan profundamente con el sentir del pueblo indígena.

A los dos años de haber llegado al Brasil Anchieta escribía a sus compañeros de Coimbra que estaba muy avanzado en el estudio del tupí y en 1556 circulaba ya en manuscrito la gramática que elaboró y que solamen-

⁷ Cf. Pe. Armando CARDOSO, *De gestis Mendi de Saa. Poema épico del Pe. José de Anchieta*, São Paulo 1986. También conviene consultar de H. Ewald WETZEL, *Mem de Sa, terceiro governador geral (1557-1572)*, Río de Janeiro 1972. Consúltese igualmente el nuestro, *José de Anchieta. Vida y obra* (editor F. González Luis) La Laguna 1988. Del mismo recojo algunas traducciones para la presente Comunicación.

te dos años antes de su muerte se publicó en Coimbra en 1595 con el título *Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil*. Las noticias que nos suministran los escritores, cronistas y misioneros de la época de la colonización suelen referirse al tupí o más exactamente al «tupí-guaraní» en tanto que familia lingüística bien caracterizada. Designan una lengua más bien que una raza, pueblo o nación, pues los hablantes de esta lengua común no formaron nunca una nación en el sentido de disponer de un poder central o gobierno común, ni poseían los mismos hábitos o costumbres. Los nombres de las tribus de los aborígenes eran también distintos. Se les conocía por Tapuyas, Potiguara, Caeté, Tupinambá, Tupinanki, Papaná, Aimoré, Tamoyos y por otros nombres. Lo único que les unía era la lengua, o hablando con rigor diríamos mejor: distintas modalidades de una misma lengua. A esta lengua se le clasifica desde el punto de vista tipológico entre las lenguas aglutinantes, porque cada nombre es una descripción del objeto que representa y su significado resulta de la descomposición de los elementos aglutinantes⁸. Esta familia lingüística se extendió por gran parte de América del Sur, procedente seguramente del altiplano andino bajó a las llanuras de Pindorama, el nombre antiguo del Brasil. Estaban divididas por particularidades dialectales: el tupí al Este y el guaraní al Suroeste. Ciertamente fue muy vasta la expansión de la lengua tupí en el Nuevo Mundo y aún lo fue más después de la conquista europea y de la actividad de los misioneros. Y bajo una u otra forma esta familia de lenguas conoció una extensión parangonable a la extensión del español o el portugués actuales. Naturalmente Anchieta se sirvió de los modelos de las *Artes gramaticales* conocidas, la latina o castellana de Antonio de Nebrija de 1492 y las portuguesas de Juan de Barros y de Fernando de Oliveira posteriores. El reto de Anchieta consistía en describir y normalizar una lengua nueva, y el resultado no fue peor que el obtenido por otros gramáticos de la época. Valiéndose de este molde ya conocido y referente de los misioneros construyó una guía válida para el aprendizaje del tupí. Y de esto se trababa de que sirviera para aprender la lengua y mediante ella comunicarse con los indígenas. Evidentemente Anchieta era consciente de las dificultades que comportaba codificar o dar normas para una lengua que se extendía por un territorio tan vasto, así que escribe en la página 8 de la gramática: «Esto de las

⁸ Cf. José Vieira Couto de MAGALHAES, *Anchieta e as raças e linguas indigenas do Brasil*, Centenario do Veneravel Joseph de Anchieta, París 1900, 247-319.

letras, ortografía, pronunciación y acento servirá para pronunciar lo que se halle escrito quienes comienzan a aprender; mas como la lengua del Brasil no está en escrito alguno sino en el corriente uso del hablar, el mismo uso y la viva voz enseñarán mejor las múltiples variedades que tiene, de modo que cada uno la escribirá y la acentuará como mejor le parezca».

Con todo, aquella gramática así manuscrita vino a ser la «cartilla» de los misioneros e hizo que el tupí se impusiera como «lengua general» o lengua franca. Algo parecido ocurrió con la lengua «nahuatl» en Méjico y con el «quechua» en Perú, una y otra se impusieron sobre otras variedades dialectales al quedar muy tempranamente codificadas en las gramáticas que compusieron para el mejicano el franciscano Andrés de Olmos y para el «quechua» peruano, el dominico Domingo de Santo Tomás. Nunca se ponderará suficientemente las consecuencias positivas que derivaron del hecho de instrumentar un vehículo general de comunicación para obtener buena cosecha misionera, dada la variedad lingüística que caracterizaba al continente americano, pues probablemente se hablaban más de cincuenta lenguas amerindias⁹.

4. En efecto, Anchieta aprendió con suma facilidad la lengua indígena, dice Quiricio Caxa: «Que llegó a entenderla y a hablarla con toda perfección y a componer en ella y trasladar las cosas necesarias para la doctrina y el catecismo». Pues además de la gramática compuso un *Vocabulario*, tradujo en esa lengua un Catecismo, compuso el *Diálogo de fe* o la Doctrina Cristiana y otro tipo de «Instrucciones» para uso de los misioneros. Es curioso observar que en el *Diálogo da fé*¹⁰ entre los pecados contra el quinto mandamiento Anchieta incluye «O que come terra ou outra coisa para morrer» porque una forma de suicidio consistía justamente en comer tierra, cuando a causa de cualquier disgusto los indios se enojaban de manera que decidían quitarse la vida¹¹. Compuso asimismo gran cantidad de poesías en tupí, como hemos mencionado arriba, gene-

⁹ Cf. Bernard POTTIER, *Les premiers grammairiens des langues amérindiennes, au XVIe. siècle*. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des Séances de l'année 1984, Paris 1984, 222-239.

¹⁰ Pe. Armando CARDOSO, *Diálogo da fé de José de Anchieta*. Edições Loyola. São Paulo 1988, p. 209.

¹¹ Cf. M^a Odila Dias CURLY, *Um texto de Cardim em português? Revista de História* (São Paulo) 28, 1964, 455-482.

ralmente estas poesías en tupí no formaban parte de composiciones independientes, sino que estuvieron incorporadas a piezas teatrales y a diálogos que celebraban diversas conmemoraciones o recibimientos de distinguidos visitantes. Cuando el portugués, finalmente, se impuso en el Brasil, en la lengua brasileña percibimos, no obstante, un colorido especial o rasgos autóctonos, debido, entre otras muchas aportaciones, a la introducción de numeroso léxico indígena. Se servía Anchieta naturalmente de las danzas y canciones populares nativas dando pruebas de sabia pedagogía. En las cartas, sobre todo, aparece el Anchieta dotado de santa y sana curiosidad pues se interesa por las costumbres, creencias, la flora, fauna y clima. Algunas de ellas son dignas de figurar en antologías bien sea de etnografía, botánica o geografía.

5. La personalidad de Anchieta es indivisible y su obra escrita forma una unidad inseparable del misionero que proclamaba el «evangelio en las selvas». Entre las obras que compuso en latín vamos a ocuparnos someramente del poema épico *De gestis Mendi de Saa*, un poema de cuño virgiliano que refleja en alguna medida la visión de Anchieta de los indios. No exageraríamos si lo llamamos la *Eneida* americana. Se trata, en efecto, de una visión poética de la realidad brasileña en la época de Men de Sá. En el poema interviene éste como héroe y protagonista, el cual actúa como ejecutor del plan divino e instrumento de la potencia divina para imponer el derecho y la ley. Es en realidad un panegírico lleno de sentimientos laudatorios para todos los protagonistas lusitanos que sirvieron a la causa del evangelio. La visión de los indios en el *De gestis* resulta reveladora de la implicación del poeta ante la realidad circundante¹². No me atrevería a nombrar la palabra «inculturación» por no incurrir en anacronismo. Ninguno como Anchieta se dejó ganar por los indios, pues ciertamente se encarnó con el pueblo suramericano que le tocó en suerte evangelizar. Su lenguaje era fácilmente inteligible de sus oyentes porque comunicaba sus experiencias de Dios. Sin embargo, no podía desprenderse de su mentalidad europea, por ello aparecen justificados en el poema los métodos rígidos del civilizador e incluso el uso de las armas para reducir a los indígenas rebeldes, los tamoyos, que hacían causa común con los herejes

¹² Algunos rasgos del estado de los indios brasileños en la época de la colonización según se desprende del *De gestis* han sido puestos de relieve en un artículo de Claude Henri FRÉCHES, *La vision des indiens dans le «De gestis Mendi de Saa»*, Humanistica Lovaniensia, vol. XXII-1974, 228-243.

hugonotes. Y también para erradicar el verdadero pecado «contra natura», la antropofagia se justificaba, como era natural, la fuerza, e incluso para otras costumbres inveteradas de orden sociológico-moral como la borrachera, la poligamia, hechicería, incesto, aborto, etcétera. Estas costumbres y creencias a veces celebradas ritualmente, formaban parte de ritos ancestrales, sin duda suponían un serio obstáculo a la cristianización de los indios, mas en ningún caso se consideraron obstáculos insuperables. Ahora presentamos algunos textos breves extraídos del *De gestis Mendi de Saa*. Así, en los versos 825-826 nos dice: «Aquella raza bárbara y sin ley, cometía crímenes contrarios a los mandamientos divinos»¹³. Ciertamente Anchieta estaba obsesionado con la antropofagia. Resulta, en efecto, una constante a lo largo del poema las continuas referencias a los indios amantes de peleas, de guerras y hambrientos de carne humana. Por otra parte habría que decir que se desprende una sensibilidad natural y respetuosa de Anchieta respecto a los indígenas. Es también cierto que nunca careció de abnegación y entrega en su labor misionera, a pesar de las extrañas y chocantes costumbres nativas. Pero el poeta no podría separar la evangelización de la política colonial. La misión de Portugal, en tanto que nación cristiana, era siempre civilizar y cristianizar los pueblos que Dios le había confiado. De ahí que no falten en el poema los elogios al héroe y a cuantos protagonistas ejercen el poder temporal subordinado, eso sí, al fin espiritual. Así en el verso 903 y siguientes, después de capturar al líder indio Cururupeba, exclama:

«El piadoso Men de Sá deseó, después de la captura,
ver honrado al Señor del cielo, mar y tierra
y venerado en las orillas del Sur el nombre de Cristo.
Determinóse imponer leyes a los indios
que viven como fieras y reprimir sus bárbaros hábitos.
Erradicar la antropofagia cruel: no tolerará
que movidos por desenfrenada gula beban la sangre
del hermano y ya no más se violarán las leyes
naturales, ni los mandatos del Creador»¹⁴.

¹³ *Crimina, mandatis Domini contraria sanctis,
Barbara progenies ullo sine more patrabat.*

¹⁴ Vv. 905-911:
*Iamque pius Dominum caeli, terraeque marisque
Mendus adorare cupiens, sanctumque per oras*

En otros pasajes del *De gestis* nos sorprende Anchieta con descripciones del mundo exótico indígena, dotadas de sutiles detalles. Uno se admira cómo supo comunicar, o mejor diríamos, visualizar a los selvícolas, por ejemplo en cuanto se refiere al colorido que exhibían sus cuerpos desnudos o los instrumentos musicales que utilizaban en los preparativos de la guerra. A veces nos ofrece ciertos pormenores del hechicero, frecuentemente confundido con un curandero. No menos realismo pone de manifiesto en la descripción de la caza de la pantera cuando cae en la trampa preparada minuciosamente por los indios. El recurso al «suspense» es todo un ejemplo de expresividad. Veamos ahora cómo nos describe la panoplia de los indios: las armas y los adornos que portan a la guerra. El «tacape», según el poema era un palo adornado de plumas y alisado que servía para quebrar la cabeza de los enemigos. El escudo estaba hecho de cuero de fieras, endurecido al sol. Asimismo era costumbre que los indios al ir a la guerra se pintaran totalmente con tintes extraídos de semillas del urucu y del «genipapo», y tan artísticamente componían franjas rojas y negras por todo el cuerpo que imitaban los hilos de un tejido. Además untábanse el cuerpo de visco y se pegaban plumas de aves de varios colores, la cabeza era adornada por alas de ave o por cintas colgadas de los cabellos. He aquí en el *De gestis*, los vv. 318-340:¹⁵

*Australes Christi venerari nomen Iesu
 Brasilles, saevo degentes more ferarum,
 Frenare imposita statuebat lege, cruentos
 Compescens morsus hominum ingluviemque voracem
 Non patiens ultra satiari sanguine; sanctum
 Ne ius naturae superi lexque alma Parentis
 Frangantur...*

- 15 *Huc omnis iuuenum legio, quibus acrior intus
 Sanguinis ardor erat bellique cupido nefandi
 Contulit arma ferox, arcus celeresque sagittas
 Lignaue picta auium pennis, quae barbara ferro
 Spumiferique dolat peracuto dente politique
 Dextra suis gestatque feros crudelis in usus,
 Et direpta ferarum immania tergora costis,
 Durata ad solem, scuta horrida et inuia telis.
 Omnes uestiti patrio robusta colore
 Membra, genas illi et frontem mediasque rubenti
 Turparunt suras; hi nigro corpora sulco
 Pingentes totos diuersis nexibus artus*

«Aquí toda la tropa de jóvenes, llena su entraña de sangre ardorosa y afán por la lucha nefanda, reúne, fiera, sus armas: el arco y las flechas veloces, las varas pintadas con plumas, que talla y alisa con hierro y agudos dientes de puerco espumante su bárbara mano las lleva para usos crueles, los lomos enormes de fieras rasgados y duros al sol: escudos horrendos que paran los dardos. Todos visten sus miembros robustos con tintes tribales: se mancharon unos las caras, la frente y las piernas por medio con surco bermejo; los otros con negro pintaron por partes sus cuerpos en trazos variados, imitando en sus pieles pintadas auténticas ropas, cual las prendas que suele bordar con el arte preciosa de Minerva la mano capaz del artista, o bien como las redes sutiles que teje con múltiple hilo. Despojaron otros de plumas los pechos y espaldas de cien aves distintas que en varios colores bañadas pusieron, sujetos con liga, en torno a sus cuerpos; adornaron su cráneo con alas de pájaro muchos colgando del pelo peinado múltiples cintas, y aun otros atuendos llevaban, feroces, horribles de aspecto y minaces de rostro, en sus miembros desnudos.»

Quizás la valoración positiva del indígena que a veces se desprende de algunos pasajes del *De gestis*, es decir, la imagen del indio guerrero, feroz, valiente, salvaje y lleno de coraje, tan distante de la imagen que refleja en la mayoría de las cartas, podría explicarse por exigencias litera-

*Et picto ueras imitantes corpore uestes;
 Vt quas artificis pulchra solet arte Mineruae
 Pingere acu tunicas solertis dextera, uel quae
 Retia multiplici texit subtilia filo.
 Pectora centum alii uariarum ac terga uolucrum
 Nudarunt pinnis, quas infecere colore
 Diuerso, aptantes uisco lita corpora circum;
 Ornarunt alis auium capita ardua multi
 Plurima pendentes pexo redimicula crine;
 Atque alios aliosque habitus per nuda dedere
 Membra feri, horribiles uisu uultuque minaces.*

rias. El carácter épico del texto requeriría valorar al enemigo para exaltar la victoria del héroe, Men de Sá. Un buen ejemplo de ello es «el combate en las aguas» del libro segundo, y como muestra citemos los vv. 1558-1564:

«Así los indios, en plena mar, a brazas con las olas infligen golpes terribles: a unos despedazan, a otros ya semimuertos, tñranles, enlazándoles los largos cabellos con la izquierda, mientras con la derecha cortan las olas y victoriosos arrastran hasta las playas la presa, y deponen a los pies del jefe los cuerpos de sus enemigos y quebrando a los semivivos sus cráneos con rijos tacapes»¹⁶.

Aparece mucho más frecuente que el poeta ponga de relieve los vicios crueles y la malicia de los indios: el ansia de carne humana, la perfidia y el espíritu guerrero como acontece en los vv. 211-219:

«Y ya todos se reúnen venidos de varios lugares, y se agrupa un fiero tropel para destruir a todo el pueblo cristiano; les hierve la rabia en las venas, la insana pasión por la guerra y el ansia de carne humana; de furia febril se hinchan su pechos. Si la diestra de Dios sus intentos atroces no frena, enviando el auxilio del cielo, y a esa gente soberbia, abrasada en furor de combate, ansiosa de sangre, no derrota, muy pronto ya todo en fiera campaña pudrirá; bañará la tierra de sangre de justos»¹⁷.

¹⁶ *Ergo illi medio nantes in gurgise diras
hostibus imponunt plagas, aliosque necatos,
Semineces alios rapiunt, longisque sinistras
Implicuere comis, dirimunt spumantia dextris
Aequora, uictoresque trahunt ad litora praedam;
Et ducis ante pedes inimica cadauera sistunt,
Semique uiua fero confringunt tempora ligno.*

¹⁷ *Iamque omnes uariis concurrere partibus hostes
Et saevam glomerare manum, populentur ut omnem
Chritiadum populum; furis imis ira medullis
Et belli uesanus amor carnisque cupido
Humanae gliscunt insano corda furore,
Et, ni dextra Dei coeptis crudelibus obstet,*

6. Hasta aquí hemos tratado brevemente de la actitud de Anchieta respecto a los indios, a grandes rasgos. También hemos ofrecido algunas de las descripciones extraídas del *De gestis*, como pinceladas en un gran cuadro aún por pintar. La exquisita sensibilidad de Anchieta por el indio resulta manifiesta. Pero, queda por explicitar la visión de los vencidos, la otra cara de la moneda ¿Cómo percibieron los indios la conquista? Realmente, este sería otro tema y de gran envergadura sencillamente¹⁸. La visión del otro lado, del lado de los vencidos, resulta aún un problema que choca con dificultades insuperables a pesar de que no se carece del todo de documentación sobre algunos pueblos, tal es el caso de los aztecas y mayas. Es, sin duda, una tarea por hacer y de alguna manera prácticamente inasequible porque cualquier estudio sobre la actitud de los indios siempre adolecerá de una perspectiva sincrónica o por el riesgo de anacronismo en el que incurriríamos desde nuestro punto de observación. Soy absolutamente consciente de este riesgo y lo asumo deliberadamente. Aún así me aventuro a interpretar cómo percibieron los indios brasileños al padre Anchieta. Tenemos su obra escrita pero además la imagen que de nuestro Beato se proyecta en la memoria de las generaciones y también hasta su leyenda. La respuesta de los indios y del pueblo brasileño de generación en generación tras su muerte podría ser la mejor prueba de la valoración positiva y la gratitud al santo misionero. Efectivamente, la reacción y el impacto que produjo en el mundo indígena la muerte del misionero Anchieta debieron ser muy llamativos y así lo refieren las crónicas y las biografías anchietanas. Tradicionalmente Anchieta ha sido para los indios el santo, en tupí *Abacatú* «hombre bueno» o también *Pajé guaçu* que en su lengua significa algo así como «gran sacerdote» e incluso, médico y hechicero, todo a la vez. Esto es lo que mejor supieron captar los artistas en las esculturas y pinturas sobre Anchieta. Así ocurre que en las representaciones artísticas el tema más habitual y repetido resulta ser: Anchieta y los indios; Anchieta, primer maestro de escuela en Piratininga; y Anchieta catequista de indios. Con los indios lo representó

*Auxilium caeleste ferens, gentemque superbam
Bellorum ardentem furis avidamque cruoris
Disturbet saevo iam protinus omnia Marte
Incestent madidentque piorum sanguine terram.*

¹⁸ Cf. Bartolomé BENASSAR, *La América española y la América portuguesa. Siglos XVI-XVIII* (trad. de C. Artal) Madrid 1980, p. 72 y ss.

el escultor Heitor Uzai en un lateral del monumento ubicado en la Plaza de la Catedral de São Paulo, muy cerca de Patio de Colegio o Casa de Anchieta; Anchieta y los indios lo representa también el escultor Prospero en el zaguán del Colegio Anchieta de la ciudad carioca, y Bruno Giorgi, Luiz Morrone y López de Leão¹⁹. En el mural que conmemora los 500 años de la evangelización del Brasil en Vila Kostka, en Itaici, a poco más de 100 km. de São Paulo, Claudio Pastro pintó como figura destacada del siglo XVI al padre José de Anchieta abrazando fraternalmente a dos indios «Tibirica y Caiubí» bautizados por los primeros jesuitas²⁰. Igualmente se ha expresado en la poesía el impacto que produjo en el mundo indígena la desaparición de Anchieta. Bastaría hojear la recopilación hecha por Waldemar Tavares, *La presencia de Anchieta en la poesía*, (Belo Horizonte 1975). He aquí una de las poesías que fue recogida en el libro citado cuyo autor es el poeta Martins de Oliveira, titulada «Funerales de Anchieta» la cual transcribo adaptándola del portugués:

Y la mano que bendecía, la mano serena y pura,
 que, en la arena, trazaba estrofas de ternura,
 llenas de unción y amor a la gloria de María,
 ¿Cómo puede quedar, así, helada y fría?
 Y su voz asombrosa y fuerte, que, en los frentes
 dominaba sin miedo a las ambiciosas mentes
 que era mimo y perdón, dulzura sobrehumana
 para los indios sin ley, en la patria americana,
 ¿Cómo puede perder, así, el suave acento,
 y extinguirse, en fin, en tan rápido momento?
 Rompe ya la aurora. Se pone en marcha el cortejo
 antes que el sol derrame sus rayos en un reflejo
 sobre el lejano monte los indios van surgiendo
 y la procesión va infinitamente creciendo,
 con paso lento. Un grupo enorme, al frente avanza
 y el claro de la selva en poco tiempo alcanza.
 Ahora, la procesión se va tornando inmensa.
 Únense más y más indios, en contricción intensa,
 llenos de horror sagrado. Inmersos en la tristeza

¹⁹ Cf. Pe. Hélio Abranches VIOTTI-Pe. Murillo MOUTINHO, *Anchieta nas artes*, São Paulo 1991.

²⁰ En C. PASTRO, *Arte en Itaici*, São Paulo 1990.

agrupándose siempre. Hay que ver la grandeza del cortejo sin fin, en que se agitan plumas, arcos, flechas a miles, lanzas, entre las brumas inciertas de la mañana. Y siempre adelante, ahora con exaltación intensa y entusiasmante. En sus hombros desnudos sostienen el esquife del santo taumaturgo y héroe de Tenerife, siguen indios, de una y otra tribu grandes. Camina, al frente, el pío padre Juan Fernádes. Y los indios allá van, sin descanso y treguas, tratando de recorrer quince extensas leguas que bajan hacia el mar. Marchan sin pausa en tributo de amor a quien, por su causa, sufriendo afrenta e injurias e inhumanos daños santamente vivió entre ellos tantos años. Condujo a Dios, el Eterno y el Omnipotente de la tierra brasileña primitiva gente. Y los indios allá se van... Mas, ¡oye! un grito, que pasa de extremo a extremo, y al Infinito, rasga la multitud: ¡*Pajé guaçú* no muere jamás! Y la voz rauda por el valle se extiende más y alcanza la Eternidad, gran voz secreta, que consagra en la ascensión de Anchieta dó las voces no llegan, sí las preces puras, el refulgente altar que existe en las alturas.

EL EPISODIO DE LA BALLENA EN LA *NAVIGATIO SANCTI BRENDANI* Y SU PRECEDENTE EN EL *PHYSIOLOGUS*

FREMIOT HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

Universidad de La Laguna

SUMMARY

This paper is an attempt to make a comparative study between the episode of the whale in the Saint Brendan Legend and the description of that cetaceous in the Physiologus. The author translates and confronts some texts from both works and from the first voyage of Sindbad in The Thousand and One Nighths.

0. INTRODUCCIÓN

La *Navigatio Sancti Brendani* está llena de episodios extraordinarios, maravillosos y fabulosos, a muchos de los cuales se les puede ir rastreando la pista hasta llegar a su origen. Nosotros en este trabajo pretendemos abordar una de las aventuras que más llaman la atención y despiertan la curiosidad del lector de esta obra por su inverosimilitud: nos estamos refiriendo al pasaje del cetáceo llamado *Jasconius*, al cual, como si fuera a una isla, acuden los protagonistas de la odisea brendaniana una vez al año durante siete la noche del Sábado Santo para celebrar el Domingo de la Pascua de Resurrección. Es quizás también este episodio el que más cauti-

va al lector interesado por la isla de San Borondón puesto que está muy relacionado con ella y es probablemente el que dio origen a denominar así —isla de San Borondón— a una isla que ante los ojos de muchos aparece, pero cuando se va a buscar para pisarla, nunca se encuentra.

El episodio de la isla-pezu o isla-ballena con la arribada de san Brendán y sus monjes ha sido bien explotado por diversas artes: trabajos en madera —por ejemplo un grabado del s. XVI que se conserva en la biblioteca de Las Artes Decorativas de París—, miniatura —como la de un Bestiario del siglo XII de la Biblioteca Bodleiana de Oxford que aparece con bastante frecuencia como ilustración de libros modernos—, etc.

1. EL CETÁCEO EN LA LEYENDA DE SAN BRENDÁN

El llamado episodio de la ballena es uno de los que se pueden leer tanto en algunas versiones de la Vida como en la *Nauigatio*, si bien, como era de esperar, en la segunda abundan más los detalles amén de unas pequeñas diferencias como, por ejemplo, el hecho de que la aparición de la ballena no se efectúa del mismo modo en los dos textos: en la Vida el pez surge de los abismos —«el enorme monstruo marino levantó su lomo», dice el texto— ante la necesidad que tienen los navegantes de celebrar la Pascua de Resurrección en tierra firme y porque Dios tiene la posibilidad de suministrarles la “tierra firme en cualquier lugar que a Él le plazca”; en la *Nauigatio*, en cambio, el cetáceo se encuentra siempre inmóvil a poca distancia de la isla de las ovejas donde permanecen desde el Jueves Santo hasta el Sábado.

Veamos los dos textos. El primero es una traducción inglesa de la *Betha Brenainn* escrita en irlandés¹.

Now when the Easter was nigh, his family kept saying to Brenainn that he should go on land to celebrate the Easter. «God», saith Brenainn, «is able to give us land in any place that He pleases». Now after the Easter had come the great sea-beast raised his shoulder on high over the storm and over the wave-voice of the sea, so that it was level, firm land, like a field equally smooth, equally high. And they go forth upon that

¹ W. STOKES, *Lives of Saints from the Book of Lismore*, Oxford 1890, pp. 99-116 (el texto en irlandés), y pp. 247-261 (la traducción inglesa). De aquí tomamos el texto.

land and there they celebrate the Easter, even one day and two nights. After they had gone on board their vessels, the whale straightway plunged under the sea. And it was in that wise they used to celebrate the Easter; to the end of seven years, on the back of the whale...

(«Cuando se acercó la Pascua de Resurrección, sus compañeros continuaron diciendo a Brendán que fuera a tierra para celebrar la Pascua de Resurrección. «Dios», dijo Brendán, «es capaz de darnos tierra firme en cualquier lugar que a Él le plazca». Después que hubo llegado el día de la Pascua el enorme monstruo marino levantó su lomo hacia arriba por encima de la tempestad y el ruido del oleaje del mar de modo que hubo tierra llana y firme, igual que un campo uniformemente allanado, uniformemente elevado. Y van andando sobre esta tierra y allí celebran la Pascua durante un día y dos noches. Después que subieron a bordo de sus naves, en seguida la ballena se sumergió bajo el mar. Y es de esta manera como acostumbraban a celebrar la Pascua; al final de siete años, en el lomo de la ballena...»).

El segundo texto lo hemos tomado de la *Nauigatio*² y, como podemos observar, es mucho más amplio que el anterior, a pesar de que lo sustancial es común a ambos: el desembarco en el lomo de un cetáceo:

10. *Cum autem uenissent ad aliam insulam, cepit illa nauis stare antequam portum illius potuissent tenere. Sanctus Brendanus precepit fratribus exire de nauis in mare, et ita fecerunt. Tenebantque nauim ex utraque parte cum funibus usque dum ad portum uenissent. Erat autem illa insula petrosa sine ulla herba. Silua rara erat ibi, et in litore illius nihil de arena fuit. Porro pernoctantibus in oracionibus et uigiliis fratribus foris, uir Dei sedebat intus in nauis. Sciebat enim qualis erat illa insula, sed tamen noluit eis indicare, ne perterrentur.*

Mane autem facto precepit sacerdotibus ut singuli missas cantarent, et ita fecerunt. Cum sanctus Brendanus et ipse cantasset [missam] in nauis, ceperunt fratres carnes crudas portare foras de nauis ut condirent sale [illas], et etiam pisces quos secum tulerunt de alia insula. Cum hoc fecissent, posuerunt cacabum super ignem. Cum autem ministrarent lignis ignem et feruere cepisset cacabus, cepit illa insula se mouere sicut unda. Fratres uero ceperunt currere ad nauim, deprecantes patrociniū sancti patris. At ille singulos per manus trahebat intus. Relictisque omnibus que portabant in illa insula, ceperunt nauigare. Porro illa insula ferebatur in oceanum. Potuit autem ignis ardens uideri super duo

² Hacemos uso de la obra de C. SELMER, *Nauigatio Sancti Brendani abbatis, from early Latin Manuscripts*, University of Notre Dame 1959.

miliaria. Sanctus Brendanus narrauit fratribus quid hoc esset, dicens: «Fratres, admiramini quod fecit hec insula?» Aiunt: «Admiramur ualde nec non et ingens pauor penetrauit nos.» Qui dixit illis: «Filioli, nolite expauescere. Deus enim reuelauit mihi hac nocte per uisionem sacramentum huius rei. Insula non est, ubi fuimus, sed piscis, prior omnium natanctium in oceano. Querit semper ut suam caudam simul iungat capiti, et non potest pre longitudine. Qui habet nomen Jasconius.»

(«Habiendo llegado a otra isla, comenzó la nave a varar antes de que hubiesen podido arribar a su puerto. San Brendán ordenó a los frailes saltar de la nave al mar, y así lo hicieron. Y mantenían la nave atada con cabos por una y otra parte hasta que llegaron al puerto. Era la isla rocosa y sin hierba. Allí había un bosque poco denso, y en su orilla nada de arena. A continuación mientras los frailes pasaban la noche fuera en oraciones y vigiliass, el varón de Dios estaba sentado dentro en la nave. Sabía, en efecto, cuál era aquella isla, pero sin embargo no quiso decírselo para que no se aterrorizaran. Cuando se hizo de día, ordenó a los sacerdotes que celebraran misa uno por uno, y así lo hicieron. Y cuando el propio san Brendán había celebrado misa en la nave, comenzaron los frailes a llevar fuera de la nave carne cruda para condimentarla con sal, y también pescado que trajeron consigo de la otra isla. Cuando ya habían terminado esto, pusieron un caldero sobre el fuego. Pero cuando le arribaban fuego a la leña y el caldero había empezado a hervir, comenzó a moverse la isla como una ola. Los frailes comenzaron a correr en dirección a la nave pidiendo la intercesión del padre santo. El, por su parte, los subía dentro uno por uno cogiéndolos de la mano; y abandonadas en la isla todas las cosas que llevaban, comenzaron a navegar. Luego la isla era llevada hacia el océano. Pudo verse el fuego ardiendo más allá de dos millas. San Brendán contó a sus frailes qué era esto, diciendo: «Hermanos, ¿estáis maravillados de lo que hizo esta isla?» Le dicen: «Estamos muy maravillados y además nos ha entrado un enorme miedo.» El les dijo: «Hijitos, no os asustéis, pues Dios me ha revelado esta noche mediante una visión el secreto de este suceso. Donde hemos estado no es una isla, sino un pez, el primero de todos los que nadan en el océano. Siempre está buscando juntar su cola simultáneamente con la cabeza, y no puede por su longitud. Tiene el nombre de Jasconius.»)

Más adelante, cuando se habían repuesto ya del susto y habían llegado a la isla de las aves, he aquí que una de ellas les anuncia el programa de lo que harán durante los siete años que va a durar el viaje, y en el plan pro-

gramado figura que regresarán al lomo de aquel pez cada Sábado Santo para celebrar allí el Domingo de la Pascua de Resurrección:

15,60 y ss. *Ait namque eadem avis: «Deus proposuit uobis quattuor loca per quattuor tempora usque dum finiantur septem anni peregrinationis uestre, id est, in Cena Domini cum uestro procuratore, qui presens est omni anno; in dorso belue Pascha celebrabit; nobiscum festa Paschalia usque in octauas Pentecosten; apud familiam Ailbei Natiuitatem Domini celebrabit. Post septem uero annos antecedentibus magnis ac diuersis periclitationibus, inuenietis terram repromissionis sanctorum quem queritis, et ibi habitabitis quadraginta diebus, et postea reducet uos Deus in terram natiuitatis uestre.»*

(«Efectivamente, aquella misma ave les dijo : «Dios ha destinado para vosotros cuatro lugares para los cuatro tiempos –litúrgicos– hasta que se acaben los siete años de vuestra peregrinación, a saber: El Jueves Santo con vuestro prócurador, que está presente todo el año; en el lomo de la bestia celebraréis la Pascua; con nosotras las fiestas pascuales hasta la octava de Pentecostés; en casa de la familia de Ailbeo celebraréis la Navidad del Señor. Después de siete años corriendo grandes y diversos peligros, encontraréis la tierra de promisión a los santos, que estáis buscando y allí pasaréis cuarenta días, y después Dios os conducirá de nuevo a la tierra de vuestro nacimiento.»)

Pero lo que no les anunció el ave –y por eso mismo les propinó un buen susto– es lo que les ocurriría la última vez que pisaran el dorso del pez. En efecto, cuando ya estaba próxima la finalización del séptimo, se dirigen como todos los años a celebrar la Pascua a lomos del cetáceo, para regresar de nuevo hasta la isla de las aves, pero en esta ocasión es la propia bestia la que los lleva en su lomo hasta esta isla.

27,12 *Cum autem uero nauigassent, inuenerunt beluam statim in solito loco, et ibi laudes Deo cantauerunt tota nocte et missas mane. Finita uero missa, cepit Jasconius ire in suam uiam, et omnes fratres qui cum sancto Brendano erant ceperunt clamare ad Dominum, dicentes: «Exaudi nos, Deus, salutaris noster, spes omnium finium terre et in mari longe»³. Sanctus Brendanus confortabat suos fratres, dicens: «Nolite formidare. Nihil enim mali erit uobis, sed adiutorium imminet itineris». Recto cursu belua peruenit usque ad litus insule auium. Ibi que demorati sunt usque ad octauas Pentecosten.*

³ Ps 64,6 *Exaudi nos, Deus, salutaris noster, spes omnium finium terrae, et in mari longe.*

(«Habiendo navegado encontraron al punto a la bestia en el lugar acostumbrado, y allí cantaron himnos a Dios durante toda la noche, y por la mañana celebraron misas. Pero, una vez acabada la misa, Jaconius comenzó a hacer su camino y todos los frailes que estaban con san Brendán comenzaron a clamar al Señor diciendo: «Escúchanos, Dios, nuestra salvación, esperanza de todos los confines de la tierra y en el mar a lo lejos». San Brendán confortaba a sus frailes diciendo: «No temáis, pues nada malo tendréis sino que la ayuda del camino está ya a punto de llegar». Siguiendo el camino recto la bestia llegó hasta la costa de la isla de las aves; y allí permanecieron hasta la octava de Pentecostés.»)

Como podemos observar, se trata de un magnífico animal que aunque al principio parece salvaje y está a punto de hacer perecer a los compañeros de Brendán, luego se torna manso e incluso benefactor.

2. EL CETÁCEO EN EL *PHYSIOLOGUS LATINUS*

La tradición de un pez de un tamaño enorme, tan grande que se confunde con una isla es antiquísima, tanto que puede encontrarse ya en la literatura persa del *Avesta* y en el *Talmud*. Pero a nosotros nos interesa más bien estudiar de dónde y cómo entró en la Leyenda de san Brendán. Ya desde el siglo pasado se ha tratado de demostrar que el motivo del pez fabuloso entró en la Leyenda de manos de los árabes. Es el orientalista M.J. de Goeje quien en una comunicación presentada en el VIIIº Congreso Internacional de Orientalistas celebrado en Estocolmo y en Christiania en 1889 quiere ver un precedente oriental, estableciendo paralelos entre el episodio de la *Navigatio* y una aventura análoga relatada en el primer viaje de Sindbad en el libro de *Las mil y una Noches*⁴. Pero entre

⁴ Cf. M.J. DE GOEJE, «La légende de Saint Brandan» en *Actes du 8^e Congrès International des Orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania*, Leiden 1893, pp. 43-76; o también en tirada aparte *La légende de Saint Brandan*, Leiden 1890; C. WAHLUND, *Die altfranzösische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt nach der Pariser Hdschr. Nat.-Bibl. fr. 1553*, Upsala 1900, p. XXVIII; G. ORLANDI, *Navigatio Sancti Brendani*, vol. I, Milán-Varese 1968, p. 46. Ya antes que De Goeje establecieron paralelos entre la Leyenda y relatos árabes José Santos Reinaud en *Introduction à la géographie d'Abul-Féda*, París 1848, vol. II, p. 263 y (Mario Armando Pascal) D'Avezac en un artículo de treinta y una páginas dedicado casi exclusivamente a la Isla de San Borondón titulado «Les îles fantastiques de l'Océan Occidental au Moyen-âge», en Eyriès et Malte-Brun, *Nouvelles annales*

otras cosas, la fecha dada por Goeje para la redacción del cuento árabe es en torno al 900⁵, mas con mucha probabilidad un par de siglos antes ya se había difundido en las islas británicas una obra redactada en latín conocida con el nombre de *Physiologus Latinus* y, en cualquier caso, una versión anglosajona de la misma⁶. Más tarde M. Asín Palacios retomando la misma teoría ve precedentes árabes en éste y otros motivos de la *Nauigatio*⁷.

des voyages et sciences géographiques, 30 vols. París, vol. 1 (1845), pp. 298-9: cf. A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Turín 1925, pp. 133, n. 62, quien dice respecto a las relaciones vistas por De Goeje: «Alcuni degli argomenti da lui addotti sono assai validi, ma altri mi pajano debolissimi. Credo la questione sia ancora insoluta.»

⁵ Fechas incluso más tardías se han dado para la composición de los viajes de Sindbad el marino, estableciéndose una banda entre los siglos X y XII. Cf. M.I. GERHARDT, *The Art of the Story-telling. A Literary Study of the Thousand and one Nights*, Leiden 1963, pp. 241-262.

⁶ Cf. A. SCHULZE, «Zur Brendanlegende» en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 30, 1906, pp. 257-279, p. 264; F. LAUCHERT, *Geschichte des Physiologus*, Estrasburgo 1889, p. 110; F. CORDASCO, «The Old English Physiologus. Its Problems», en *Modern Language Quarterly*, 10, 1949, pp. 351-355.

⁷ Cf. M. ASÍN PALACIOS, *Islam and the Divine Comedy*, (ed. J. MURRAY; trad. H. SUNDERLAND) Londres 1926; *La escatología musulmana de la Divina Comedia, seguida de la historia y crítica de una polémica*, Madrid 1961³, pp. 315-326. Nos interesa destacar lo referido al episodio del cetáceo en pp. 316-8 donde señala que, además de las fuentes citadas por De Goeje que se limitan a «los viajes de Sindbad y a algún relato breve de aventuras marítimas conservado por Idrisi, cabe aún señalar otras fuentes árabes de carácter popular...anteriores al s. XI, así como otras leyendas islámicas de remota fecha.» Asín aporta el testimonio del mito de un monstruo marino con árboles, tomado de un literato de Basora llamado Al-Yahiz que vivió desde el 781 al 869 -algo más de un siglo antes de la fecha del cuento de Sindbad-, el cual habla de otras bestias que se supone viven en el mar y cuyo tamaño afirma que es mayor que el del elefante. Asín Palacios las identifica con la serpiente de mar o dragón, cierto crustáceo marítimo llamado zaratán y un pez enorme, que es la ballena. Del zaratán dice el texto del famoso literato de Basora: «En cuanto al zaratán, jamás vi a nadie que asegurase haberlo visto con sus ojos. Ahora, si hubiésemos de dar fe a lo que algunos marinos dicen...; porque estos pretenden que a veces se han aproximado a ciertas islas marítimas y en ellas había bosques y valles y grietas y han encendido un gran fuego; y cuando el fuego ha llegado al dorso del zaratán, ha comenzado éste a deslizarse [sobre las aguas] con ellos [encima] y con todas las plantas que sobre él había, hasta tal punto, que sólo el que consiguió huir pudo salvarse.» Cita, además, el ilustre arabista el testimonio de otra obra del s. XII escrita por Al-Gazzali, quien al hablar de la grandeza del mar dice que en él pueden vivir «animales tan corpulentos, que cuando se ve aparecer sobre el agua su enorme dorso, se cree que es una isla, a la cual los navegantes abordan; mas si por acaso encienden fuego sobre ella, sienten el calor

El *Physiologus* es una obra, o más bien un conjunto de obras, cuyo origen y autoría son bastante oscuros y difíciles de precisar, a pesar de los intentos que se han hecho ya desde antiguo⁸. Pero lo cierto es que ha sido el texto sobre el conocimiento de los animales más utilizado durante más de dieciséis siglos. De su antigüedad puede darnos una idea el hecho de que de él se valieron personajes cristianos como Justino y Clemente de Alejandría en el s. II, Tertuliano y Orígenes en el s. III. Se han hecho versiones griegas —tanto al griego antiguo como moderno—⁹, latinas¹⁰, siríacas¹¹, armenias¹², francesas¹³, árabes¹⁴, alemanas¹⁵, islandesas¹⁶, etio-

del fuego y se mueve, y los marinos conocen entonces que es un animal.» He aquí otro texto de un cosmógrafo árabe del s. XIII llamado Al-Qazwini no citado por Asín Palacios porque lo considera de poco interés dado lo tardío de su fecha: «En cuanto a la tortuga marina, es de tan desafortada grandeza que la gente del barco la toma por una isla. Uno de los mercaderes ha referido: 'Descubrimos en el mar una isla que se elevaba sobre el agua, con verdes plantas, y desembarcamos y en la tierra cavamos hoyos para cocinar, y la isla se movió, y los marineros dijeron: Volved, porque es una tortuga, y el calor del fuego la ha despertado y puede perdersen.'» (Tomado de J.L. Borges, *El libro de los Seres Imaginarios*, Barcelona 1980, p. 208).

⁸ Cf. F. SBORDONE, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus graeco*, Nápoles 1936.

⁹ Cf. J.B. PITRA, que en 1855 editó el texto griego y armenio y unos fragmentos latinos en *Spicilegium Solesmense*, vol. III, París 1855, pp. 338-373 (reed. Graz 1963); E. LEGRAND, *Le Physiologus, poème sur la nature des animaux en grec vulgaire et en vers politiques publié...d'après deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, París 1873; F. LAUCHERT, que publicó una edición, poco satisfactoria según F.J. CARMODY, en *Geschichte des Physiologus*, Estrasburgo 1889, pp. 229-279; F. SBORDONE, *Physiologi graeci singulas recensiones in lucem protulit...*, Milán 1936 (en adelante citaremos *Physiologi Graeci...*).

¹⁰ Cf. *Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen*, 5 (1850), pp. 552-582, donde aparece la edición que hizo G. Heider del manuscrito L; Ch. Cahier hace una especie de edición sacada de los manuscritos de Bruselas MS 10074 (A) y de Berna Lat. 233 (B), y otra a base del manuscrito A y el de Berna Lat. 318 (C) con notas tomadas del L y del *De bestiis et aliis rebus*, publicadas en CH. CAHIER et A. MARTIN, *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, 4 vols., París 1851-6, vol. II, pp. 85-100 y 106-232; vol. III, pp. 203-288 y vol. IV, pp. 55-87; F.J. CARMODY, *Physiologus Latinus. Éditions préliminaires versio b*, París 1939, y «Physiologus Latinus versio y», en *University of California Publications in Classical Philology*, vol. 12, n. 7 (1941), pp. 95-134.

¹¹ Cf. O.G. TYCHSEN, *Physiologus Syrus*, Rostock 1795. Edición hecha partiendo de un manuscrito vaticano; LAND, *Oria Syriaca*, Leiden 1875. Edición hecha partiendo del manuscrito del British Museum, *Add.* 25878.

¹² Cf. nota 9.

¹³ Están las traducciones francesas de Pierre le Picard y Guillaume le Clerc publicadas por CH. CAHIER et A. MARTIN en *Mélanges...*; el mismo CH. CAHIER publicó una

pes¹⁷, etc. Aunque los estudiosos del *Physiologus* hablan de dos grupos fundamentales de versiones, las griegas y las latinas, —conocidas bajo los nombres de *Φυσιολόγος* *O Physiologus Graecus* y *Physiologus Latinus*—, a nosotros las que nos interesan para nuestro trabajo son las latinas —posteriores, por supuesto, a las más antiguas versiones griegas—. No obstante, para una mejor visión de conjunto daremos unas notas sobre las versiones griegas.

Francesco Sbordone, que es el que mejor ha estudiado el *Physiologus Graecus*, habla de sesenta y seis manuscritos que nos transmiten el texto¹⁸. Los divide en cuatro grupos: El primero lo integran quince manuscritos que serían los representativos del texto primitivo; el segundo lo integran ocho manuscritos; el tercero está representado por el grupo bizantino, y el cuarto por el grupo denominado pseudobasiliano.

Respecto al autor también existen problemas. Durante algún tiempo se atribuyó la autoría de esta obra en griego al obispo Epifanio de Salamina y de hecho cuando se publicaban sus obras, se incluía erróneamente¹⁹ un texto del *Φυσιολόγος*. Tal hizo, por ejemplo, el padre Dioniso Petau, S.I. en el tomo II de *S.P.N. Epiphanii Constantiae sive Salaminis in Cypro episcopi Opera Omnia*, París 1622. Pero Epifanio es del s. IV, y, como acabamos de señalar, varios padres cristianos de siglos anteriores ya habían echado mano de esta obra. Su autor sigue siendo desconocido.

traducción francesa de la versión armenia en *Nouveaux mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le moyen âge*, 4 vols., París 1874-7. Existe incluso una versión en provenzal.

¹⁴ Land en 1875 publica un manuscrito árabe del *Physiologus* de la Real Academia Bátava, acompañado de una traducción latina del mismo. Cf. nota 11.

¹⁵ Cf. F. LAUCHERT, *Geschichte des Physiologus*, Estrasburgo 1889, pp. 280-299; F. MAURER, *Der altdesche Physiologus*, Tubinga 1967.

¹⁶ Cf. V. DAHLERUP, «Physiologus i to Islandske Bearbejdelser», en *Aarboeger for Nordisk Oldkynidighed og Historie*, Kjøbenhavn 1889, II, 4, pp. 199-290, donde inserta una edición facsímil del *Physiologus* islandés. También edición facsímil con una introducción es lo que hace H. HERMANSSON en «The Icelandic Physiologus» en *Islandia*, 27 (1938).

¹⁷ Cf. F. HOMMEL, *Die äthiopischen Übersetzungen des Physiologus*, Leipzig 1877.

¹⁸ Cf. F. SBORDONE, *Physiologi Graeci* ... Otros estudiosos del texto del *Physiologus Graecus* son: J.B. PITRA, *o.c.* pp. 338-373; F. LAUCHERT, *o.c.* pp. 229-279; F.J. CARMODY, *Physiologus. The Ancient Book of Beasts, Plants and Stones*, San Francisco 1953; O. Seel, *Der Physiologus. Übertragen und erläutert*, Zurich 1960; D. OFFERMANN, *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*, Meisenheim-Glan 1966; D. KAIMAKIS, *Der Physiologus nach der ersten Redaktion*, Meisenheim-Glan 1974.

¹⁹ Una explicación de la motivación del error la da E. LEGRAND, *o.c.* pp. 5-6.

Las versiones latinas del *Physiologus* hay que hacerlas derivar de las griegas. No obstante, se debe aclarar que en aquéllas aparecen algunos animales que no se encuentran en éstas. Es interesante hacer notar a este respecto que la obra no es una unidad: todos los manuscritos y versiones no traen los mismos animales. Para fijar la antigüedad de la versiones latinas también tenemos algunos detalles. Si bien es cierto que los manuscritos más antiguos no se remontan más atrás de los siglos VIII y IX, sí tenemos constancia por el llamado *Decretum Gelasianum*—dado por el papa Gelasio I en un Concilio que tuvo lugar en Roma en el año 494— de la existencia de un *liber Physiologus ab haereticis conscriptus et beati Ambrosii nomine prae-signatus*²⁰. Si partimos de que Ambrosio murió en el 397, está claro que por lo menos en el s. IV ya había una versión latina de esta obra. Existen otras opiniones sobre fechas más tempranas, pero, a nuestro modo de ver, son conjeturas con menos base²¹. La difusión del *Physiologus Latinus* en versiones latinas, germánicas y a las lenguas romances fue tal durante la Edad Media que se puede decir que solamente de los siglos XII al XV hay más de 250 manuscritos en los que se nos ha transmitido esta obra. De aquí pasa a los *Bestiarii* medievales, pues no debemos olvidar que aquél es el origen de éstos.

Para la versión latina han sido propuestos varios autores, e incluso los códices que nos la han transmitido no coinciden en el nombre. Así, por ejemplo, la llamada versión latina y se nos ha transmitido en tres manuscritos y cada uno da un autor distinto: el *Munensis Lat. 19417* (del s. IX) la atribuye a Crisóstomo, el *Munensis Lat. 14388* (del s. IX-X) a Juan de Constantinopla, y el *Bernensis Lat. 611* (del s. VIII-IX) a un obispo ortodoxo.

En los textos del *Physiologus* se recogen las historias de animales tanto reales como imaginarios y en un principio se limitarían exclusivamente a relatar cuestiones relacionadas con ellos: características, comportamiento, etc. Pero pronto los Padres de la Iglesia aprovecharon las fábulas de estos animales—sobre todo de los imaginarios— presentándolos como figurativos de Cristo, del diablo, del bien, del mal, de ciertas virtudes y vicios

²⁰ Cf. E. DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig 1912.

²¹ Para lo relacionado con esta cuestión cf. F.J. CARMODY, «Quotations in the Latin *Physiologus* from Latin Bibles earlier than Vulgate», en *University of California Publications in Classical Philology*, 13, 1944-50, pp. 1-8.

para sacar de ellos una moraleja aplicable a sus fieles cristianos. Por eso es por lo que en las versiones que nos han quedado existe siempre al final una lección extraída del comportamiento de los animales. Nosotros al tomar los textos referidos al cetáceo, los citaremos enteros para dar una visión más completa de los mismos. Hacemos uso de la edición ya citada de Francis J. Carmody («Physiologus Latinus versio y», en *University of California Publications in Classical Philology*, vol. 12, núm. 7 -1941-, pp. 95-134, p. 125).

XXX. DE CETO ID EST ASPIDOCELEON

Physiologus autem dixit de ceto quoddam, quod est in mari, nomine aspidocoleon uocatur, magnum nimis simile insule, et plus quam harena grauis, figuram habens diabuli. Ignorantes autem naute, alligant ad eum naues sicut ad insulam, et anchoras et palos nauis configunt in eo; et accendunt super eum ignem ad coquendum sibi aliquid; si autem excaluerit cetus, urinat, descendens in profundum, et demergit omnes naues. —Sic et tu, o homo, si suspendas te et aligas te ipsum in spe diabuli, demergit te secum simul gebennam ignis.

Aliud naturale habet cetus: si autem esurierit, multum adaperit os suum, et omnis odor bonus per os eius procedit; odorantes autem pusilli pisciculi, secuntur eius odorem, et conponant se in ore magni ceti illius; cum autem impletum fuerit os eius, concludit os suum, et gluttit pusillos omnes illos pisciculos, hoc est modicos in fide.— Maiores autem et perfectos pisces non inuenimus adpropiare ad cetum: consummati enim sunt perfecti; etenim Paulus apostolus dixit: Non enim eius uersutias ignoramus²². Iob perfectissimus piscis est, Moises et reliqui alii prophete; Ioseph effugiit cetum magnum, principis cocorum mulierem, sicut in Genesis scriptum est²³; sicut et Thecla Thamyridum, sicut Susanna duos senes Babylonicos iniquos²⁴; Hester et Iudit effugerunt Artaxersen et Olofernem²⁵; tres pueri Nabuchodonosor regem, magnum cetum²⁶; et Sara filia Raguelis Nasmodeum (sicut in Tobia²⁷). Bene ergo Physiologus dixit de aspidocoleon ceto magno.

²² 2 Cor 2,11 ...non enim ignoramus cogitationes eius.

²³ Gen 39.

²⁴ Dan 13.

²⁵ Iudith 13.

²⁶ Dan 3.

²⁷ Tob 3,7-17.

(«Sobre el cetáceo, es decir, el aspidocéleon. El *Physiologus* ha dicho sobre un cetáceo que hay en el mar: de nombre se llama aspidocéleon, muy grande, igual que una isla, y más pesado que la arena, y que tiene forma de diablo. Los marineros, por su parte, desconocedores amarran a él sus barcos como si los amarraran a una isla, y clavan en él las anclas y las estacas del barco; y encienden sobre él fuego para cocinarse algo; pero si el cetáceo siente calor, orina, bajando a las profundidades, y hunde todas las naves. —Así también tú, oh hombre, si te cuelgas y te atas a tí mismo a la esperanza del diablo, te hunde juntamente con él en el averno del fuego.

Otra dote natural tiene el cetáceo: si tiene hambre, abre mucho su boca, y todo un olor bueno sale por ella; al olerlo los pequeños pececillos, van tras su olor, y se colocan en la boca del gran cetáceo; una vez que se ha llenado su boca, la cierra y engulle a todos los pequeños pececillos; es decir, a los tibios en la fe. En cambio, peces mayores y desarrollados no nos hemos enterado que se acerquen al cetáceo: los desarrollados, pues, se han escapado. En efecto, el apóstol Pablo ha dicho: no ignoramos su astucia. Job es un pez perfectísimo, Moisés y los demás profetas; José logró escapar de un gran cetáceo, la mujer del primero de los cocineros, como está escrito en el Génesis; como también Thecla logró escapar de Thamirido, como Susana de los dos viejos malvados de Babilonia; Ester y Judit huyeron de Artajerjes y Holofernes; los tres jóvenes huyeron del rey Nabucodonosor, un gran cetáceo; también Sara, la hija de Ragüel huyó de Asmodeo —como se lee en Tobías—. El *Physiologus* ha hablado correctamente sobre el aspidocéleon, un cetáceo grande.»)

3. EL CETÁCEO EN EL *PHYSIOLOGUS THEOBALDI*

Como era de esperar, una obra tan importante y de tanto contenido desde el punto de vista cristiano, no podía menos de ser traducida, comentada, imitada, abreviada, parafraseada y puesta en verso, sobre todo si se pensaba que la poesía era más fácil de retener en la memoria por parte de los escolares, pues como veremos a continuación, el didáctico es uno de los objetivos de las versiones poéticas del texto del *Physiologus*. La más importante de las versiones poéticas es la que se conoce con el nombre de *Physiologus Theobaldi*. Se trata de trece capítulos —en algunos manuscritos sólo doce²⁸— siguiendo los esquemas de la métrica clásica

²⁸ Cf. MIGNE, *PL* 171, col. 1222, donde incluye dos animales en el mismo capítulo: *De sirenis et homocentauro* (sic); A.W. RENDELL (ed.-trad.), *Physiologus. A Metrical Breviary of Twelve Chapters by Bishop Theobald*, Londres 1928.

donde se describen trece animales con su correspondiente moraleja: el león, el águila, la culebra, la hormiga, la zorra, el ciervo, la araña, la ballena, las sirenas y el onocentauro, el elefante, la tórtola y la pantera.

Todavía no se ha podido fijar exactamente ni la fecha ni el lugar donde se compuso por vez primera esta obra, a pesar de que el que es considerado por algunos como el más antiguo de los manuscritos —el *Cod. Harleianus 3093*— es del s. XI —para M. Manitius es del XII²⁹— y en su título se lee *incipit liber fisiologus a theobaldo italico compositus*. Se han dado diversos puntos de Italia y Francia, pero la crítica fundamentalmente alemana se inclina por el área germánica³⁰. Los manuscritos de esta obra son numerosísimos: nos han llegado más de cincuenta.

Respecto a quién fue auténticamente el autor del *Physiologus Theobaldi* hay problemas para su reconocimiento. Se suele identificar como el que fue abad de Montecasino entre el 1022 y 1035³¹, o como un arzobispo de París³², o como Teobaldo de Vernon, canónigo de la catedral de Rouen³³. El manuscrito más antiguo, como acabamos de ver, nombra como autor a un tal *Theobaldus Italicus* (*Thebaldus*, dice el manuscrito), y más adelante a un tal *Theobaldus Placentinus*³⁴. En la primera de las dos introducciones al *Physiologus* del *Codex Vindobonensis 303* se lee: *Theobaldus quidam episcopus fecit hunc librum et noluit eum intitulare nomine suo ut arrogantiam euitaret, sed intitulavit sub nomine materie dicens: incipit liber loquens de naturis [animalium]...* (fol. 124) («Un tal Teobaldo, obispo, hizo este libro y no quiso titularlo con su nombre para evitar la arrogancia, sino que lo tituló con el nombre de la materia, diciendo: comien-

²⁹ Cf. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich 1911-1931, vol. III, p. 734.

³⁰ Cf., entre otros, K. LANGOSCH, «Die mittellateinische Literatur», en *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen*, Zurich 1964, vol II, pp. 97 y ss. Además considera como el texto más antiguo el de un manuscrito de Munich (*Clm 16073*).

³¹ Cf. J.G. THIERFELDER, «Eine Handschrift des Physiologus Theobaldi», en *Serapeum*, 15-16, 1862, pp. 225-232 y 241-243; p. 229.

³² Cf. G. HEIDER, «Dicta Johannis Chrysostomi de naturis bestiarum», en *Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen*, 5,2 (1850), pp. 541-582; p. 546.

³³ Cf. L. HERMANN, «Thiébau de Vernon», en *Le Moyen Age*, 50-51, 1940-41, pp. 30-43.

³⁴ Cf. P.T. EDEN, *Theobaldi «Physiologus»*, (edición con aparato crítico, traducción y comentario), Leiden-Colonia 1972; y la extensa e interesante recensión que de esta obra hizo Giovanni Orlandi en *Studi Medievali*, s. 3ª, 14,2 (1973), pp. 902-922; p. 906.

za un libro que habla sobre la naturaleza [de los animales]»). Entre las obras del Venerable Hildeberto, arzobispo de Le Mans primero, y luego de Tours, del s. XI, se incluye un *Physiologus* que de ningún modo puede ser de él, como han querido algunos³⁵, puesto que en los dos últimos versos se lee:

Carmine finito, sit laus et gloria Christo.

Cui si non alii placeant haec metra Tibaldi.

(«Una vez acabado el poema, sea alabanza y gloria para Cristo, a quien, si a otro no, agraden estos versos de Teobaldo.»)

El uso del *Physiologus Theobaldi* como libro escolar viene demostrado por el hecho de que desde muy pronto se editó con introducción, notas y comentario. Además figura junto a Catón, Avieno, Maximiano y Theodulo en las colecciones de los *Accessus* que se nos han conservado³⁶. Pero su objetivo no solamente era de carácter didáctico, sino también servir de amena distracción al lector; es decir, *delectare et prodesse*. Ello se deduce de estas palabras de los *Accessus*:

Iste libellus intitulatur Physiologus: phisis grece, latine natura, logos grece, latine sermo; inde Physiologus, id est naturalis sermo. Materia eius sunt animalia, que introducuntur in eo. Intentio eius est delectare in animalibus et prodesse in figuris. Utilitas est ut naturas et figuras animalium cognoscamus³⁷.

(«Este librito se titula *Physiologus*, *phisis* en griego, en latín *natura*, *logos* en griego, en latín *sermo*: De ahí *Physiologus*, es decir, tratado natural. Su materia son los animales que se contienen en él. Su intención es deleitar en el tema de los animales y aprovechar en las alegorías. Su utilidad está en que conozcamos la naturaleza y alegorías de los animales.»)

3.1. EL TEXTO DEL CETÁCEO

He aquí el texto referido al pez monstruoso del poema latino del Maestro Teobaldo, que ha llegado hasta nosotros en un manuscrito junta-

³⁵ Cf. MIGNE, *PL* 171, col. 1217: *Incipit Hildeberti Cenomanensis episcopi Physiologus (e ms. Regio 274, olim Elnonensi. Nondum editus)*.

³⁶ Cf. R.B.C. HUYGENS (ed.), *Accessus ad auctores*, Berchem-Bruselas 1954 (colección Latomus, vol 15).

³⁷ Cf. R.B.C. HUYGENS, *o.c.*, p. 21.

mente con las obras de Hildeberto, arzobispo turonense que vivió —como ya hemos señalado— en el s. XI. Se trata de un poema compuesto en doce dísticos elegíacos —un hexámetro y un verso elegíaco— que nosotros hemos tratado de traducir rítmicamente.

*Est super omne pecus quod uiuit in aequore cetus,
monstrum grande satis, cum superexstat aquis
Prospiciens illum, montem putat esse marinum,
aut quod in Oceanum insula sit medium.
Hic si quando famem, quam fert saepissime grandem,
alleuiare uelit, callidus os aperit.
Unde uelut hamum se flatus reddidit odoris
ad se pisciculos ut trahat exiguos.
Exiguos tantum, quoniam comprehendere magnum
perfectumque nequit, sed nec in ore premit.
Piscis pisciculos claudit, conglutit et illos
non sic, non sic iam sorbuit ille Ioniam.
Si sit tempestas, cum uadit uel uenit aestas,
et pelagus fundum turbidat ille suum,
continuo summas se tollit cetus ad undas:
et promontorium cernere non modicum.
Hinc religare citam pro tempestate carinam
nautae festinant, utque foris saliant.
Accendunt uigilem quem nauis portitat ignem
ut se calefaciant, aut comedenda coquant.
Ille focum sentit, tunc se fugiendo remergit
unde prius uenit, sicque carina perit.
Viribus est zabolus quasi cetus corpore magnus,
ut monstrant magni quos facit ille magi.
Mentes cunctorum qui sunt ubique uirorum
esurit atque sitit, quosque potest perimit.
Sed modicos fidei trahit in dulcedine uerbi,
namque fide firmos non trahit ille uiros.
In quo confidit quisque, uel spem sibi mittit,
ad Stiga mox rapitur, sic quoque decipitur.*
(Migne, PL 171, col. 1221)

(«Hay sobre toda la grey que en el mar vive un cetáceo,
engendro muy grande lo es, cuando sobre las aguas se encuentra.

El que lo mira, una montaña marina lo cree
o una isla que en medio del océano exista.

Este, si el hambre que tiene, grande con mucha frecuencia,
aliviarla desea, astuto despliega su boca.

De ella, en anzuelo se torna de su olor el aliento
para arrastrar hacia sí a los minúsculos peces.

A los minúsculos sólo, porque apresar al grande y perfecto
no puede, mas ni en la boca lo aprieta.

El pez a los peces pequeños encierra, y los traga
no así, no así como un día tragó a Jonás.

Si hay tempestad, cuando el oleaje va o viene
y la mar agita su fondo,

a la cresta de la ola el cetáceo se eleva,
y un promontorio muy grande es de ver.

A amarrar desde él la nave agitada por el temporal
los marineros se apuran, y para afuera saltar.

El fuego vigía que la nave transporta lo encienden
para calentarse o cocer lo que han de comer.

Él el fuego lo siente, y entonces huyendo se mete
en el agua de donde antes llegó, y así la barca fenecer.

Fuerzas tiene el diablo cual cetáceo grande de cuerpo,
así lo demuestran los grandes magos que él hace.

De las almas de todos los hombres, estén donde estén,
él tiene hambre y sed, y a los que puede destruye.

A los hombres tibios de fe los seduce con dulces palabras,
a los firmes, empero, no los entusiasma.

En éste si alguno confía o se lanza a esperar,
presto a la Estigia es llevado y así también engañado.»)

3.2. EL CETÁCEO EN LA *Abreuiatio Physiologi*

Hubo una etapa en la Edad Media en la que los resúmenes o abreviaciones de las obras importantes se hicieron frecuentes tratando de recoger en ellas lo fundamental y desechando lo que sus autores creían accesorio. Estas *abreuiationes* solían hacerse con más o menos fortuna, dependiendo de la inteligencia del abreviador. El *Physiologus Theobaldi* fue una de esas grandes obras que se abreviaron, y de él se conservan *abreuiationes* no sólo en latín sino también en otras lenguas³⁸. Existe una abreviación cali-

³⁸ He aquí el texto sobre la ballena de una versión alemana en versos pareados. Está tomado de N. HENKEL, *Studien zum Physiologus im Mittelalter*, Tübinga 1976, p. 124:

*Ein visch ist der waluisch genant,
Den schiffleutenn wol bekantt.
Der selbenn wenn er hunger empfandt
Bald er dz mau auf gewinith.*

ficada por N. Henkel como chapuza³⁹, que nos ha sido transmitida en cuatro manuscritos del s. XV y se compone de cuarenta y cinco versos en su mayoría hexámetros. Tiene la peculiaridad de que se limita a destacar algunas particularidades de ciertos animales sin tratar de sacar al final la típica moraleja. En los vv. 26-9 dice sobre el cetáceo lo siguiente:

*Esuriens cetus reficit se fraudeque fretus
flatu dulci pisces attrahit ore minores;
dum fit tempestas ut mons se fert super undas;
affixam nauem mergit, dum percipit ignem.*

(«Hambriento el cetáceo se alimenta y confiado en el engaño con su dulce aliento arrastra a su boca a peces más pequeños. Cuando se produce una tempestad, cual montaña se mueve sobre las ondas.

A la nave que está anclada en él la hunde, cuando nota el fuego.»)

*Daraus geet ein susser roch,
Dem schwimenn dy vische nach.
Auss denn verschlindt er dy kleinen allein,
Dy ym zu verdauenn bekem sein.
So sich der walfisch vonn dem grund erhebt
Vnnd ober dem wasser entpor swebt,
Dann sehen yn dy schiffleut vor ein perg an
Vnnd mein alda yn zulenndung zo han
Vnnd kochen dann ire speiss mit feur.
Dz kumbt yn nit wol zu steur:
Szo der walfish dz feur entpfyndt,
Pald er wider ze grundt schwimbt.
Mit dem wirfft er dz schiff vmb.
Dz bringt dem schiffman grossenn unfrum.
Wy der waluisch am korpere ist,
Ist auch der teufel gross mit seiner list
Alssman an denn zaubernn wol sicht,
Dy durch yn treiben wunder geschicht.
Der selbe mit seines geruches sussikeit,
Dz sennd der werlde wollustikeit,
Bringt er den menschen in seinen schlund
Vnnd furth ynn dann yn der helle grund.*

³⁹ Cf. N. HENKEL, o.c. nota anterior, p. 47.

4. EL CETÁCEO EN EL *DE BESTIIS ET ALIIS REBUS*

Impresa entre las obras del canónigo Hugo de San Víctor, muerto en París en 1140, aparece la obra titulada *De bestiis et aliis rebus*⁴⁰. En el libro II de la misma se describen treinta y seis animales, el último de los cuales es el monstruo que estamos estudiando. El capítulo XXXVI se titula *De aspidochelone, bellua aquatica, habente partem figurae aspidis, partem testudinis*.

Est bellua in mari, quae dicitur Graece Aspidochelone [ἀσπίδοχελώνη], Latine autem aspidotestudo. Cetus autem est magnus, habens super corium suum tanquam sabuli seu arenae aggerem, iuxta maris litus frequenter uicitans. Haec in medio maris eleuat dorsum suum super undas maris sursum, ita ut nauigantibus nautis non aliud credatur esse quam insula, praecipue cum uiderint totum illum locum sicut in omnibus litoribus maris sabulo esse obrectum. Putantes autem insulam esse, applicant nauem suam iuxta eam, et descendentes, figunt illic palos, et alligant nauem, deinde ut coquant sibi cibos post laborem, faciunt ibi focos et ignes super arenam, quasi super terram. Illa uero, ut senserit ardorem ignis, subito mergit se in aquam, et nauem secum trahit in profundum maris. Sic patiuntur omnes qui increduli sunt, et quicumque ignorant astutias diaboli, qui spem suam ponentes in eum, et operibus eius se obligantes, simul merguntur cum illo in gehennam ignis ardentis. Ista est astutia eius.

Secunda huius belluae natura est haec. Quando esurit, aperit os suum et quasi quemdam odorem suauem olentem exhalat de ore suo, quem mox ut senserint minores pisces, congregant se intra os ipsius. Cum autem repletum fuerit os eius diuersis piscibus pusillis, subito claudit os suum, et transgluttit eos. Sic patiuntur omnes qui sunt modicae fidei. Voluptatibus enim ac lenociniis quasi quibusdam odoribus diabolicis inescati, subito absorbentur ab eo sicut pisciculi minuti. Maiores enim se continent ab illo, neque appropriant ei. Sic etiam qui Christum semper in sua mente habent, magni sunt apud eum, et si sunt perfecti, agnoscunt multiformes astutias diaboli, et custodiunt se ab eo, et magis resistunt; ille uero fugit ab eis. Dubii autem et modicae fidei homines, dum uadunt post uoluptates et luxurias diaboli, decipiuntur, dicente Scriptura: Unguento

⁴⁰ Cf. F.J. CARMODY, «De bestiis et aliis rebus and the Latin Physiologus», en *Speculum*, 13, 1938, pp. 153-159.

*et uariis odoribus delectantur*⁴¹. *Et sic confringitur a ruinis anima. Cetus dicitur ab immanitate corporis. Habent enim ingentia corpora haec genera belluarum, aequalia montibus, in tantum ut etiam ibi naues quasi ad insulam applicentur, sicut ille qui excepit Ionam, cuius aluus tantae magnitudinis fuit, ut putaretur infernus, dicente ipso Iona propheta: De uentre inferni clamaui, et exaudisti uocem meam*⁴². (Migne, PL 177, cols. 82-84).

(«Sobre el aspidocéleon, bestia acuática, que tiene una parte de figura de escudo y otra parte de figura de tortuga.

Existe una bestia en el mar, que se llama en griego *Aspidochelone* y en latín *aspidotestudo* —escudo-tortuga—. El cetáceo es grande, tiene sobre su cuero una especie de montón de jable o arena y se alimenta con frecuencia en la orilla del mar. Éste en medio del mar levanta su lomo sobre las olas del mar hacia arriba, de modo que a los marineros cuando navegan no les parece que se trata de una cosa distinta a una isla, sobre todo cuando ven que todo aquel lugar está cubierto por el jable del mar como en todas las playas. Pensando que es una isla varan su nave junto a él y desembarcando clavan allí sus estacas y amarran la nave; luego, para cocinarse los alimentos después del trabajo, hacen allí fogares y fuego sobre la arena igual que si fuera sobre la tierra. Pero él, cuando siente el calor del fuego, repentinamente se sumerge en el agua y arrastra consigo a la nave hasta las profundidades del mar. Así sufren todos los que son incrédulos y cualquiera que ignora las astucias del diablo, los cuales poniendo en él su esperanza y comprometiéndose con todas sus obras, se hunden juntamente con él en el averno del fuego abrasador. Ésa es su astucia.

La segunda particularidad de esta bestia es ésta: cuando tiene hambre, abre su boca y exhala de ella una especie de olor suave que se expande, el cual tan pronto como lo olfatean los peces menores, se reúnen dentro de su boca. Pero una vez que se ha llenado completamente su boca de variados pececillos, repentinamente la cierra y se los traga. Así sufren todos los que son de fe tibia, pues alimentados de los placeres y seducciones como si se tratara de algunos olores del diablo, al instante son absorbidos por él como pececillos diminutos; pues los mayores

⁴¹ Prov 27,9: *Unguento et uariis odoribus delectatur cor...*

⁴² Ion 2,3.

se preservan de él y no se acercan a él. Así también los que tienen siempre a Cristo en su mente son grandes junto a Él, y si son perfectos ignoran las multiformes astucias del diablo y se guardan de él y resisten más; él, en cambio, huye de ellos. Los hombres que dudan y de fe tibia cuando van en pos de los placeres y lujuria del diablo, son engañados, señalando la Sagrada Escritura: *son deleitados por su perfume y variados olores*. Y de este modo su alma es destrozada por la destrucción. Se llama cetáceo por la inmensidad de su cuerpo, pues tienen grandes cuerpos esta clase de bestias, semejantes a montañas, hasta tal punto que incluso las naves se atracan allí como si de una isla se tratara, como aquella famosa que se tragó a Jonás, cuyo vientre fue de tan gran tamaño que un infierno se juzgara, al decir el propio profeta Jonás: *clamé desde el seno del infierno y escuchaste mi voz*»).

5. EL CETACEO EN EL VIAJE DE SINDBAD EL MARINO

He aquí el texto del primer viaje de Sindbad el Marino relatado en *Las mil y una noches*, que, como ya hemos señalado, es el que ha servido de base para que algunos autores crean que el tema de la ballena en la Leyenda de san Brendán tiene como antecedente más inmediato fuentes árabes.

«Seguimos nuestro viaje hasta llegar a una isla que parecía un jardín del paraíso. El capitán de la embarcación mandó anclar, y así lo hicieron los marineros: echaron las anclas, ataron la escalera, y todas las personas que iban en el buque desembarcaron en la isla; construyeron hogares, encendieron fuego en ellos y se dedicaron a varias ocupaciones: unos cocinaron, otros lavaron y otros se dedicaron a pasear; yo fui uno de éstos, pues recorrí los distintos lugares de la isla. Los pasajeros se habían reunido para comer, beber, distraerse y jugar.

El capitán del navío, mientras nosotros nos esparcíamos, permaneció de pie a la orilla del mar. De pronto chilló con su voz más fuerte: '¡Pasajeros! ¡Salvaos! ¡Corred! ¡Embarcad de prisa en la nave y abandonad vuestras cosas! ¡Salvad vuestras vidas! La isla en que estáis no es tal isla: es un pez enorme, que se ha parado en medio del mar. La arena se ha amontonado encima, y desde hace tiempo han crecido en ella los árboles. Ha notado el calor que despedía el fuego que habéis encendido, se ha puesto en movimiento, y ahora se dispone a sumergirse en el mar con todos vosotros ¡Salvaos y abandonad vuestras cosas!'

... Los pasajeros, al oír las palabras del capitán, corrieron y se precipitaron por subir al navío. Abandonaron sus efectos, los utensilios, las cacerolas y los hornos y unos consiguieron llegar a la embarcación y otros no, pues la isla se movió, descendió a las profundidades del mar con todos los que aún quedaban encima de él, y luego el agitado mar y las tumultuosas olas se cerraron sobre sus lomos». (J. Vernet -trad.-, *Las mil y una noches*, 3 vols., Barcelona 19714, pp. 747-8).

6. EL CETACEO EN VERSOS GRIEGOS POPULARES

Veamos ahora la descripción del cetáceo en una versión del *Physiologus* en versos griegos populares que se conserva en dos manuscritos de la Biblioteca Nacional de París. Fue publicado por Emile Le Grand en las páginas 71-72 de la obra ya citada que se incluye en la *Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue néohellenique*, n. 16, Athènes 1863-. Se trata, según Legrand, de los manuscritos n^{os} 390 y 929, pertenecientes al s. XV el primero, y al XI V el segundo.

Περὶ τοῦ κήτους

Ἡ ἀσπιδοχελώνη γὰρ κέκληται αὐτὸν κήτος,
 εἶναι μέγαν, φοβερὸν, ὡσάν ἡσὶν ὁμοιάζει·
 πολλάκις φενακίζονται οἱ ναῦται εἰς τὸ κήτος,
 ἰπᾶν καὶ ῥάσσουσιν ἐκεῖ, ῥίπτουσιν τὰς ἀγκύρας,
 καὶ τοὺς πασσάλους τῶν πλοίων ἀπάνω πρὸς ἐκεῖνον·
 πυρὰν ἐξάφτουσιν εὐθὺς, βρώματα θέλουν ψῆσειν,
 ἐκεῖνο γοῦν θερμαίνεται, καὶ στὸν βυθὸν βυθίζει·
 πολλάκις συμβυθίζεται τὸ πλοῖον μετ' ἐκεῖνον.
 Ἔχει αὐτὸν καὶ φυσικόν· ἀκούε πῶς ἀγρεύει·
 ὅταν πεινάσῃ, στέκεται τὸ στόμα [του] ἀνοικτον,
 εἴθ' οὕτως γὰρ ἐξέρχεται ἐκ τῶν αὐτοῦ τε σπλάγχχνων
 τῶν ἀρωμάτων εὐωδιά, ὁ τόπος ἐκπληροῦται,
 τὰ ψάρια τοῖνον τὰ μικρὰ τρέχουσιν αὐτομάτως,
 κ' ἐμπαίνουσιν στὸ στόμα του, καὶ τρώγει καὶ χορταίνει,
 τὰ δὲ μεγάλα φεύγουσιν διατὶ ἡξεύρου τρόπον.

Ἀναγωγή.

Αὐτὸν τὸ κῆτος γὰρ ἔστιν ὁ διάβολος ὁ μέγας,
καὶ οἱ ἰχθύες οἱ μικροὶ, οἱ ἄνθρωποι· ἡ φύσις
ποῦ ἔναι κατακυλιστὴ καὶ τρέχει πάντα κάτω
εἰς ἡδοναίς τοῦ σώματος, εἰς πάθη ἀτιμίας·
ἀλλ' ἀποφύγωμεν τάργα του, ὡς τὰ μεγάλα ψάρια.

«Sobre el cetáceo»

Aspidocéleon se ha llamado a un cetáceo, es grande, espantoso, tanto que se parece a una isla. Muchas veces los marineros se equivocan con el cetáceo y van y se precipitan hacia allí, echan las anclas y los bicheros de las naves sobre él; seguidamente encienden fuego para cocer los alimentos, pero aquél se calienta y baja hacia el fondo. Muchas veces se hunde la nave juntamente con él. Además tiene una cualidad natural: escucha cómo se alimenta: cuando tiene hambre, mantiene su boca abierta, pues después de esta manera se desprende de sus entrañas un buen olor a aromas; el lugar se llena completamente, y así los pequeños peces corren espontáneamente, se precipitan en su boca, y come y se harta, pero los grandes huyen porque conocen la manera.

Moraleja

Este cetáceo es el diablo grande y los peces pequeños los hombres. La naturaleza es más o menos inclinada hacia abajo y corre siempre en dirección hacia abajo a los placeres del cuerpo y a las pasiones del deshonor. Pero huyamos de la labor de éste como los peces grandes.»)

7. CONCLUSIÓN

Si comparamos los textos aportados hasta ahora, observaremos que hay dos detalles descritos en las versiones del *Physiologus* que no aparecen en el episodio de la ballena tal como se describe en la Leyenda de san Brendán: es cuando le llega el calor, cuando la ballena orina y baja a las profundidades del mar —detalle no recogido ni por el *Physiologus Theobaldi* ni por el *De bestiis et aliis rebus*— y la forma de alimentarse. Dos detalles, a su vez, —al menos de la *Nauigatio*— no aparecen en el *Physiologus*

—ni tampoco en el viaje de Sindbad—: el nombre del pez y el movimiento que hace tratando de juntar la cola con la cabeza. Según algunos, estos dos detalles serían propios del ambiente nórdico y germánico. En cuanto al primero —el nombre de *Jasconius*⁴³—, C. Selmer lo hace derivar del irlandés *iasc* = «pez»⁴⁴ y algunos estudiosos ven en él un monstruo marino noruego llamado Kraken que ronda las costas del país y es propio de la mitología nórdica⁴⁵. El segundo detalle hace que otros vean en el episodio de la ballena de la Leyenda de san Brendán la clara influencia de la mitología germánica a través de un monstruo denominado serpiente Midgard hija del gigante Loke y de la giganta Angerboda. La Midgard es la representación del poder destructor del Océano y es de tal longitud que llega a rodear la tierra y se muerde la cola.

Sin embargo, en la mayoría de los pormenores hay una gran coincidencia entre la *Navigatio* y las versiones del *Physiologus*: la bestia es tan grande que parece una isla; los marineros la confunden y atracan en ella sus naves; desembarcan y pisan sobre ella y se disponen a encender fuego para cocer alimentos; cuando se enciende el fuego, el cetáceo se mueve; no se habla de que en él hubiera vegetación —*sine ulla herba*—, si bien es cierto que en la Leyenda aparece la expresión *silva rara erat ibi*, que puede ser interpretada de dos maneras, o bien que allí había algún bosque aunque era poco denso, o bien que lo que había allí era algo parecido a un bosque. Es precisamente este detalle de la existencia de un bosque encima del pez, si se interpreta de la primera manera, el único en el que la Leyenda aporta algo que no trae el *Physiologus* y sí, en cambio, el relato del viaje de Sindbad —«La arena se ha amontonado encima, y desde hace tiempo han crecido en ella los árboles.»— Y es muy posible que el autor de la Leyenda de san Brendán se refiriera con aquellas palabras a la existencia

⁴³ Se ha dudado sobre si se debe leer *Jasconius* o *Casconius*. Cf. L. BIELER, «Casconius, the Monster of the *Navigatio Brendani*», *Égise* 5, 1947, pp. 139-140.

⁴⁴ Cf. C. SELMER, *o.c.*, p. 100.

⁴⁵ El historiador y teólogo danés Erico Pontoppidan, el Joven, que escribió una historia natural de Noruega (*Förste Försög paa Norges naturlige Historie*, Copenhague 1752), dice que el lomo del Kraken —que sobresale como una isla— tiene una milla y media de longitud y sus brazos pueden abarcar el mayor navío. Además afirma que las islas flotantes son siempre Krakens. En otro lugar señala que el monstruo suele enturbiar las aguas del mar con una descarga de líquido, por lo que se ha pensado que se trata de una magnificación del pulpo.

de un bosque poco denso, sobre todo si se tiene en cuenta otro pasaje que aparece más adelante en el cap. 21 cuando los frailes pedían al abad que celebrara en voz baja la festividad del apóstol san Pedro para que los animales marinos que dormían en las profundidades del mar no se despertasen. El santo les responde: «*Mirror ualde uestram stulticiam. Cur timetis istas bestias et non timuistis omnium bestiarum maris deuoratore[m] et magistrum, sedentes uos atque psallentes multis uicibus in dorso eius? Immo et siluam scidistis et ignem succendistis carnemque coxistis...*» (21,11-15) («Me sorprende mucho vuestra necedad: ¿Por qué tenéis miedo de esos animales y no tuvisteis miedo del devorador y maestro de todos los animales del mar, sentándoos y cantando salmos muchas veces en su lomo? Más aún, no sólo cortasteis leña sino también encendisteis fuego y cocinasteis carne...»). Pero, a cambio, hay un detalle que aparece en este mismo pasaje del viaje de Sindbad —y en el *De bestiis et aliis rebus*— que viene expresamente excluido en la *Nauigatio*: se trata de la arena: en el relato de Sindbad había arena y sobre ella habían crecido los árboles; en la *Nauigatio*, en cambio, se dice expresamente, al describir la isla, que no había arena. En definitiva no podemos decir que del hecho de que en las versiones del *Physiologus* no aparezca el detalle del bosque haya que deducir que no hubiese ninguna versión en la que fuese recogido. Debemos tener en cuenta que las versiones que han llegado hasta nosotros tienen un matiz religioso-moralizante y, por lo tanto, el recopilador anotaba aquellos detalles que le interesaban para luego sacar sus consecuencias: a tal se debe, por ejemplo, la minuciosidad con que trata la manera que tiene el cetáceo de alimentarse, ya que esto le será básico para sacar su moraleja.

En lo que sí existe una gran diferencia entre Leyenda de san Brendán y las versiones del *Physiologus* es en la forma de presentarnos al cetáceo. En la primera el pez es algo positivo y bueno, pues les da a los héroes de la odisea brendaniana la oportunidad de acudir cada año a su lomo para celebrar la fiesta de la Pascua de Resurrección, y además la última vez les sirve de vehículo de transporte, incluso para la nave, para llegar hasta la isla de las aves, y si tenemos en cuenta el pasaje ya citado de 21,11-15, aunque no lo dice expresamente, podemos deducir que el cetáceo les permitió más de una vez encender fuego para cocer los alimentos. En el *Physiologus*, en cambio, se trata de un monstruo negativo y malo, pues representa al diablo y ya desde el principio cuando se está describiendo al

cetáceo y antes de llegar a la moraleja se dice que tiene forma de diablo *-figuram habens diabuli-*.

En fin, continúan todavía siendo válidas las palabras que Arturo Graf aplicaba al conjunto de la Leyenda de san Brendán cuando refiriéndose a sus precedentes, decía «Credo la questione sia ancora insoluta.» Nosotros, aunque participamos de la idea de que el antecedente más inmediato del episodio de la ballena en la Leyenda brendaniana está en el *Physiologus Latinus*, sin embargo pensamos que todavía sigue siendo un tema abierto y aún no lo damos por cerrado del todo.

[The text in this section is extremely faint and illegible due to low contrast and blurring. It appears to be a multi-paragraph document.]

RESEÑAS

ADRADOS, F.R.: *Nueva Sintaxis del Griego Antiguo*, Madrid, Ed. Gredos, 1992, 839 pp.

El Doctor D. Francisco Rodríguez Adrados ha publicado en la colección Manuales de la Editorial Gredos una *Nueva Sintaxis del Griego Antiguo* que, en parte, viene a cubrir una laguna que la Filología Clásica española tenía en el campo de la sintaxis griega. Hasta esta fecha el proyecto del profesor José Lasso de la Vega y Sánchez sólo ha alcanzado a ver la luz en lo que se refiere a la sintaxis nominal de los casos, limitada a la parte del sustantivo (volumen I de su *Sintaxis Griega*, 1968); anteriormente el Dr. Cirac sólo pudo publicar el volumen IV de su *Manual de Gramática Histórica Griega*, segunda parte dedicada a la sintaxis del verbo y de las oraciones (1957), quedando sin ver la luz la primera dedicada a la sintaxis del nombre, pronombre y palabras invariables que constituía el volumen III de su *Manual*, como anunciaba en las páginas X y XI de su Prólogo al volumen cuarto.

En el tercio de siglo transcurrido desde aquellas primeras publicaciones el panorama lingüístico se ha enriquecido al irrumpir en el escenario nuevas escuelas que intentan aportar algo a la descripción sintáctica. Sin embargo, la confusión terminológica, la amalgama de ideas, la multiplicidad de enfoques, los sucesivos retoques a iniciales planteamientos han llegado a tal extremo que es necesario que el investigador pase revista a los estudios anteriores, concrete previamente su perspectiva, exponga su método con claridad y defina lo más exactamente posible el significado de los términos que emplea. Pues bien, a cubrir esta necesidad ha dedicado el autor las primeras páginas, prólogo y capítulo I. Tras hacer un análisis muy breve de las últimas tendencias anuncia que en cada ocasión optará con espíritu crítico por elegir la concepción y método que «en su opinión procure una descripción más simple y exhaustiva». Así, cita los enfoques histórico, transformacional, funcional y estructural, para añadir más adelante el enfoque de Tesnière y la Gramática de Valencias. Dado que no es el objetivo esencial el análisis crítico de todas esas teorías, remite a otras publicaciones anteriores en las que ha expuesto su punto de vista respecto a cada una de ellas.

Para su *Nueva Sintaxis* el profesor Adrados continúa con la corriente estructuralista que arrancando de Saussure fue enriquecida con las aportaciones de Martinet, Coseriu y Pottier, a la que habría que añadir algunas ideas de la escuela danesa como es la del método para construir un sistema lingüístico por inducción a partir de los datos. Es de destacar que a su claridad de intenciones en la exposición del enfoque metodológico haya añadido unas líneas de agradecido reconocimiento a sus colegas Mariner y García Calvo, así como que haya citado al profesor M. S. Ruipérez con quien sostuvo un prolongado debate en los años cincuenta y del que se hace eco nuevamente en el capítulo XI.

La brevedad en la crítica a las nuevas escuelas hace que sean sólo unas pinceladas las consideraciones dedicadas a sus puntos débiles o a sus aportaciones positivas. Es lo que ocurre con la Gramática Transformacional y Funcional. Res-

pecto a la primera, confiesa que adopta el término «transformación» para aplicarlo a algunas «construcciones de la lengua realizada que se corresponden una vez que se realizan las oportunas permutaciones de clases de palabras o de términos de categorías y funciones». No estamos seguros de la conveniencia de utilizar ese término porque tiene hoy en el ámbito lingüístico unas connotaciones particulares que de no ser explicadas en detalle pueden confundir al lector o, al menos, obstaculizar que comprenda bien qué quiere decir el autor. Por ejemplo, cuando en la página 185 dice que el dativo reúne los usos locales, instrumentales y los gramaticalizados, que «todo esto apunta a un antiguo uso no gramatical en sentido estricto, sino adverbial de tiempo y espacio, y a una adscripción secundaria y un tanto laxa del dativo al verbo y, en menor medida, el [al] nombre y adjetivo. Secundariamente, ha habido sin duda transformaciones que han unificado más o menos el campo, creando a partir de los D. verbales, sobre todo, otros adnominales y adjetivales. Pero ha quedado un amplio uso adverbial... se han creado neutralizaciones.» ¿Quiere decir el autor que un uso del dativo originariamente sólo adverbial se ha transformado o extendido o adscrito secundariamente primero a un uso verbal (¿adverbial?), luego a un uso adnominal y posteriormente a otro adjetival? Si esto es así, unos ejemplos debieran acompañar la explicación, pues aquello a lo que se refiere el profesor Adrados con «transformación» puede ser una extensión de uso, una abreviación (página 205) o una derivación (página 208). Si es así, habría sido conveniente señalar en cada ocasión las clases de palabras que se permutan o qué términos de categorías y funciones experimentan esa transformación. En otras palabras, qué es lo que el lector debe entender específicamente por transformación en cada ocasión en cuanto fenómeno sintáctico. Se corre el riesgo, de lo contrario, de hacer una exposición teórica en la que el autor supone que el lector conoce con detalle los hechos lingüísticos a los que se está refiriendo, lo que, al menos en ciertos casos, es tal vez suponer en exceso. Un comentario semejante cabe hacer del término «función».

Por otro lado, la riqueza léxica en la explicación de algunos hechos recoge tantas variantes (cambio, evolución, conmutación, atracción, usos sintácticos, asintácticos, especiales, neutralizados, absolutos, etc.), que se hace necesario en cada ocasión enmarcar un matiz en sus propios límites. Es obvio, por tanto, que las dificultades en el empleo de los términos en cualquier descripción lingüística son numerosas y por ello consideramos un acierto que el profesor Adrados haya incluido al final un índice de materias que remite a la página o páginas en las que esa materia o término se define y explica. Tal vez algunos lectores habrían esperado un índice más completo, incluso de materias que aparentemente están bien definidas en los ambientes lingüísticos.

Nos parece otro acierto que el profesor Adrados haya unido en un mismo capítulo el desarrollo de los temas del tiempo y aspecto verbales, a pesar de las dificultades que cada uno plantea aún.

Alguna errata o una ausencia de aclaración en un momento concreto se puede haber deslizado. Así, cuando en la descripción e interpretación pancrónica del Dativo se divide su exposición en «A) usos adverbiales, ...B) usos adnominales (nombre y adjetivo) y usos adverbiales [¿adverbiales?], C) usos adverbiales y absolutos», se presta a confusión porque al comienzo se ha hablado de usos verbales, luego se habla de usos adverbiales, y en casos como éste no sabe el lector en un momento dado si se habla del uso del dativo como determinante del adverbio (pág. 207) o usado como adverbio (pág. 209).

El voluminoso libro está lleno de ideas, explicaciones, sugerencias, proyectos, intenciones, cuestiones bien planteadas y analizadas y cuestiones planteadas no resueltas. Esta complejidad es justificada por el autor cuando en la página 13 dice que pretende «explorar y dar una descripción en lo posible exhaustiva de un material literario muy amplio en el que hay homogeneidad lingüística y falta de homogeneidad, innovaciones individuales y creaciones del momento». Justificación paradójica que salva mediante la descripción de un núcleo pancrónico —concepto que requeriría mayor explicación—, que produce márgenes e innovaciones diversas (sigue afirmando el autor), con el establecimiento de sistemas y funciones que se degradan, alteran o solapan, resultando una exposición general, incompleta y provisional, o como expone en otro lugar, trata de hacer, en definitiva, un ensayo personal de lo que podría ser, por ejemplo, la (una) teoría de los casos.

Entre las ausencias hay que citar, a pesar de lo expuesto por el autor en la página 46, una exposición del sistema de la oración, tanto de la no subordinada como de la subordinada. Los lectores habríamos agradecido su análisis siguiendo el método, que consideramos correcto, de dividir en tres partes cada capítulo (definiciones, descripciones pancrónicas y notas adicionales) y que ha mantenido salvo en los capítulos II, vocativo, y IX, sintagma nominal. Si la sintaxis del griego está edificada (páginas 31-2) sobre la base de la palabra, que recibe determinaciones y expansiones creando grupos con igual función, los sintagmas, y las palabras se relacionan entre sí creando la oración, no son suficiente excusa las breves explicaciones que se hacen de la oración simple o de algunas subordinadas. Decir que la oración compuesta no es sino una oración simple determinada por otra, como una palabra puede estar determinada por otra, es insuficiente porque es necesario explicar entre otros detalles esa determinación, aspirar a describir el sistema y cómo entiende el autor la diferencia entre determinación entre palabras y determinación entre oraciones. Decir que las subordinadas circunstanciales pueden distribuirse entre las aseverativas e interrogativas dependiendo del tipo de conjunciones que las introducen es igualmente insuficiente.

Respecto a las notas, inexistentes (han sido sustituidas por citas parentéticas alusivas a la bibliografía), habríamos agradecido algunas con referencias específicas. La bibliografía, por su parte, es amplia y recoge la fundamental; observamos,

sin embargo, ausencias que probablemente habrían aclarado algunos puntos. Por ejemplo en el dativo los artículos de T. Mauro, «Il nome del dativo e la teoria dei casi greci» (*RAL*, 20, 1965, 151-211) o los de J. Haudry en *BSL*, «Les emplois doubles du datif et la fonction du datif indo-européen», (63, 1968, 141-159) y «L'instrumental et la structure de la phrase simple en indo-européen», (65, 1970, 44-84).

En conclusión, el nuevo libro del profesor Adrados enriquece la Bibliografía Clásica española. Su recorrido por las teorías antiguas y recientes, su metódica exposición, su interpretación de algunos fenómenos sintácticos, sus múltiples sugerencias, el *corpus* de ejemplos aportado, los índices de autores citados, de materias y pasajes, etc. constituyen su amplio contenido que es reflejo del esfuerzo de su autor por transmitir su visión personal de la Sintaxis griega. El lector compartirá o no su contenido, método y enfoque, pero, sin duda, esta *Nueva Sintaxis del Griego Antiguo* va a ser, es ya, una vía abierta para profundizar en el análisis de numerosos puntos oscuros; su exposición a modo de ensayo es de hecho una invitación a continuar en los estudios lingüísticos griegos y, por extensión, en los estudios de lingüística general. Es por todo ello una aportación considerable.

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS

ALBERTE GONZÁLEZ, A.: *Historia de la Retórica Latina. Evolución de los criterios estético-literarios desde Cicerón hasta Agustín*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1992, 165 pp.

El atractivo de los estudios de retórica, que con tanto rigor y fortuna han cultivado muchos eruditos en los últimos tiempos, se ve acrecentado por la aparición de una obra singular, clara en su exposición y en sus ideas revolucionaria. En efecto, el profesor Alberte tiene como objetivo hacer un seguimiento del curso histórico que el ideario estético de Cicerón alcanzó a lo largo de la antigüedad. Esta novedad es la que falta en los tratados sobre la historia de la retórica latina; éstos, por carecer de dicha perspectiva histórica, desconocen y confunden peligrosamente aspectos y principios elementales muchas veces.

Por el contrario, los presupuestos metodológicos de este libro se desarrollan con todo rigor lógico a lo largo de todo este trabajo con el fin de verificar el grado de aceptación, rechazo o reinterpretación que la doctrina retórica del Arpinate alcanzó en los autores de época imperial y que se significaron en el campo

de la teoría literaria, representantes también de diversas áreas culturales: Séneca en la filosofía (cap. II), Quintiliano en la retórica (cap. III), Tácito en la historia (cap. IV), Agustín en el cristianismo (cap. VI), aunque con una valoración previa de los principios estéticos defendidos por el cristianismo romano (cap. V).

En primer lugar, el profesor Alberte sintetiza en un perfecto equilibrio científico y pedagógico el ideario estético-literario de Cicerón con estos cuatro parámetros:

1. Integración de filosofía y elocuencia.
2. Integración de *res* y *verba*.
3. Integración de razón y sentimiento.
4. Integración de razón y elocuencia popular.

En segundo término, descubre un *lenguaje técnico común* que sirve para comprobar con toda claridad las actitudes adoptadas por estos autores.

Todo este estudio se apoya sobre los textos latinos, perfectamente identificados y traducidos algunas veces. Incorpora un *índice de palabras* que permite al lector comprobar la ascendencia de Cicerón como creador del lenguaje de la crítica literaria en el mundo romano, en tres grupos:

1. Clases de discurso.
2. Calificación del orador y discurso.
3. Principios constitutivos del discurso y procedimientos caracterizadores del mismo (pp. 147-158).

El abundante aparato de *notas* que cierra cada capítulo permite no alargar la exposición. Cierra el libro una selecta *bibliografía* sobre retórica (pp. 159-165) a la que se hace referencia de continuo.

Estos fundamentos metodológicos le permiten llegar al profesor Alberte a unas conclusiones claramente diferenciadoras. Así, en el cap. I las distintas actitudes estéticas observadas en la obra del Arpinate, por un lado la retoricista, lejos de la preocupación filosófica; por otro, la estoica, constreñida por la *ratio*, y finalmente la integradora, representada por Cicerón, contarán con destacados adeptos a lo largo de la antigüedad clásica, pero haciendo referencia a los criterios estéticos de Cicerón y utilizando el patrimonio léxico fijado por el mismo. Séneca replica como filósofo estoico al académico Cicerón y opta por la estética de la *res*. Quintiliano aboga por la integración ciceroniana, pero desde un punto de vista retórico, no filosófico. Pretende *formare* al orador frente al *informare* de Cicerón. Tácito recupera el genuino concepto de la elocuencia ciceroniana frente a la falsa interpretación de Quintiliano oponiéndose al retoricismo de su época. Entre los cristianos el grado de rechazo, tolerancia o aceptación de los aspectos retóricos varía con el tiempo, formación e, incluso, momento psicológico del individuo, identifi-

cándose con los estoicos en determinados aspectos. Agustín vuelve a la integración defendida por Cicerón, aunque la interpretará *more christiano*.

En suma, esta obra, por su perfecta organización metodológica y la detallada exposición de argumentos, se verá en breve convertida en un manual fundamental, aceptado por todos los estudiosos —así lo creo— que esperaban una renovación y un examen atento de los criterios estético-literarios de la antigüedad clásica.

RICARDO MARTÍNEZ-ORTEGA

ALBRECHT, MICHAEL VON: *Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit*. Tomo I edit. Francke Berna (1992), tomo II edit. K.G.Saur Berna. Munich (1992), 1466 pp.

La prestigiosa editorial Francke de Berna, a la que las filologías clásica y moderna deben tantas obras de primera fila, ha publicado en espacio de pocos meses y antes de finalizar el verano de 1992 los dos tomos de una nueva «Historia de la literatura romana. Desde Andrónico hasta Boecio. Consideración de su valor para la Edad Moderna».

El *autor*, catedrático de Filología Clásica en la Universidad de Heidelberg, es responsable de los «Estudios sobre Filología Clásica» y de las «Fuentes y estudios sobre la historia de la música desde la Antigüedad hasta nuestros días» y de muchas publicaciones sobre autores y temas de la Antigüedad entre otras las colaboraciones en el Pequeño Pauly [*Der Kleine Pauly*, (1975) y en la edición de bolsillo del grupo editorial dtv (1979)].

No se pretende dar aquí una reseña exhaustiva. *Nuestra intención* es dirigirnos en primer lugar a los estudiantes universitarios y a los profesores de Enseñanzas Medias, teniendo en cuenta su frecuente necesidad de una consulta rápida para situar a un autor, un tema literario o un tipo de texto o género en su momento histórico, e insertarlo en la tradición en la que se asienta y/o en su 'Fortleben', e.d. su recepción literaria. Así se reserva para una reseña más profunda de especialistas el hacer ver la utilidad de este manual para investigadores. Presupuesta nuestra intención más modesta tenemos a la vista con fines comparativos los dos manuales de literatura romana [o latina] traducidos al español y actualmente de uso general, que se han publicado en Gredos: el editado por E.J.

Kenney y W.v. Clausen bajo el nombre de la Cambridge University en 1982, Madrid, Gredos, 1989 [en lo que sigue con la sigla Ca.] y el de Ernst Bickel 1960, Madrid, Gredos 1982 [en adelante con la sigla Bi.].

Bajo *aspectos cuantitativos* la de von Albrecht es decididamente la más amplia con sus 1466 pp. frente a las 1051 de Ca. y las 659 de Bi.

Necesariamente es también la más moderna en la *bibliografía*: tanto la referida al texto principal - frente a Bi. que termina lo más tarde en 1960 y Ca. que termina ya en 1975 (cf. prefacio) - como la referida a los autores y obras - frente a la utilísima sección 'Apéndice de autores y obras' de Ca. que parece acercarse bastante a 1982 y sobre todo frente a las raras referencias de Bi. que no puede sobrepasar 1960. En cuanto a la presentación de esta bibliografía, von Albrecht supera aún a la utilísima sección ya citada 'Apéndice de autores y obras' de Ca. y naturalmente al desorden erudito de Bi. (tan frecuente en publicaciones de filólogos clásicos alemanes con su coquetería antipedagógica, que todos conocemos de los primeros tomos de la todavía imprescindible enciclopedia de Pauly Wisowa). Bickel obliga al lector a estudiar el pasaje correspondiente, y para ello conocer bien la estructura del libro, aunque sólo pretenda buscar la bibliografía; en von Albrecht basta consultar el párrafo destinado a la bibliografía del autor, obra, tema literario o ideológico, técnica literaria, etc. correspondiente directamente o con ayuda del extensísimo índice. Así los/las que no dominan el alemán pueden no obstante servirse de la rica bibliografía que ofrece nuestro autor. Para el uso de la bibliografía resulta además útil conocer las abreviaturas alemanas utilizadas: T (edición), Ü (traducción), K (comentario) y A (notas). Además da una lista de bibliografía fundamental, bajo el ya tradicional título de 'abreviaturas', de 21 pp. frente a las 3 de Ca. Hay otro detalle que merece notarse: nuestro autor intenta citar a filólogos de todos los países incluso españoles, tan olvidados inmerecidamente en la filología alemana. Ya estas cuatro características de su bibliografía: modernidad, asequibilidad, amplitud e internacionalidad, justifican la inclusión del manual de von Albrecht en toda biblioteca de departamento de Clásicas.

Ofrece von Albrecht dos tipos de *notas a pie de página*: las referidas al texto al igual que Ca., y a diferencia de Bi. que las esconde entre paréntesis interrumpiendo el texto, por una parte y las puramente bibliográficas referidas a autores 'menores' por otra. Las primeras recogen siempre brevemente la discusión de los especialistas, distinguiéndose así del clásico manual de historia de la literatura que aparece como hecho de una sola mano sin dar testimonio de opiniones divergentes. La forma que han elegido Ca. y von Albrecht sigue permitiendo al estudiante y al docente la lectura rápida del texto principal sin renunciar a la argumentación entre especialistas remitiendo al investigador a las notas.

Lo que posiblemente más destaca visualmente y en la estructura de la obra son los *apartados*, que ya tienen Ca. y Bi., pero que en nuestro autor son mucho más frecuentes. Llama la atención que estructure tanto los capítulos de autores como los de géneros literarios y las interesantísimas panorámicas [*Überblick*] en pequeños ensayos –comentados como decíamos en las notas– titulados con términos que se repiten deliberadamente permitiendo así una sistematización de la abundante materia dentro de la exposición cronológica e histórica. Damos a continuación algunos de estos titulitos para que sirvan de ayuda al que desconozca el alemán, como suele suceder entre nuestros estudiantes y licenciados:

Biografía [*Leben*] –datación [*Datierung*]– panorámica sobre las obras de un autor [*Werkübersicht*] –fuentes [*Quellen*]– modelos o prototipos [*Vorbilder*] –géneros [*Gattungen*]– técnica literaria [*literarische Technik*] –lengua y estilo [*Sprache und Stil*]– reflexión literaria del autor [*Gedankenwelt I*] –ideario del autor [*Gedankenwelt II*]– marco histórico [*Historischer Rahmen*] –condiciones que favorecieron la formación de literatura [*Entstehungsbedingungen der Literatur*].

Otro instrumento de trabajo bien hecho es el *índice*, realizado por Nicola Krüger (cf p.XIV), que sin embargo habría sido más asequible separando el onomástico del de materias. Al final del tomo II y en 44 páginas a dos columnas ofrece por una parte nombres de autores y por otra términos que designan obras (p.ej.: *acta populi Romani* y *gesta Romanorum*), contenidos en terminología clásica (p.ej.: *elegantia, disciplina, reformare*) o en terminología moderna con muchos subapartados (p.ej.: crítica de la religión [*Religionskritik*], visión del hombre [*Menschenbild*], concepto de historia [*Geschichtsbild*]), los géneros literarios clásicos con muchos subapartados (p.ej.: teatro [*Drama*], epigrama etc.), otras formas literarias (como imágenes, metáforas y comparaciones [*Bilder, Metaphern, Vergleiche*] y tipos de texto [*Textsorten*] y muy ampliamente las diversas formas de aproximación metodológicas a la literatura (como sociología literaria [*Literatursoziologie*], técnica literaria [*Literarische Technik*], lenguaje y estilo [*Sprache und Stil*], etc.). Tanto al estudiante con conocimientos aún elementales, necesitado de ahondar conceptos y de adquirir visiones de conjunto, como a los profesores de Enseñanzas Medias con poco tiempo para la preparación, se les ofrece aquí una de las dos partes de un utilísimo instrumento de trabajo actualizado: Consideramos que combinando este índice, nutrido de los ensayos o párrafos correspondientes, con los artículos de la enciclopedia manual «El Pequeño Pauly» [*Der Kleine Pauly*] se obtendría un moderno y aptísimo instrumento de trabajo para conocer la literatura romana, difícilmente superable en rigor y efectividad. Sería deseable que en una colaboración entre el MEC y una editorial se publicasen las traducciones de ambos.

La estructura general de nuestra obra está constituida por un capítulo sobre las condiciones del desarrollo de la historia de la literatura romana, cuatro extensos capítulos sobre los períodos de esta historia y un pequeño capítulo de diez páginas sobre las condiciones de la tradición de la misma. Los cuatro grandes períodos que designa von Albrecht son: 1º el período republicano [*Republikanische Zeit*], 2º el augústeo [*Augusteische Zeit*], 3º el imperio temprano [*Frühe Kaiserzeit*], 4º y último el imperio medio y tardío [*Mittlere und späte Kaiserzeit*]. Corresponden casi a las de Ca. que sólo subdivide el período republicano, pero mantiene los demás. Mucho más detallado es Bi. con su terminología no política sino tan cercana a la técnica literaria y con periodizaciones más cortas y más precisas: Los siglos saturnios –El período del esplendor y la constitución del verso antiguo latino– La época de los Gracos y el nacimiento del latín erudito –La época de Sula como interrupción de la vida literaria– Los neotéricos y la prosa clásica –El período de florecimiento augústeo y el problema de lo romántico– La literatura retoricista de la latinidad argénteo –El arcaísmo y la época de los Antoninos– La decadencia en el siglo tercero y el origen de la literatura cristiana –El florecimiento tardío del siglo cuarto– La decrepitud de la literatura romana y del espíritu latino en el norte. Cita, sin embargo, von Albrecht los subperíodos 240 a 146 (p.47), 146 a 43 (p.48) y la ‘literatura sullana’ (p.48), pero bajo el título revelador de ‘Fases y desfases’ [*Phasen und Phasenverschiebungen*] (p.47). No descubro similares distinciones para la época augústea; para el imperio temprano dice von Albrecht que «la influencia de cada uno de los emperadores sobre el desarrollo de la literatura ilumina simultáneamente el problema de la periodización de la época en cuestión.» (p.709), de modo que considera los reinados de éstos como subperíodos. En el último período tratado ya no son consideraciones temporales las que dominan sino geográficas (las provincias diversas) y sociológicas (el mecenazgo, la escuela y la iglesia). De ningún modo pretende von Albrecht imitar o, si lo veo con justeza, discutir las periodizaciones de Bi. con su mezcla de criterios: literarios, políticos e incluso biológicos (florecimiento, decrepitud, etc.). Las periodizaciones merecen un estudio más detallado por parte de un docente familiarizado con la historia de la literatura. Le interesa siempre a von Albrecht el engarce dentro del contexto histórico-social, para lo que es sintomática la frase «Roma surge como un nuevo imperio helenístico, bien que con lengua propia» (p.44). Los ensayos sobre la reflexión literaria y el ideario [*Gedankenwelt I y II*] en cada capítulo sobre un período explicitan los criterios generales que prevalecieron para el autor al estructurar los períodos: conquista y expansión –consolidación– nuevas conquistas –llegada a la máxima extensión con retrocesos y limitación voluntaria– dominio extranjero.

Podríamos criticarle a von Albrecht como retroceso frente a Ca., pretender desarrollar *individualmente* lo que en Cambridge se produjo con un gran equi-

po nominalmente conocido, E.J. Kenney y W.V. Clausen dan los nombres de los colaboradores en el Prefacio. Afirma nuestro autor en su prefacio [*Vorwort*] haberse comunicado ampliamente con colegas sobre muchos puntos a través de todo el tiempo de la elaboración; nombra en primer lugar a quien designa como su maestro admirado Pierre Courcelle, pero se responsabiliza él sólo del resultado que nos parece positivo vista la estructura y terminología coherentes. El posible defecto que pudiera conllevar tal apariencia habría que detectarse en ese análisis de especialistas que reclamamos. Agrada que el nacimiento de una literatura cristiana y/o de cristianos así como la parcial desaparición de una literatura con fundamentos meramente antiguos –desgraciadamente no se elude el término polémico de ‘pagano’ a pesar de moverse en el marco de un análisis preteológico – se comprenda como la actuación de factores distintos dentro de una misma ‘romanitas’. Consideramos que el respeto hacia una cultura de la que también los cristianos adquirimos casi todo debería obligarnos a hacer uso de términos como ‘los que hacen referencia a la *mos maiorum* romana’ o si se buscan aproximaciones religiosas ‘dentro del marco de la antigua religión o de las antiguas religiones’. Gusta el término *literatura ‘romana’* por ser coherente con la época descrita en la que existe un mundo romano político-social, tan distinto de aquél germanolatino inmediatamente posterior o el eclesial de la alta Edad Media, en los que la literatura pasa a ser de un factor cultural entre otros la base de unión entre tantos estados y fuerzas diversas y entonces sí que merece el nombre de literatura latina.

Vistos todos estos elementos *queda* la impresión de un esfuerzo considerable al enfocar todo el proceso literario, recogiendo todo lo que ya había sido estudiado por tantos latinistas, desde una dimensión político-sociológica y desde una óptica de esclarecimiento del quehacer literario por el diferenciado despliegue de las técnicas literarias, usadas en la literatura romana, en una terminología actualizada y ya generalizada en las otras filologías. Queda la convincente exposición de una literatura como aspecto –en largos trechos– de la cultura helenística que pretende ser ‘literatura que aprende’ sin que esto sea ‘*plagium*’ (p.11s) de la griega como durante tanto tiempo se le reprochó. Queda finalmente el placer de tener a disposición, como utilísimo instrumento de trabajo para estudiantes y profesores de Enseñanzas Medias y seguramente de interés para más de un especialista, un bello libro en presentación, papel e impresión.

ERNESTO-J. ZINSEL

ANTÓN MARTÍNEZ, B.: *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*. Valladolid, Secretariado de Publicaciones. Universidad, 1992, 195 pp.

La profesora B. Antón Martínez, de formación salmanticense y sobre todo pin-ciana, ha construido una eminente obra, apoyada en una erudición detallada y en una inteligente composición. Las palabras con que M. Montaigne define la obra de Tácito (cf. p. 49, n. 37) se pueden aplicar sin dificultad a esta obra: es «un libro para estudiar y aprender». Efectivamente, la autora ha sabido escudriñar libros, legajos, archivos y bibliotecas para sacar a la luz de un mundo oscuro y desconocido la verdad de una época, de una idea y de un país: el siglo XVII, el Tacitismo y España...

Así, en la primera parte, *Predisposición de los factores políticos y sociales en el siglo XVII en España para la «receptio» del Tacitismo*, se demuestra que la crisis europea del siglo XVII es en España especialmente de decadencia espiritual, contexto idóneo para llevarse a cabo la *receptio* y el desarrollo del Tacitismo (también Tácito parecía tener conciencia de vivir un período de crisis).

Hasta ahora, nadie había estudiado la dimensión filológica del Tacitismo durante el siglo XVII en España. La autora lo hace brillantemente en esta segunda parte, *La dimensión filológica del Tacitismo en el siglo XVII en España*, revisando críticamente las afirmaciones que se han hecho sobre Tácito en esta época. En primer lugar, atiende a la pervivencia y fortuna de Tácito en Europa desde la Edad Antigua hasta finales del siglo XVII enumerando manuscritos, ediciones, comentarios y traducciones. Por otro lado, se sientan las bases filológicas del Tacitismo español con un pormenorizado estudio de los manuscritos e incunables, ediciones, traducciones y comentarios españoles de Tácito, entre los que descuella el *Tácito Español* del vallisoletano B. Álamos de Barrientos (p. 74). De todo ello, se puede deducir el precoz conocimiento de Tácito por parte de los españoles en un momento muy temprano del siglo XVI.

La tercera parte, *Vías de penetración del Tacitismo en España*, es un modelo de rigor lógico y laboriosidad. La «vía hispánica» (como bautiza la autora esta primera vía integrada exclusivamente por españoles) se inicia con J. L. Vives, quien será el primero en valorar positivamente a Tácito. Continúa el «triumvirato aragonés» (así denominado por la citada profesora), formado por G. Zurita, A. Agustín y J. Verzosa, cuyo papel en la *receptio* del Tacitismo español nadie había notado hasta ahora. Pese a la precocidad de la llamada «vía hispánica» no parece haber tenido lamentablemente epígonos.

Sin embargo, los tratados histórico-políticos son el principal vehículo de introducción del Tacitismo por vía europea, que la conforman cuatro «vías»: La italiana con los nombres tradicionales de Alciato, Botero, Boccalini, Ammirato a los que añade la autora a Guicciardini y Malvezzi; la francesa con la indiscutible preeminencia de Bodino y en un plano más secundario se sitúan Mureto y su

discípulo Montaigne, la flamenca o «lipsiana» con J. Lipsio como ídolo indiscutible de los intelectuales españoles, muchos de los cuales sostuvieron intercambio epistolar con el crítico y editor de Tácito y de Séneca (ocho núcleos de correspondencia ha identificado la autora); la cuarta y última la alemana, con Forstner y Bernegger, si bien es de carácter más tardío y secundario.

Cierra esta obra una selecta bibliografía repartida en tres bloques: Fuentes, bibliografía secundaria y catálogos.

Este trabajo, en conclusión, estudia el origen del Tacitismo español y consecuentemente la *receptio* de Tácito en España —de paso que adelanta la enorme significación que el historiador latino tuvo en nuestro país en el siglo XVII— con un rigor de investigación y una documentación bibliográfica que un tema de esta trascendencia estaba reclamando, pero que hasta la actualidad nadie lo había llevado a cabo desde el terreno de la Filología, y concretamente desde la Filología Latina.

RICARDO MARTÍNEZ-ORTEGA

BARRIO, MARISA DEL: *El dialecto euboico*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1991. XII y 90 pp.

El libro es, en parte, un resumen de la Tesis Doctoral de la autora, *El dialecto de Eubea*, Madrid 1987, en la que se realiza un estudio exhaustivo y sistemático del dialecto de Eubea. En el caso de la presente monografía se trata, sin embargo, de una obra de carácter didáctico destinada principalmente a los estudiantes de lengua española interesados en el estudio de los dialectos griegos.

Las descripciones de los dialectos griegos que se hacen en los Manuales generales de dialectología de los que disponemos, como los de F. Bechtel (*Die Griechischen Dialekte*, I-III, Berlin 1921-1924, reimpr. 1963) y C.D. Buck (*The Greek Dialects. Grammar, Selected Inscriptions, Glossary*, Chicago-London 1968⁴), han quedado desfasadas por obvias razones derivadas de la antigüedad de dichas obras. Desde hace unos años se ha sentido, pues, la necesidad de realizar descripciones actualizadas de cada dialecto, y con tal objetivo se han venido realizando últimamente un buen número de Tesis Doctorales en diferentes Universidades españolas y extranjeras. En este contexto se sitúa la Tesis de M. del Barrio, de la que ahora la autora nos ofrece en esta nueva publicación un resumen completado con una selección de inscripciones.

Entre los trabajos realizados en nuestro país con el fin de ofrecer descripciones, puestas al día, sobre los diferentes dialectos, cabe señalar las obras de J.J. Moralejo Álvarez, *Gramática de las inscripciones délficas (Fonética y Morfología)*, Santiago de Compostela 1973; A. Lillo Alcaraz, *El dialecto arcadio: Gramática y estudio de rasgos dialectales*, Salamanca 1979; M^a J. García Blanco, *Gramática de las inscripciones eleas (Fonética y Morfología)*, Tesis Doctoral inédita, Santiago de Compostela 1980; M^a P. Fernández Álvarez, *El argólico occidental y oriental en las inscripciones de los siglos VII, VI y V a.C.*, Salamanca 1981; J. Méndez Dosuna, *Los dialectos dorios del Noroeste. Gramática y estudio dialectal*, Salamanca 1985; M. Aguirre Castro, *Lengua literaria y lengua de las inscripciones: estudios comparativos*, Tesis inédita, Madrid, Universidad Complutense, 1986, donde se estudia el dialecto laconio en los documentos epigráficos y literarios; L. Martín Vázquez, *Inscripciones rodias*, Madrid 1988; M^a Araceli Striano Corrochano, *El dialecto laconio. Gramática y estudio dialectal*, Tesis inédita, Madrid 1989; B. Ortega Villaro, *Gramática de las inscripciones de Heraclea*, Tesis inédita, Valladolid 1990; M^a Henar Zamora Salamanca, *El dialecto de Cos*, Tesis Doctoral inédita, Valladolid 1991; R. M^a García del Pozo, *Las inscripciones del locrio occidental*, Memoria de licenciatura inédita, Madrid 1983.

El libro se puede dividir, a nuestro juicio, en dos partes, precedidas del Índice general (pp. V-VIII) y de un Prólogo (pp. IX-X). En lo que puede ser la primera parte se incluyen los apartados siguientes: Introducción (pp. 1-6), Las fuentes para el conocimiento del euboico (pp. 7-13), Gramática del dialecto euboico (pp. 14-37), y Posición dialectal del euboico (pp. 38-40). En la segunda parte se recoge una Selección de inscripciones (pp. 41-79) y un Índice de inscripciones seleccionadas (pp. 81-82). La obra finaliza con una Bibliografía (pp. 83-86) y con Ilustraciones (pp. 87-90).

De especial interés es la parte dedicada a la Selección de inscripciones, que ocupa prácticamente la mitad de la obra y en la que se seleccionan cincuenta y nueve inscripciones escritas en el dialecto propio de Eubea. Se excluyen las inscripciones en ático o en *koiné*, o las inscripciones escritas en lengua literaria, generalmente de la épica. Por otra parte, de algunas inscripciones dialectales muy extensas se ofrece sólo un fragmento. El esquema seguido por la autora en cada texto es el siguiente: a) lema de la inscripción, en el que se incluyen datos diversos sobre la misma, como la edición utilizada, la datación del documento, el tipo de alfabeto, la clase y el tema de la inscripción, etc.; b) texto griego, para el que se siguen ediciones anteriores; c) traducción; y d) comentario, con notas aclaratorias, donde los números de epígrafes remiten a los apartados del capítulo del libro que contiene la gramática.

En suma, nos encontramos ante un excelente instrumento de trabajo, fundamentalmente de carácter didáctico, en el que se ofrece una actualizada introducción gramatical del dialecto euboico acompañada de una selección de inscripciones dialectales, traducidas y comentadas.

ÁNGEL MARTÍNEZ-FERNÁNDEZ

BEAUCAMP, J. : *Le Statut de la Femme à Byzance (4^e-7^e Siècle)* Paris, De Boccard, 1990, L y 374 pp.

La presente obra, publicada con la colaboración del Centro Nacional de Investigación Científica Francés y del Colegio de Francia, es un estudio de la reglamentación sobre la mujer en el derecho imperial durante el período que abarcan los siglos 4º al 7º. Beaucamp enmarca su trabajo dentro de una línea de investigación comenzada sobre finales de los sesenta que sigue los pasos de los efectos de la predicación cristiana sobre la posición de la mujer en diferentes momentos históricos y que se va desarrollando con el auge del movimiento feminista.

La composición del volumen se distribuye en los siguientes apartados: en primer lugar, un prefacio de Dieter Simon (pp. V-VI), al que le sigue un índice de materia (pp. VII-XI), una lista de abreviaciones sobre la bibliografía (pp. XIII-L), una introducción (pp. 1-9) en la que el autor expone los objetivos de su trabajo y las dificultades planteadas en el desarrollo del tema, y finalmente, el preámbulo (pp. 11-27), donde se pone de relieve el vocabulario de los discursos acerca de la mujer. A continuación nos encontramos con la investigación propiamente dicha que abarca tres capítulos. El cap.I. (pp. 29-106) trata de las incapacidades que se le atribuyen a la mujer en el derecho de esta época y el proteccionismo al que están sometidas. El cap.II. (pp. 107-238) se ocupa de las medidas destinadas a proteger el peso de la moralidad en la mujer, su represión y las penas que se le imputan en algunos temas como el del divorcio y segundas nupcias. En el cap.III. (pp. 239-339) se estudian los límites de autonomía y del poco poder de iniciativa reflejados en aspectos como la dependencia que se produce en el caso del concubinato y las innovaciones introducidas en el Bajo-Imperio con respecto a la influencia de la madre en el ámbito de sus hijos. Por último, nos encontramos con una conclusión (pp. 341-347), y finaliza la obra con un índice sobre las fuentes de las citas (pp. 349-374).

En definitiva, el autor hace un estudio histórico comparativo sobre las transformaciones que se producen en la legislación imperial sobre la mujer en el período

do protobizantino. Estas se determinan a partir de la confrontación de material sobre el derecho clásico y las nuevas medidas legislativas introducidas por los emperadores. Se destacan especialmente y con el rigor merecido las de Constantino y Justiniano. Por tanto, una obra sólida a la que agradecemos la explicación de los términos más representativos que hacen referencia a la mujer en el derecho imperial y la abundancia de notas a pie de página que facilitan la lectura y comprensión del análisis que efectúa el autor.

En suma, consideramos el libro interesante y de lectura provechosa para todo el que esté deseoso de conocer el status de la mujer a través de la legislación imperial protobizantina.

CASILDA ÁLVAREZ SIVERIO

BERNABÉ, ALBERTO, *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*. Ediciones Clásicas, Madrid, 1992, XIV + 261 pp.

Siguiendo su elogiada iniciativa de difundir los clásicos griegos y latinos el Dr. D. Alfonso Martínez Díez, profesor Titular de Filología Griega de la Universidad Complutense de Madrid, ha publicado en la editorial que desde hace unos años dirige con admirable entusiasmo, Ediciones Clásicas, S.A., dentro de su colección *INSTRUMENTA STUDIORUM*, el libro *Manual de crítica textual y edición de textos griegos* del Dr. D. Alberto Bernabé Pajares, igualmente profesor Titular de Filología Griega en la misma Universidad.

El libro viene a cubrir uno de los vacíos de la bibliografía española en el ámbito de la crítica textual griega, pues, si bien es cierto que conocidos investigadores españoles han publicado numerosos estudios a lo largo de los últimos años, la realidad es que hasta la fecha no disponíamos de un manual en castellano que introdujera al usuario de ediciones críticas griegas en las nociones elementales que necesariamente ha de conocer, o que al menos se presupone que conoce, siendo de interés, por tanto, para el que utilice este tipo de ediciones y para aquél que se inicie en esta disciplina.

El autor ofrece, como es de esperar en un manual de estas dimensiones, un panorama general de los principios y métodos que rigen en la crítica textual y en la edición de textos. El título del libro especifica que se limita a los textos griegos, aunque a lo largo del libro se citen además algunos ejemplos de textos lati-

nos; por esto y por cuanto que en el libro se contienen elementos comunes a la crítica y edición de textos en general el público interesado por su contenido puede ser más amplio que el que en principio el título pudiera dar a entender.

A la conocida sencillez en la expresión une el autor una exposición clara, precisa y metódica, lo que hace que su lectura resulte, además de instructiva, amena. Sitúa las notas al final del libro en numeración sucesiva y enriquece su valor didáctico incluyendo un apartado de ejemplos en los capítulos II, IV, V y VI, que ilustran sus explicaciones.

En cuanto al contenido el autor comienza por considerar la crítica textual un arte y no una ciencia exacta, dado que sus «directrices no se extraen tanto de postulados teóricos... como de una experiencia, acumulada durante siglos, sobre casos específicos». Tras apuntar su interdependencia con otras disciplinas (paleografía, codicología, historia de los textos, papirología, etc.) define la crítica textual como «el conjunto de operaciones ejercidas sobre un texto o varios textos alterados por diversas vicisitudes sufridas desde el momento en que fueron escritos hasta aquél en que llegan a nosotros, y encaminadas a tratar de restituir lo que se considera que era su forma originaria».

El propósito del autor es ofrecer un panorama general de la crítica y edición de textos griegos y por ello, a modo de introducción, dedica el capítulo II a la transmisión en el que resume la historia, tipología, faltas y accidentes de los textos griegos. En el apartado de las formas de transmisión precisa el autor que además de las generalmente admitidas se podría añadir un nuevo tipo de transmisión, la estable, cuando se trata de obras de arte, y no estable, la habitual de los manuscritos.

El capítulo III se dedica a la exposición de las clases de materiales, su reunión y colación, tipos de manuscritos, principales métodos para su estudio (Lachmann, Quentin, Maas, eclecticismo, Pasquali), y las sucesivas etapas que ha de recorrer el crítico en su tarea antes de finalizar en la edición de un texto.

El capítulo IV desarrolla la fase de la *constitutio textus* en la que se procede a la elección de la lectura que pasará al texto, el envío al aparato crítico de otras lecturas o bien la introducción de correcciones. El capítulo V trata la Ecdótica o disciplina que estudia los problemas relativos «a la manera en que la actividad del crítico se plasma en un texto editado... englobando operaciones secundarias respecto de las propiamente críticas, como la preocupación por convenciones tipográficas, la corrección de pruebas, etc.»

Como una continuación del anterior el capítulo VI es dedicado a la edición de fragmentos, papiros, escolios y textos epigráficos, al objeto de destacar las diferencias entre este tipo de edición y el de una edición crítica ordinaria (de autor u obra completa).

Tras un epílogo en el que resume la esencia del trabajo desarrollado, el autor ha incluido tres apéndices de gran utilidad para editores y críticos. El primero recoge las principales abreviaturas, locuciones y signos diacríticos usados en las ediciones; el segundo, un glosario de crítica textual, y el tercero, los signos más comunes utilizados en la corrección de pruebas.

Si ya es un mérito del libro incluir al final de algunos capítulos ejemplos que ilustran la exposición precedente, no lo es menos el incorporar al final treinta y dos láminas que muestran fotográficamente la mayor parte de los puntos que trata, sus problemas, sus soluciones e interpretaciones posibles.

La bibliografía ha sido recogida al final de los cinco capítulos primeros en los que cabe su inclusión. Puesto que se trata de ofrecer una relación restringida, selectiva, y específica, el lector ha de comprender que esa bibliografía sucinta tiene sentido a modo de introducción a la extensísima bibliografía existente sobre esta materia. De ahí que otra de las virtudes del libro sea indicar, para quien pueda estar interesado en profundizar en alguno de los aspectos desarrollados, los repertorios bibliográficos más importantes distinguiendo en sucesivos apartados las épocas o cuestiones en las que esa bibliografía se especializa.

En líneas generales la presentación del libro es excelente. Sólo habría que procurar corregir en una próxima tirada las erratas de imprenta, hoy día casi inevitables y ajenas a la voluntad del autor, que se han deslizado principalmente en el capítulo IV.

En conclusión, la Filología Clásica española y la griega en particular está de enhorabuena por la aparición de este *Manual de crítica textual y de edición de textos griegos*: su utilidad para profesores y estudiantes de Latín y Griego es segura por la necesidad de leer a los clásicos, en la mayoría de los casos, en ediciones críticas. Y como dice el autor «el texto crítico, por bien editado que esté, es siempre un texto inseguro, susceptible de un nuevo análisis y de una reinterpretación en múltiples detalles [... o] en cualquier caso, aun cuando no se piense en editar textos, sí que es preciso acercarse a las ediciones críticas con conocimiento de causa, sabedores del sinnúmero de pasos cautelosos, indecisiones, análisis, estudios parciales y, por qué no, errores que hay detrás de cada decisión de un editor y de la larga tradición y del esfuerzo de muchos que han sido precisos para que el texto clásico haya llegado hasta nosotros. Pocas obras humanas hay, en suma, en que se hayan conjugado mejor el esfuerzo individual y el trabajo colectivo y solidario que la edición de un texto». Que la labor editorial emprendida continúe para bien de nuestra Filología.

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS

BERTRAND, JEAN-MARIE: *Inscriptions Historiques Grecques*. Traduites et commentées. Paris, Les Belles Lettres, 1992. 273 pp.

El libro de J.M. Bertrand presenta la traducción francesa y un breve comentario de ciento cincuenta inscripciones históricas griegas que se extienden desde el s.VII al s.I a.C. Los documentos, numerados de una forma seguida desde el primero hasta el último, se distribuyen en seis apartados, a saber: I. Relatos de Historia (N.1-2), II. Época arcaica (N.3-12), III. Guerras médicas (N.13-19), IV. Época clásica (N.20-66), V. Reinado de Alejandro (N.67-76), y VI. Época helenística (N.77-150).

No se puede afirmar —como señala correctamente el propio autor (p.9)— que haya inscripciones históricas mientras que otras no lo sean, pues todos los textos epigráficos pueden ser útiles, en mayor o menor medida, para el estudioso de la historia. Ahora bien, con independencia del carácter personal que toda selección de textos implica, el término «histórico» se suele aplicar en este tipo de selecciones de inscripciones a documentos que tienen un especial interés para conocer la historia antigua de Grecia. Así, en la presente antología se puntualiza al respecto lo siguiente: «ne seront, en effet, retenus qu'un nombre réduit de textes qui évoquent ou permettent d'évoquer des événements importants, de faire apparaître un personnage marquant de ce que le langage courant appelle l'histoire grecque» (p.9).

Como es sabido, en el campo de la epigrafía griega, junto a las ediciones de inscripciones realizadas con un criterio geográfico en las que se reúnen los textos procedentes de un determinado lugar, son frecuentes las ediciones de colecciones de inscripciones recopiladas con un criterio temático. Así, entre estas últimas son usuales las publicaciones de selecciones de inscripciones de contenido histórico. El punto de arranque de estas recopilaciones de inscripciones históricas griegas es el libro de E.L. Hicks-G.F. Hill, *A Manual of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1901, donde se ofrecen los textos griegos editados y comentados. Otros intentos similares, realizados en el mismo sentido, se han prodigado posteriormente con no escasa frecuencia. Así, con edición de los textos griegos y comentario, cabe destacar las ediciones de M.N. Tod, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*. I, *To the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1946²; II, *From 403 to 323 B.C.*, Oxford 1948; y de R. Meiggs-D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969 (Revised edition with Addenda and Concordance, Oxford 1988). Con el texto griego, traducción y comentario, podemos señalar las ediciones de L. Moretti, *Iscrizioni storiche ellenistiche*. I, *Attica, Peloponneso, Beozia*, Firenze 1967; II, *Grecia centrale e settentrionale*, Firenze 1976; y de F. Durrbach, *Choix d'inscriptions de Delos avec traduction et commentaire*, I, *Textes historiques*, Paris 1921-1923. La selección que J.M. Bertrand nos ofrece en el libro que comentamos, se realiza con la misma

idea de los trabajos citados, esto es, la de recopilar y publicar, con un comentario, una colección de inscripciones históricas. Ahora bien, en este caso no se recogen los textos griegos de las inscripciones, por lo que en cada documento se hace referencia a la edición del texto que ha servido de base a la traducción. Una antología similar publicada en español se debe a J. Mangas, *Textos para la historia antigua de Grecia*, Madrid 1981, donde se incluyen traducciones de textos epigráficos y literarios.

El procedimiento seguido por el autor para la presentación de cada documento se puede resumir del modo siguiente: a) Título y fecha del documento, b) Indicaciones diversas sobre el monumento y la inscripción, c) Referencia a la edición utilizada, d) Traducción, e) Breve comentario, y f) Número de las inscripciones que pueden leerse conjuntamente por guardar algún tipo de relación. Señalemos, por lo demás, que al final del libro se incluyen unos *Índices* que remiten a los números de las inscripciones correspondientes y que resultan de gran utilidad para el manejo de la obra (a) *Lugares o Pueblos*, b) *Personajes*, c) *Guerras y Paz*, y d) *Algunos temas de lectura*).

En resumen, una muy meritoria selección de inscripciones históricas griegas, traducidas y brevemente comentadas, destinada a los lectores de lengua francesa interesados en la Historia Antigua de Grecia.

ÁNGEL MÁRTINEZ-FERNÁNDEZ

BOUVRIE, S. des: *Women in greek tragedy. An anthropological approach*, Oslo, Norwegian University Press, 1990. 394 pp.

Desde un punto de vista antropológico, Synnove des Bouvrie se propone fundamentalmente, con este libro, contestar a la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos explicar el hecho de que la tragedia griega presente caracteres femeninos dominantes y emprendedores mientras las mujeres contemporáneas históricamente eran, en muchos aspectos de la vida pública, «mudas» e invisibles? Es éste un trabajo con voluntad de contribución al estudio de la historia de la mujer en general, que se asienta, como deja patente su autora, sobre premisas feministas.

S. des Bouvrie divide su libro en ocho capítulos, de los cuales el primero (pp. 11-33) sirve de introducción. Los siguientes están dedicados a repasar las estructuras de la sociedad ateniense y del teatro trágico. Así en el capítulo 2 (pp. 35-59), «Women's position in fifth-century Athens», estudia la situación de la

mujer en la Atenas clásica profundizando, a su vez, para ello, en la estructura económica y legal sincrónica, e intentando determinar las formas de control al que la mujer estaba sometida, que reduce especialmente a la segregación. En el capítulo tercero (pp. 60-79), «Aristotles' *Poietike* and anthropological theory», menciona las relaciones existentes entre la *Poética* aristotélica y la tragedia. En el cuarto capítulo, (pp. 80-109), «Tragic theatre and its conventions», hace un detenido recorrido a través de distintos elementos directamente relacionados con el teatro como Dionisos, la audiencia, el medio oral, el coro... A partir de este momento, la autora entra de lleno en el objetivo de su estudio: la mujer en la tragedia griega, que comprende el capítulo seis (pp. 132-146), «Interpreters and interpretative frames»; el siete (pp. 147-313), «Interpretations», en el que encontramos un exhaustivo estudio de varias de las tragedias griegas con mayor pujanza femenina en sus textos, y el octavo y último capítulo (pp. 314-325), donde expone sus conclusiones, dentro de las cuales habría que destacar que, predominantemente, los actos de las mujeres trágicas podrían ser considerados excepcionales y resultado de la naturaleza «simbólica» de la tragedia.

En las páginas 326 y 327, encontramos una lista explicativa de términos relacionados con el teatro griego que pueden servir de ayuda para el profano en la materia, puesto que la voluntad de Synnove des Bouvrie es que su libro sea accesible para el lector en general. Una exhaustiva y actualizada bibliografía relacionada con el tema en cuestión abarca las páginas 329 a 389. Finalmente, un índice general de nombres y términos frecuentes (390-394) ocupa las últimas páginas de esta obra.

En definitiva, es éste un trabajo de investigación con una sólida base y un cuidado desarrollo. Hemos de señalar, además, que pese a estar elaborado desde un punto de vista feminista, no está concebido desde la radicalidad que caracteriza a cierta línea de investigadores. Es un nuevo y muy interesante estudio dentro de ese campo de investigación en auge que es el mundo de la mujer.

M. GLORIA GONZÁLEZ GALVÁN

CALBOLI, G. (ed.): *Latin vulgaire - latin tardif II. Actes du II^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif* (Bolonia, 29 de agosto - 2 de septiembre de 1988), Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1990, 286 pp.

A primeros de septiembre de 1985 se celebró en Pécs (Hungría) el primer coloquio internacional sobre el latín vulgar y tardío organizado por József Herman, cuyas *Actas*, editadas por el mismo Profesor, aparecieron publicadas dos

años más tarde (Tubinga 1987). La convención de los 23 investigadores que figuran allí, nacía con la sana intención de llenar un vacío de comunicación, a todas luces inexplicable, creado entre latinistas y romanistas. En efecto, no resulta difícil observar cómo los especialistas en Filología Latina y los de Filología Románica, conducidos por esa pretenciosa «especialización» que ha inundado los tiempos que vivimos, trataban por separado, en congresos de sus respectivas especialidades, un campo común de trabajo, es decir, la latinidad tardía o el latín mal llamado «vulgar». Tanto la originalidad como el interés y utilidad de la reunión quedaban garantizados; y la acogida que han tenido en el resto del mundo las *Actas* de aquel primer coloquio, así lo pone de manifiesto. Pero además, otro de los frutos inmediatos de la aludida reunión lo constituyó sin duda la creación de un «Comité International pour l'Étude du Latin Vulgaire et Tardif» integrado por los conocidos profesores Eugenio Coseriu, Paul A. Gaeng, Bengt Löfstedt, Harm Pinkster, Veikko Väänänen y el propio J.Herman, con el objetivo fundamental de promover la celebración cada tres años de coloquios semejantes.

De organizar el segundo coloquio se encargó el profesor italiano, de amplio renombre entre los latinistas, Gualterio Calboli. Y entre agosto y septiembre de 1988 en Bolonia, en el marco de los actos de celebración del noveno centenario de aquella Universidad, se reunió un número de investigadores, análogo al del primer coloquio, (trece de los cuales coincidían con el grupo de Pécs).

Una primera visión del contenido de las *Actas* de este segundo coloquio nos hace descubrir enseguida algunos aspectos que ya aparecían en las del primero. Por una parte, el hecho de que se encuentren reunidos en ellas «adeptes de courants linguistiques modernes et représentants de tendances traditionnelles» por utilizar las mismas palabras de J.Herman en su «Prefacio» (p.II). Por otra, puesto que las contribuciones se editan por el orden alfabético de sus autores, la posibilidad de encontrar un sistema que facilite el trabajo de nuestra recensión, y que impida el tener que limitarnos por razones de espacio a una simple enumeración. En efecto, es posible estructurar los trabajos de las *Actas* en unos cuantos grupos temáticos.

Antes de entrar en ellos conviene resaltar la presencia española en este segundo coloquio puesto que representa una novedad respecto al primero. Por un lado la aportación de la profesora de la Universidad de Salamanca, Carmen Codoñer, «El lenguaje de la crítica literaria en el *Satyricon*» (pp.57-74), en la que realiza un análisis de los diferentes niveles populares de la lengua de la Cena de Trimalción, atendiendo a los recursos utilizados (literarios y lingüísticos) para caracterizar a los personajes. Es éste un método apropiado, según nos indica Codoñer (p.73), para «descubrir qué mundo se ha pretendido «recrear» y cuál es la postura que en ese proceso de «recreación» adopta el escritor» (Petronio, en este caso). Mediante tal procedimiento se estudia en dos apartados las *Intervenciones de Encolpio y Agamenón* (apartado I) y las *Intervenciones de Eumolpo* (apartado II). En ambos

se plantea una crítica al sistema educativo, a las escuelas, a los maestros y a los poetas, no a la enseñanza ni a la literatura, pero los alegatos de quienes intervienen se convierten lingüística y literariamente en vivos ejemplos de lo que se critica. Por otro, el trabajo del profesor de la Universidad de León, Benjamín García Hernández, sobre «L'intransitivación en latin tardif et la primauté actantielle du sujet» (pp. 129-44) que viene a ser una continuación del publicado en *RSEL* 20:1 (1990), 1-16, «Transitividad, intransitivación y causas de su desarrollo en latín tardío», en donde presenta los variados factores que pudieron contribuir a la intransitivación en latín vulgar, cristiano y en las lenguas técnicas. En este otro trabajo que reseñamos intenta demostrar que la causa principal de tal intransitivación es la primacía actancial del sujeto. Se trata, según nos dice el autor, de un proceso de simplificación sintáctica, a la vez que de un enriquecimiento semántico, ya que junto a la pasiva concurren en latín la intransitivación y la construcción pronominal. Mientras la primera sufre un claro retroceso en latín tardío, las otras dos se desarrollan, teniendo como motor principal para esta ampliación el protagonismo del sujeto frente al del objeto.

Dentro ya de la aludida clasificación del contenido de las *Actas*, queda claro que un primer grupo puede establecerse con las conferencias que plantean problemas de índole general o teórico. En él se engloba la aportación de Louis Callebat («Langages techniques et langage commune», pp.45-56), la de Giuseppe Cremascoli («Note sur des problèmes de lexicographie médiévale», pp.75-88), y la de Bengt Löfstedt («Wissenschaftliche Diskussion oder Monologe? Der Vulgärlatinist zwischen Romanistik und Latinistik», pp.183-8). La primera de ellas constituye un buen resumen de lo que es imprescindible saber acerca de la distinción entre «lenguaje técnico», «lenguaje especializado» y «lengua común», efectuado por un especialista en la materia como es el profesor Callebat. En efecto, los lenguajes técnicos de la agricultura, de la medicina, de la mecánica, etc., vinculados de forma tan especial a la actividad humana y a su progreso, no representan una lengua dentro de otra, sino que encuentran su génesis y su expansión en la propia lengua común y «manifestent plus particulièrement leur spécificité dans la dualité de leurs fonctions et de leur nature: langages *savants* et langages *vivants*» (p.56). La segunda de estas comunicaciones, la «Note» de Cremascoli pretende revelar una de las características esenciales de la lexicografía medieval, a saber, la mezcla de ecos y reminiscencias de un gran número de culturas. Por ello «la tache du moderne philologue est de reconstruire, en consultant les éventuelles sources et les textes parallèles, l'histoire du mot et de ses transformations» (pp.87-8). Y la conferencia de Bengt Löfstedt incide en el aludido origen de estos coloquios, es decir, la falta de comunicación entre romanistas y latinistas en torno al latín vulgar; de ahí el interrogante del título «Wissenschaftliche Diskussion oder Monologe?». A estas intervenciones podría agregarse la de Witold Mańczak («Les verbes en *-ēre* et *-ire* en latin et dans les langues romanes»), ya

que, después de demostrar mediante una serie de hechos lingüísticos que no es acertada la tesis de J. Malkiel sobre la disminución en latín tardío de las formas verbales en *-ere*, concluye con un postulado de carácter general (p.200): «je voudrais insister sur le fait que la linguistique, y compris les études du latin vulgaire et tardif, se trouve devant une alternative fondamentale: ou bien continuer à croire aux opinions des autorités ou bien soumettre les opinions des autorités à vérification».

Diversos problemas fonéticos, morfológicos y sintácticos de la latinidad tardía ocupan un segundo conjunto de comunicaciones. Entre los fonéticos destaca la aportación de la autora de la tesis *Les emprunts du latin au grec. Approche phonétique* (Lovaina-París 1990), Frédérique Biville, titulada «Des faits 'apophoniques' en latin vulgaire impérial? Lois phonétiques et règles phonologiques» (pp.9-22), en la que con un buen número de ejemplos especialmente de préstamos griegos al latín descubre que, a pesar de que la «ley fonética» de la apofonía ha dejado de funcionar desde el siglo III a.C., «elle instaure dans la langue un certain type de structure phonologique dans lequel les voyelles brèves intérieures son fermées, et qui sert désormais de modèle». Así se explica una buena cantidad de tendencias contradictorias y variantes propias del latín tardío (tipo *camara/camera*, etc.). Y la de Pierre Flobert («Le témoignage épigraphique des apices et des *I longae* sur les quantités vocaliques en latin impérial», pp.101-10), cuyo resumen poco más menos viene a ser el siguiente: El uso de los signos diacríticos se ha mantenido en las inscripciones cuidadas hasta fines del siglo III (*CIL V 857*), lo que significa que disponemos de un testimonio irrecusable sobre el estado cuantitativo del latín durante cuatro siglos. Tales signos no son exclusivos de las inscripciones de lujo, también se encuentran por ej. en los *graffiti* pompeyanos (*CIL IV 1084*, etc.) y hasta en un texto literario como *De bellis Macedonicis*. El interés que muestran los gramáticos por ellos, parece demostrar que los usaron para los ejercicios de pronunciación y de prosodia. La función de los signos diacríticos puede ser fonológica, pues distingue pares homógrafos (*QVINT. 1,7,2*) y es desde luego fonética: esta última se reduce a una función demarcativa, (al principio y al final de la palabra) y a una función culminativa, que se manifiesta por la predominancia de la sílaba acentuada.

Dentro de la morfología, la intervención de Robert de Dardel («Remarques sur la simplification morphologique en latin oral», pp.89-100) vuelve sobre un tema muy conocido y estudiado, sólo que en esta ocasión se busca el origen de dicha simplificación morfológica en diversos hechos de substrato o factores sociolingüísticos. Igualmente la comunicación de Paul A. Gaeng («La flexion nominale à l'époque du latin tardif: essai de reconstruction», pp.111-28), conocido por sus estudios lingüísticos de las inscripciones (por ej., *A Study of Nominal Inflection in Latin Inscriptions. A Morphosyntactic Analysis*, Chapel Hill, 1977; y *Collapse and Reorganisation of the Latin Nominal Flexion as Reflected in Epigraphic Sources*,

Maryland, 1984), intenta exponer las tendencias que van a terminar por desmantelar el sistema pluricasual del latín, tomando como punto de partida el análisis de las no pocas desviaciones que se observan en los epitafios cristianos. A lo más que se puede llegar, concluye Gaeng, es a reconstruir un modelo general para un cierto estadio de la evolución y a señalar ciertas inclinaciones.

Las comunicaciones de sintaxis engloban a dos de características parecidas, pero con métodos de análisis diferentes. Nos referimos a la de Sándor Kiss («Phénomènes de la représentation pronominale dans quelques textes latins tardifs», pp.171-81), en la que se describen sincrónicamente determinados factores de coherencia textual en unos cuantos textos de autores tardíos en comparación diacrónica con ciertos hechos del sistema del latín clásico. Y a la de Maria Selig («Die Entwicklung der Artikel in den romanischen Sprachen», pp.219-37), autora de la tesis inédita *Die Entwicklung des Determinantensystems im Spätlatein* (Friburgo, 1987). En el trabajo que reseñamos, Selig nos indica que el desarrollo del artículo hay que buscarlo en la fase de la lengua en la que el empleo de los determinantes resulta todavía raro y se usan para enfatizar referentes que se consideran esenciales para la comunicación. Este empleo enfático en el dominio de los determinantes definidos favorece la anáfora. Tanto el contexto de los referentes enfatizados como el de la anáfora ofrecen condiciones favorables, por un lado, para una extensión de la determinación nominal y, por otro, para un debilitamiento semántico de los precursores del artículo determinado. Por último el trabajo de Dieter Wanner («Le subjonctif de subordination en latin vulgaire: Questions indirectes et adverbiales temporales», pp.249-80) con el que intenta dar a una cuestión tan estudiada una «perspective nouvelle de ce subjonctif en tant que phénomène plutôt pragmatique que sémantique», enmarcando los enunciados en lo que llama su «contexto natural».

Un tercer grupo está constituido por un par de comunicaciones que ofrecen a la vez aspectos morfológicos y aspectos semánticos, cuales son, por un lado, la de Maria Iliescu, «Les suffixes d'élargissement verbaux. (Etat de la question. Evolution sémantique de *-esc/-isc.*)», pp.159-69, y, por otro, la de Veikko Väänänen, «*Plicare/applicare* 'se diriger vers': simplex pro composito?», pp.239-47.

Por último, un cuarto grupo corresponde a aquellas aportaciones que desarrollan diversos estudios filológicos de textos determinados, como son la de Leena Löfstedt, «Un texte de Gratien retrouvé», pp.189-94; la de Pirjo Raiskila, «Periphrastic use of *habere* in Tertullian», pp.209-17; la de Tamás Adamik, «*Sermo inliberalis* in cena Trimalchionis», pp.1-7; e, incluso, la de Joseph Hermann, «Sur un exemple de la langue parlée à Rome au VI^e siècle», pp. 145-57.

No falta además algún que otro trabajo sobre el latín humanístico (primera mitad del siglo XV) en la comunicación de Outi Merisalo, «Le latin de Poggio Bracciolini à la lumière de la tradition manuscrite du *de uarietate fortunae*»,

pp.201-7. Y completa finalmente la relación de las aportaciones de estas *Actas*, la contribución del editor de ellas, Gualterio Calboli, «Vulgärlatein und Griechisch in der Zeit Trajans», pp.23-44.

Incluso la simple enumeración de los trabajos pone de manifiesto el enorme interés de este coloquio en el que ha participado, según se ve, un número no pequeño de prestigiosos profesores de la materia. Como bien dice G. Calboli en su «Préface» (p.IX), «il est donc naturel que le latin vulgaire, qui représente la langue de passage du latin au roman, et ses rapports avec la langue littéraire, qui est resté bien longtemps une grande superlangue commune, provoque un tel intérêt encore de nos jours». La consulta a este rico conjunto de comunicaciones se facilita por la existencia de un «Index des auteurs modernes», que ocupa las pp. 281-6, con las que se cierra el volumen. Mientras tanto aguardamos con cierta impaciencia las *Actas* del III Coloquio del latín vulgar y tardío, celebrado en Innsbruck en 1991, y del que, Dios mediante, daremos cumplida cuenta en un próximo número de nuestra revista.

FRANCISCO GONZÁLEZ LUIS

COHEN, D.: *Law, sexuality, and society. The enforcement of morals in classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, XII y 259 pp.

David Cohen, profesor de la Universidad de California (Berkeley), se ocupa en este trabajo del estudio de una interrelación apasionante: la existente entre ley, sexualidad y sociedad. Y localiza un momento y un estado concreto de esta interrelación: el de la Atenas clásica. Esta situación temporal y espacial tiene una explicación clara: la Atenas del siglo V se preocupó mucho por delimitar la moralidad de la sociedad.

El autor utiliza una metodología comparativa en el sentido más específico. Pretende apartarse de las ideas tradicionales sobre el hecho de que la ley pueda imponer una moralidad a la sociedad. Por ello, no entra dentro de los objetivos del libro proponer una abstracta definición jurisprudencial de la privacidad o de los límites legítimos de la delimitación estatal de la moralidad.

El libro, tras un breve prefacio (pp. XI-XII), está dividido en nueve capítulos. En el primero de ellos (pp. 1-13), encontramos la introducción al estudio. En el capítulo segundo (pp. 14-34), titulado «Models and methods I», Cohen explora los fundamentos teóricos en los que se basa y esboza una teoría de orden y acción

social, que proporciona las bases para el modelo detallado de normas y control social que se exponen en el capítulo tres (pp. 35-69), «Models and methods II». En el cuarto capítulo (pp. 79-97), «Public and private in classical Athens», se examinan las concepciones que de lo público y lo privado existían en la ideología y en la práctica social de la Atenas clásica. En los capítulos quinto (pp. 98-132), «The law of adultery», y sexto (pp. 133-170), «Adultery, woman and social control», se estudian la ley y el contexto social del adulterio y se proponen algunas formas en que semejante examen puede contribuir a una discusión general sobre el status de la mujer en Atenas. El capítulo siete (pp. 171-202), «Law, social control, and homosexuality in classical Athens», recoge los más importantes tópicos de actitudes hacia la homosexualidad y la regulación de ésta y la prostitución homosexual. El capítulo ocho (pp. 203-217), «The prosecution of impiety in Athenian law», tiene como objetivo examinar todo lo relativo a la regulación de las creencias religiosas a través de la investigación de la persecución por impiedad. En el noveno y último capítulo (pp. 218-240), «The enforcement of morals», el autor hace una valoración general de la ideología y práctica de la imposición de la moral en Atenas, cuestionando el extendido punto de vista de que la Atenas clásica conoce un sector de lo privado libre de la regulación estatal.

Concluye este trabajo con una amplia y actualizada bibliografía (pp. 241-255) sobre el tema, y con un índice (pp. 257-259) de algunos de los términos y nombres más frecuentes a lo largo del trabajo, muy práctico a la hora de facilitar la consulta del libro.

David Cohen nos proporciona un estudio reciente en el que se insiste en la importancia definitiva de la sexualidad para determinar las normas morales de una sociedad, puesto que aquéllas están, en gran manera, determinadas por los hábitos sexuales tolerados. En fin, la profundidad en el tratamiento del tema hacen de esta obra una ayuda primordial para cualquiera que desee adentrarse en la investigación de este aspecto del mundo clásico.

M. GLORIA GONZÁLEZ GÁLVAN

DETORAKIS, Th.: *Στέφανος Ξανθουδίδης. Βιογραφικά-βιβλιογραφικά*, Iraklio 1990. 109 pp.

El profesor Detorakis, catedrático de Filología Bizantina de la Universidad de Creta y gran conocedor de la historia de Creta, nos ofrece un breve trabajo monográfico sobre la vida y la obra de Stéfanos Xanzudidis (1864-1928), máximo repre-

sentante de las letras griegas y patriarca de los estudios cretenses. Una primera forma de este trabajo se publicó como artículo en la revista *Κρητολογία* 6, 1978, pp. 107-178, como un pequeño homenaje a la memoria de Stef. Xanzudidis con motivo del cincuenta aniversario de su muerte. Ahora se publica con importantes adiciones y correcciones en la nueva forma de publicación independiente.

El libro consta de tres partes, precedidas de un Prólogo (pp. 7-8). La primera parte («Βιογραφικά», pp. 9-21) se ocupa de los datos biográficos. Cabe señalar al respecto que Stef. Xanzudidis nace en el pequeño pueblo cretense de Avdou en el seno de una familia que se distinguió en la lucha contra los turcos, dominadores de la isla. Su padre, A. Zografos Xanzudidis jugó un papel destacado como segundo jefe militar de las provincias orientales de Creta en las sublevaciones de 1866-69 y 1878, lo que, sin duda, influyó en la vida y formación del joven Stéfanos. Stef. Xanzudidis estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Atenas, donde tuvo la suerte de tener como maestros, entre otros, a K. Paparigópulos, N. Politis, J. Mistriotis y J. Jatsidakis. Tras finalizar sus estudios, en 1888, regresó a Creta, donde pasó el resto de su vida desarrollando una importante actividad investigadora, primero en la arqueología e historia de Creta, y posteriormente en otros campos, principalmente en la filología, la lengua y el folklore. La importancia de sus trabajos le valió el reconocimiento de la comunidad científica internacional de su época, y las principales sociedades científicas, griegas y extranjeras, contaban con él como uno de sus miembros más destacados. Stef. Xanzudidis es —como señala Detorakis, p. 13— el primer investigador *kretologos*, el patriarca de las investigaciones referentes a la historia y a la lengua de Creta. Cabe destacar además que, entre otros importantes cargos, desempeñó el de Director del Museo Arqueológico de Iraklio, desde 1923 hasta el día de su muerte, el 18 de septiembre de 1928. En este sentido se puede decir —en palabras de otro de los pioneros en los estudios cretenses, Stilianos Alexíu (p. 16)— que no existe la menor duda de que si actualmente existe el Museo Arqueológico de Iraklio, este hecho se debe en gran parte a los desvelos y trabajos de dos eminentes irakliotas, Iosef Jatsidakis y Stéfanos Xanzudidis, pues si estos dos estudiosos no hubiesen dedicado su vida a la conservación de los hallazgos arqueológicos cretenses y a su ubicación en una institución especializada, probablemente muchos importantes tesoros arqueológicos de Creta hubieran corrido el riesgo de ser trasladados fuera de la isla, e incluso, de Grecia.

En la segunda parte del libro («Τὰ ἔγγραφα», pp. 23-90) se incluye de una forma selectiva una pequeña parte del abundante material existente en el archivo personal de Stef. Xanzudidis. El autor intenta presentar en esta pequeña colección los documentos del período 1875-1929 que contienen testimonios desconocidos que ayudan a comprender mejor su vida y actividad. Cada documento va acompañado al final de las correspondientes notas aclaratorias y bibliográficas.

En total, una colección de cuarenta y cuatro documentos personales de sumo interés para conocer la figura de un importante personaje cuya vida transcurre pareja a la historia más reciente de Creta.

En la tercera parte se presenta una Relación de las publicaciones («Ἀναγραφή δημοσιευμάτων», pp. 91-107), donde se incluyen las publicaciones del propio autor y los estudios realizados posteriormente sobre el mismo, numerados de una forma seguida desde el primero hasta el último y distribuidos por años. Junto a las numerosas publicaciones de Xanzudidis como arqueólogo e historiador de Creta sobre las que no insistiremos, se pueden distinguir importantes trabajos en otros campos, como la filología y lingüística. Por lo que se refiere a la filología, baste con señalar las obras siguientes: edición crítica del *Erotócritos* de V. Cornaro, en Iraklio 1915; edición de *Fortunato* de M.A. Fóscolo, en Atenas 1922; edición de la *Erofile*, tragedia de Jortatsis, en Atenas 1928. En cuanto a la lingüística cabe citar, entre otros, los estudios siguientes: «Ποιμενικά Κρήτης», en *Λεξικογραφικὸν Ἀρχεῖον* 5, 1918, pp. 267-323; «Γλωσσικαὶ ἐκλογαί», parte I en *Ἀθηνᾶ* 2, 1916, pp. 130-147, parte II en *Λεξικογραφικὸν Ἀρχεῖον* 5, 1918, pp. 92-116, y parte III en *Ἀθηνᾶ* 38, 1926, pp. 119-138.

Para concluir se puede afirmar que el trabajo de Detorakis es una valiosa aproximación a una importante figura de Creta, Stéfanos Xanzudidis, que a finales y principios de siglo desempeñó un papel que habría de ser determinante para la posterior floración de las modernas investigaciones de los temas cretenses. Con esta meritoria aportación de Detorakis se abren, a su vez, nuevas perspectivas de estudio sobre la vida y la compleja obra arqueológica y literaria de tan destacado personaje, que vivió en una época de transcendental importancia para la historia de Creta.

ÁNGEL MARTÍNEZ-FERNÁNDEZ

GUIDUCCI, A.: *Perdute nella storia. Storia delle donne dal I al VII secolo d.C.*, Firenze, Ed. Sansoni Editore, 1989, 315 pp.

El título del libro *Perdute nella storia* nos da una idea general del contenido que muestra en su interior. Hace un estudio del papel que desempeñaba la mujer entre los siglos I al VII d. C. en una lucha desesperada por su supervivencia ante un dominio exclusivamente masculino, destacando aquellos nombres a los que la Historia les ha dedicado capítulos muy limitados o que han pasado desapercibidos, ocultos en un mundo de hechos y pensamientos de hombres donde la mujer

era, la mayor parte de las veces, un mero objeto destinado a la procreación al que se le negaba su pensamiento y su opinión. Oculta así tras un velo, la única solución que le quedaba era la del monasterio en la que con mayor facilidad podía acceder a una cultura. Por tanto, un estudio de las mujeres del siglo I hasta el VII d. C. tiene que pasar obligatoriamente por un análisis de las mujeres que han tenido relación con los diversos monasterios sin que ello sea su fin último. Durante estos siglos con frecuencia la mujer aparece marginada y, aunque el objeto de estudio no es esta mujer en sí, Armanda Guiducci no puede dejar a un lado a una mujer que lucha de diversas formas por sobrevivir en un mundo que la ahoga. Es por eso por lo que en este estudio encontramos mujeres que por su valía personal han aportado su pequeña contribución a la Historia y también aquellas que han tenido que quedar relegadas a un segundo, o incluso, tercer plano.

De este modo ha dividido la obra en quince capítulos, dedicando el último (cuyo título es «Breve storia dei monasteri femminili» pp. 281-312) a hacer una pequeña historia de los monasterios femeninos, apartado que nos resulta casi obligatorio, puesto que ha ido apareciendo con bastante frecuencia a lo largo de su estudio. Los catorce capítulos restantes están dedicados a una época determinada. Cada uno de ellos está titulado con una frase que explica y justifica perfectamente su contenido abarcando los diferentes siglos y enclaves culturales o históricos más importantes de la Antigüedad, quedando como resultado los siguientes capítulos: «Inquietudine e immortalità» pp.7-19; «Il Cristo fra le donne» pp.21-43; «Una svolta dell'identità» pp.45-86; «Velo e sottomissione. Perpetua» pp.87-105; «Anacorete in Tebaide e atlete nell'arena» pp.107-124; «Un silenzio intessuto di interiorità» pp.125-135; «Le mutazioni dell'interiorità. Petronia Proba» pp.137-159; «Solitudine al femminile: dalla anacoreta alla monaca» pp.161-189; «Un viaggio nella Bibbia. Eteria» pp.191-203; «La donna pagana muore. Ipazia» pp.205-214; «Le principesse gotiche. Amalasantha» pp.215-230; «La notte della divinazione» pp.231-235; «Le longobarde» pp. 237-269 y «Due culture» pp.271-280. Finalmente, esta obra se completa con un Índice pp.313-315.

Con un estilo vivaz, y apasionado en algunos momentos, pero perfectamente claro y científico nos va desvelando la situación de la mujer en esos siglos en los que su papel ha quedado, como ella misma dice en su título «perdida en la Historia». Su estudio pretende toda objetividad aunque en algunos fragmentos puede advertirse una cierta preocupación que produce en ella la mísera existencia de la mujer, sin que por eso deba entenderse que se trate de un libro arraigado dentro de la corriente feminista tan en boga en los últimos años. Su obra, lejos de ser un libro de propaganda feminista, trata de mostrar un pequeño punto de luz en esa oscuridad en la que se ve inmersa la mujer durante los siglos I al VII d. C. intentando abrir su mundo a un posible posterior estudio concreto y detallado sobre cualquiera de los personajes femeninos que ella nombra, poniéndonos

al descubierto con sutileza y sentido crítico el pequeño quehacer cotidiano de todas esas mujeres que no han sido fundamentales para nuestra Historia, pero sí son piezas importantes de un engranaje sin el cual la evolución de la Humanidad no habría podido producirse.

GUILLERMINA GONZÁLEZ ALMENARA

HUERGA, CIPRIANO DE LA: *Obras Completas. I. Prolegómenos y Testimonios literarios. El Sermón de los Pendones*. Dirección y coordinación, Gaspar Morocho Gayo. León, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1990. XVI y 293 pp.

Con esta obra se inicia la edición de las *obras completas* del humanista español del s. XVI Cipriano de la Huerga dentro de la colección *Humanistas españoles*, un ambicioso proyecto del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León por el que se pretenden publicar textos y estudios del Humanismo español de los siglos XV, XVI y XVII. Esta espléndida edición de las *Obras Completas* de Cipriano de la Huerga corre a cargo de un equipo de especialistas de diversas áreas de conocimiento bajo la dirección y coordinación del profesor Gaspar Morocho Gayo, cuya autoridad en la edición crítica e interpretación de textos es bien conocida por otros trabajos. Baste citar al respecto la edición crítica *Scholia in Aeschlyi Septem adversus Thebas*, León 1989, presentada como Tesis Doctoral en la Universidad de Salamanca en 1975 bajo la dirección del profesor J. de Hoz Bravo.

El humanista Cipriano de la Huerga, cuya edición y estudio se emprende en el volumen que ahora comentamos, se inscribe en las corrientes poligráficas del siglo XVI. El Maestro Cipriano nace hacia 1509/1510 en Laguna de Negrillos (León) y muere en Alcalá de Henares en 1560. Cabe señalar, por lo demás, que el Huergensis fue monje cisterciense, Abad del Monasterio de Santa María de Nogales, Rector del Colegio Cisterciense de Alcalá de Henares, y Catedrático de Sagrada Escritura de la Universidad de Alcalá. Asimismo, es de destacar que la obra de Cipriano fue objeto de condena por parte de la Inquisición Española al ser incluida su obra *Comentarios al Libro de Job* en el *Indice de Libros Prohibidos* en 1612. La razón de esta condena hay que buscarla en los métodos de exégesis y hermenéutica bíblicos empleados por Cipriano de la Huerga, quien rompe con la interpretación medievalista de la Sagrada Escritura basada en los cuatro sentidos (histórico, profético y alegórico, tropológico, y anagógico) de acuerdo con

las enseñanzas de los Doctores de la Iglesia y de Santo Tomás de Aquino, y se apoya para la interpretación de las Escrituras en los métodos de crítica textual y los procedimientos filológicos del humanismo erasmista de su tiempo.

La obra consta de dos partes, precedidas de una breve *Presentación de la Colección* (pp. IX-X) a cargo de J.C. Santoyo, y de un *Prólogo* (pp. XI-XV) debido a M. Cordero del Campillo. La primera parte presenta los *Prolegómenos y Testimonios literarios* (pp. 1-208) relativos al autor y a su obra, reunidos a partir de fuentes originales (cincuenta Testimonios). La introducción a esta parte, la selección de los textos, las numerosas notas aclaratorias y los no pocos y esmerados comentarios que se añaden a los textos con el fin de ilustrar cada uno, así como un capítulo con algunos datos cronológicos sobre la vida y obra del autor, y la bibliografía final, se deben a G. Morocho Gayo. Los textos latinos que aparecen entre los *Testimonios* son revisados y traducidos por Francisco Domínguez Domínguez, Avelino Domínguez García, Crescencio Miguélez Baños, y Manuel-Antonio Marcos Casquero, que ha supervisado los textos y traducciones. Conviene además señalar que la revisión del volumen se debe a Natalio Fernández Marcos.

De especial interés son, a nuestro juicio, los comentarios de G. Morocho a algunos *Testimonios*. Así, el comentario al Elogio que sobre el Huergensis hizo Alfonso García Matamoros (*Testimonio* N° 2 pp. 22-35), profesor de Retórica en la Universidad de Alcalá, en su libro *De asserenda hispanorum eruditione sive de viris Hispaniae doctis narratio apologetica*, publicado en Alcalá en 1553, pp. 52-54. En este comentario G. Morocho presenta una breve síntesis histórica de la hermenéutica y exégesis desde la Antigüedad con el fin de facilitar al lector la comprensión de los métodos renacentistas, y expone de una forma concisa y esclarecedora la problemática planteada por las innovaciones introducidas por Cipriano de la Huerca. Cabe mencionar además el comentario al Elogio de Alvar Gómez de Castro (I) (*Testimonio* N° 14 pp. 68-71), donde se hace un breve y acertado análisis sobre el Humanismo de Cipriano; y el comentario al «Recurso a las fuentes clásicas» (*Testimonio* N° 28 pp. 109-111), donde se examina el amplio conocimiento que el Huergensis tenía de los autores griegos y latinos de la Antigüedad, y de los Padres de la Iglesia Griega y de la Iglesia Latina, así como de los escritores hebreos.

Asimismo, nos parece digno de mención el capítulo que en esta primera parte del libro se dedica a las *Noticias de obras* (pp. 189-195), donde se ofrece la *Relación de Obras perdidas o en paradero ignorado*, y la *Relación de obras existentes* con precisas y atinadas observaciones sobre los manuscritos y las ediciones de los textos si las hay. Por lo que se refiere a las «Obras perdidas», se citan dieciocho obras a las que se deben añadir, según el autor, las *Poemas*, *Cartas*, *Pareceres* y otros escritos atribuidos correctamente a Cipriano. Para la elaboración de esta

relación G. Morocho se ha basado en «un análisis cuidadoso de las fuentes, rechazando las erratas y añadidos que sin ninguna justificación pueden leerse en la lista de obras de Nicolás Antonio, Muñiz, Eduardo Felipe, y en la mayor parte de los estudiosos del siglo XX» (p. 191). En cuanto a las obras existentes, se trata en una buena parte de obras que sólo se conservan manuscritas. Este es el caso de las obras siguientes: *Comentario al Salmo 130*, Lovaina 1549, obra traducida del latín por Bernardino de Mendoza; *Carta de Cipriano de la Huerga a la Duquesa de Francavilla sobre la muerte del conde de Cifuentes, su hermano*, 1556; *Carta al muy ilustre Don Antonio de Rojas, ayo y camarero mayor del príncipe don Carlos*, Alcalá 1554, publicada fragmentariamente por E. Asensio, «Cipriano de la Huerga, maestro de Fray Luis de León», en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid 1986, pp. 57 ss.; *Parecer sobre el asiento y capitulaciones que su Magestad hizo con Fernando de Ochoa sobre la conducción de esclavos a las Indias*, manuscrito conservado en el Archivo General de Simancas en letra autógrafa de Cipriano de la Huerga, 1553. En otros casos se trata de obras que fueron publicadas en la época del autor y que nos han llegado impresas. Así, *Commentarius in psalmum CXXX*, Alcalá 1555; *Commentarius in psalmum XXXVIII*, Alcalá 1555; *Commentaria in Prophetam Nahum*, Lyon 1561; *Commentaria in Librum Beati Iob*, Alcalá 1582; *Commentaria in Cantica Canticorum Salomonis regis*, Alcalá 1582; y el *Sermón del Maestro Fray Cypriano delante del Rector y Universidad de Alcalá, el día que se levantaron los pendones, por el Rey don Philippe nuestro Señor*, Alcalá 1556.

En la segunda parte del libro se presenta una de las obras más importantes de las escritas en español por el monje cisterciense, el *Sermón de los pendones* (pp. 209-293), con introducción, edición y notas de Francisco Javier Fuente Fernández. Esta parte, dedicada al *Sermón*, se presenta estructurada en tres apartados: Introducción (pp.215-248), donde el autor hace un sugestivo estudio sobre diferentes aspectos de la obra que nos sirve de introducción a su lectura (I. Obra e importancia de Cipriano de la Huerga en el Siglo de Oro, II. Descripción bibliográfica del pliego, III. La oratoria sacra en el siglo XVI, IV. Transmisión del *Sermón*, V. El sermón como género literario. Su función, VI. Análisis del tema, VII. La invención, VIII. Estructura, IX. La elocución, X. Práxis del sermón, XI. Conclusiones); Edición de la obra (pp.249-285), para la cual se utiliza de los ejemplares impresos conocidos el de la Biblioteca de Évora y en la que se siguen como principios básicos «el máximo respeto posible al texto original, combinado con el deseo de que resulte claro y legible» (p. 253 n.1); y, por último, la Bibliografía (pp. 287-293).

El *Sermón*, obra maestra de la oratoria sagrada del Siglo de Oro, fue pronunciado por el monje leonés en la Universidad de Alcalá el 19 de abril de 1556 con motivo de las fiestas con las que la citada Universidad levantó los pendones como proclamación del nuevo rey Felipe II.

La oratoria sagrada española del siglo XVI sigue siendo una de las lagunas pendientes de estudio en nuestra literatura a pesar de algunos intentos realizados al respecto, lo que se debe, en buena medida, a la escasa importancia que hasta ahora se le ha concedido. Es por ello por lo que resulta de gran interés la edición de este sermón del Maestro Cipriano, que desde su publicación en 1556 ha permanecido escondido —como indica F.J. Fuente, p. 219— en bibliotecas españolas (un ejemplar en la Biblioteca provincial de Toledo; y otro, en la Biblioteca particular del Dr. Luis de Cañigral) y portuguesas (un ejemplar, en la Biblioteca pública de Évora) hasta prácticamente la actualidad.

Cabe, pues, felicitar al prof. Morocho Gayo y sus colaboradores por la edición del *Huergensis* que se inicia con el presente volumen, ya que con ella se rescatan del olvido obras de indudable interés de un insigne humanista español del siglo XVI que en los estudios bíblicos ejerció un notable influjo en sus contemporáneos y discípulos. En suma, excelente trabajo de estudio y de edición crítica realizado por un equipo interdisciplinar de investigadores, que puede ser considerado —a nuestro entender— como un modelo a seguir en las ediciones de otros humanistas españoles, que, como en el caso de Cipriano de la Huerga, combinan la producción literaria escrita en latín con la escrita en español, e incorporan además en no pocas ocasiones fuentes y citas de autores y textos en griego y en hebreo.

ÁNGEL MARTÍNEZ-FERNÁNDEZ

IBARRA BENLLOCH, MARTÍN: *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990. VII y 396 pp.

Los estudios sobre las mujeres en la Antigüedad han recibido en las últimas décadas un notable impulso, propiciados en buena medida por la revitalización de los movimientos feministas de finales de los años sesenta. Actualmente la producción bibliográfica en este terreno es, pues, muy abundante, aunque podríamos decir que es relativamente escasa si la comparamos con la Bibliografía de otras áreas del mundo antiguo. También en nuestro país el interés sobre estos temas ha ido adquiriendo un auge cada vez mayor, sobre todo a partir de la década de los ochenta en la que estos estudios se introducen con fuerza. Juegan aquí un papel no desdeñable los Cursos y Seminarios que, como planteamientos colectivos sobre el tema, se han venido celebrando en diversas Universidades de nuestro país. Entre los encuentros sobre las mujeres en la Antigüedad cabe desta-

car, entre otros, «La Mujer en el Mundo Antiguo» (Universidad Autónoma de Madrid, marzo de 1985), «La Mujer en el Mundo Mediterráneo Antiguo» (Universidad de Granada, abril de 1989), «Las hijas de Afrodita: Dimensiones de la sexualidad femenina en las culturas mediterráneas» (Universidad de Málaga, septiembre de 1992), «La Mujer en el Mundo Antiguo» (Universidad de La Laguna, abril de 1993).

En el marco de este interés por las investigaciones sobre la mujer en el mundo antiguo se sitúa la excelente monografía de Martín Ibarra, que es la adaptación de una Tesis Doctoral dirigida por el profesor F. Marco Simón y presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza en septiembre de 1989. Existen numerosos estudios de detalle sobre la mujer cristiana que se ocupan de aspectos concretos, como el matrimonio, la viudedad, la virginidad, la sexualidad, o el papel de la mujer dentro de la Iglesia, pero faltan trabajos de síntesis basados en un estudio pormenorizado de las fuentes. Así ocurre en lo que se refiere al período del 280 al 313, por lo que esta obra de síntesis de Martín Ibarra supone una importante contribución al ayudar a conocer mejor la imagen de la mujer cristiana tenida por los propios cristianos a finales del s. III y comienzos del IV.

El autor examina, con una pormenorizada labor de análisis y crítica de las fuentes, el papel que la mujer cristiana desempeñó en la difusión y propagación del Cristianismo durante las últimas décadas del s. III y los comienzos del s. IV.

La obra consta de siete apartados de desigual extensión e importancia, precedidos de un Prólogo, y de una Introducción (pp. I-VII). En la primera parte («I. La época 280-313», pp. 1-37) se hacen unas consideraciones generales sobre la época objeto de estudio, la cual es ciertamente decisiva —como señala el autor, p. 37— «no sólo para el futuro del Imperio, sino también para el afianzamiento y expansión del Cristianismo en la sociedad y en los centros de decisión». La segunda parte, que ocupa la mayor parte del libro, se dedica al análisis pormenorizado de las fuentes, tanto de las fuentes literarias («II.1. Fuentes cristianas literarias», pp. 38-188), donde se trata de los autores y obras más importantes del período que se estudia (Metodio de Olimpo, Arnobio de Sicca, Lactancio, Eusebio de Cesarea), como de las fuentes no literarias («II.2. Fuentes cristianas no literarias», pp. 189-270), donde se consideran las actas de martirio de Agape, Irene y Quionia, de Fileas y de Crispina, el Concilio o colección canónica de Elvira, y la epistolografía papiracea cristiana de Egipto relativa a mujeres. Vienen a continuación dos partes, relativamente breves, dedicadas al estudio de «las jóvenes, doncellas y vírgenes» (III, pp. 271-290), y de «las mujeres casadas y viudas» (IV, pp. 291-312), a lo que sigue un capítulo de Conclusiones (V, pp. 313-321), donde el autor destaca una serie de aspectos significativos relativos a la vida de la mujer cristiana durante el período estudiado. Una Bibliografía selecta (VI,

pp. 322-335), un Apéndice con unos listados, gráficos y mapas (VII, pp. 336-354), un Índice de nombres (pp. 355-363), otro de fuentes (pp. 364-392), y el Índice General (pp. 393-396), terminan este libro.

En resumen, nos encontramos ante un muy meritorio trabajo de síntesis sobre la mujer cristiana en un período apasionante, de transformación y cambio, entre los siglos III y IV d.C. Cabe, pues, felicitarnos por la aparición de este libro que supone, sin duda, una importante aportación para una mejor comprensión sobre la situación de la mujer en el Cristianismo de los primeros siglos.

ÁNGEL MARTÍNEZ-FERNÁNDEZ

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Marcos: *Canarias en la Mitología. Historia Mítica del Archipiélago*, CCPC, Sta. Cruz de Tenerife 1992, 165 pp.

El Centro de la Cultura Popular Canaria (CCPC) acaba de editar el último libro (el XII) que tenía anunciado ya desde que comenzó a aparecer la colección Historia Popular de Canarias. Aunque en la contraportada de los primeros volúmenes de esta colección se asignaba el nº IX para esta obra y se señalaba que la autoría correspondería al Dr. D. Juan Régulo Pérez, recientemente fallecido, motivos de salud del mencionado profesor obligaron a los responsables de esta Biblioteca Canaria a encargar al catedrático de Filología Griega de la Universidad de La Laguna, el Dr. D. Marcos Martínez Hernández, la confección de esta obra. A nadie mejor que a él, estudioso de la Filología griega en todos sus aspectos y minucioso investigador que cuida hasta el más mínimo detalle, se le podía hacer la encomienda de escribir un libro cuyo contenido fuese un estudio de la vinculación que de las Islas Canarias se ha hecho con los mitos clásicos y fundamentalmente griegos.

Lo primero que uno observa cuando lee el libro es la gran cantidad de textos que aporta y que demuestran que el Dr. Martínez Hernández no escribe de oídas, como con tanta frecuencia han hecho otros que han tratado estos temas. No se contenta con comentar los tópicos de siempre que venían pasando de generación en generación, muchos de los cuales se habían deteriorado ya con el paso del tiempo. El prof. Martínez Hernández busca, lee, investiga y utiliza siempre las fuentes de primera mano. No le es suficiente acudir a lo que otros han dicho. Los que leemos este libro podemos tener la completa seguridad de que si nos pone una cita, por ejemplo de Vicente de Beauvais o de Honorio de

Auntún, él ha ido al *Speculum Historiale* o al *Speculum Naturale* o al *De imagine Mundi*. Lo ha perseguido donde sea, y si fue necesario, lo mandó a buscar a la Biblioteca más apartada del lugar más recóndito.

La acogida de esta obra ha sido excelente como lo demuestra el hecho de que desde su aparición al mercado a mediados del año 1992 se han hecho eco de ella diversos medios de comunicación locales (Cf. Diario de Avisos, 02/08/92; Canarias 7, 12/09/92; Diario de Las Palmas, 12/10/92; El Día 24/10/92; etc.) y nacionales (Cf. El País, 19/09/92). En las revistas especializadas comienzan a aparecer ya reseñas del libro (Cf. *Estudios Clásicos*, 102 -1992-, pp. 185-6). Presentaciones del mismo se han hecho en diferentes y prestigiosos foros de algunas de las Islas Canarias. Todos los comentaristas coinciden en la calidad y seriedad de la obra avalada por la rigurosidad científica del autor.

La edición de la obra es cuidadísima y se puede afirmar que casi no hay erratas. Está estructurada en nueve capítulos –incluyendo una Introducción y un Epílogo–, que se desarrollan a lo largo de 151 páginas, subdividido cada uno de ellos en varios epígrafes –generalmente seis–.

En la Introducción trata de aclarar y justificar el título –Canarias en la Mitología– así como definir algunos conceptos y exponer el plan de trabajo.

El capítulo segundo titulado «En los confines de la tierra» le viene sugerido por el libro de L. Millman, traducido al español bajo el título de *En los confines del mundo*, a pesar de que, como él mismo indica, «Expresiones como ‘en los confines de la tierra’, ‘en los límites de la tierra’, ‘en los lugares extremos’, etc. son frecuentes en la literatura antigua grecolatina para ubicar en ellos muchos de esos mitos.» (cf. p. 19). El título del capítulo se corresponde efectivamente con el contenido del mismo, pues en él aborda temas como «La *Imago mundi* de los griegos», «Los extremos de la *ecumene*», «El extremo occidental», «Tres mitos griegos en el ámbito de las Canarias» –los de Gerión, las Gorgonas y las Amazonas–, «Océano», «Más allá de las Columnas de Hércules». En este último epígrafe del capítulo nos ha llamado la atención y no estamos convencidos de su fundamento la hipótesis de que todas las estatuas del mundo que representan a Colón con el dedo apuntando al horizonte tengan su origen en el fondo de la leyenda árabe de las estatuas que había en una isla del Océano que señalaban con sus manos al navegante la imposibilidad de seguir más allá de ellas¹.

Los Campos Elíseos tantas veces y desde tan antiguo ubicados en las Islas Canarias ocupan el tercer capítulo. Después de un exhaustivo estudio etimológi-

¹ *In hac quoque insula (Sabi) uisuntur simulacra iuxta litus maris, dextram erigentia, quasi dicere uellent, unde uenisti, illuc reuertere, nulla enim reperitur terra a tergo nostro, dice el texto de Idrisi Edrisiana.* traducido del árabe al latín por Joannes Melchior Hartmann en su *Commentatio de geographia Africae*

co del término Elíseo, pasa a exponer algunos conceptos sobre la «geografía de la eternidad» bajo el epígrafe de «Topografía del Hades y viaje al Más Allá». Los otros epígrafes se refieren a los Campos Elíseos como morada o residencia de héroes, las almas piosas y como *locus amoenus*, acabando el capítulo con la enumeración de los diferentes lugares donde se han situado y su relación con Canarias. Todo este capítulo viene perfectamente documentado con textos traducidos al español tomados de los clásicos fundamentalmente griegos.

El prof. Martínez Hernández ha preferido separar y tratar en dos capítulos independientes el tema de los Campos Elíseos y el de las Islas de los Bienaventurados porque él piensa que se trata de conceptos distintos: «el primero es más cultural y religioso, mientras que el segundo lo entendemos más bien en sentido geográfico real», afirma en p. 57. Ello no obstante, es consciente de que generalmente se confunden; por eso anuncia ya desde el comienzo del capítulo tercero (p. 39), y lo cumple al final del cuarto, una síntesis de los Campos Elíseos-Islas de los Bienaventurados (pp. 69-71). El capítulo cuarto, que titula «Islas de los Bienaventurados», lo comienza también con una explicación del origen del sintagma, que remonta al griego (μακάρων νῆσοι) desde donde se traduce al latín (*fortunatorum insulae*), pero —y aquí aparece una vez más el filólogo griego riguroso— no se ha hecho una buena traducción al español del adjetivo griego μάκαρ por 'bienaventurado' —¿y al latín sí? preguntamos nosotros?—; no obstante la fuerza de la tradición manda. El capítulo lo desarrolla en cuatro epígrafes: «Islas de los Bienaventurados y mito de las edades», donde se remonta hasta Hesíodo; «Islas de los Bienaventurados como islas escatológicas»; «Islas de los Bienaventurados como islas *«amoenae»* es la denominación del epígrafe tercero, donde partiendo de la expresión ya consagrada *locus amoenus* trata de acuñar la nueva expresión «islas *amoenae*»; a nosotros nos parecería más afortunada si hubiese expresado el sintagma entero en latín, *insulae amoenae*, ya que todo el que entienda el primero será capaz de comprender el segundo, y con ello se evitaría ese híbrido innecesario.

Una especie de coletilla o complemento del capítulo anterior es el capítulo quinto titulado «Islas Afortunadas». No hay nada más que ver las denominaciones de algunos epígrafes para darse cuenta de lo que estamos diciendo: «Otras ubicaciones de las Islas de los Bienaventurados-Afortunadas» dice el epígrafe tercero, «Las islas de los Bienaventurados-Afortunadas en fuentes árabes» reza en el cuarto. En la introducción del capítulo anuncia una distinción: por un lado estudiará las atribuciones seguras a Canarias como Islas Afortunadas, y por otro las que son inciertas y discutibles. Y efectivamente, así lo hace dedicando unas páginas a «identificaciones dudosas de Canarias como Islas Afortunadas».

Nada desdeñable es el capítulo sexto, titulado «Mito del Paraíso-Jardín de las Delicias», más de la mitad del cual —cuatro epígrafes— se centra en la leyenda de

San Brendán —él prefiere Brandán; nosotros, en cambio, creemos que Brendán se ajusta más al etimo; no olvidemos que entre la latinización *Brendanus* y *Brandanus* hay que preferir la primera por varias razones, una de ellas porque es anterior, otra porque se ajusta más a la forma celta *Brenainn*, y además es la más comúnmente utilizada por los estudiosos—. Pero antes de llegar a este tema el prof. Martínez Hernández nos escribe sobre diferentes formas o concepciones del paraíso —«Del paraíso griego al Paraíso bíblico»—, de las diferentes «localizaciones del Paraíso» y de «los Paraísos en islas y las Canarias». El tema de San Brendán es abordado bajo los siguientes epígrafes: «La leyenda de San Brandán», «La isla de San Borondón», «San Borondón como isla flotante, ballena y fantasma» y «San Borondón y las Canarias».

El «Jardín de las Hespérides» es el título del capítulo séptimo, cuyos dos primeros epígrafes están dedicados a relacionar las Hespérides con Hércules y con Atlas —«El undécimo trabajo de Hércules» y «Atlas y las Hespérides»—. Las «localizaciones del Jardín de las Hespérides» y «el jardín de las Hespérides en islas» constituyen el encabezamiento de los epígrafes cuarto y quinto. No está claro que las manzanas de oro fueran en realidad manzanas; pudieron haber sido nísperos, como opina Schulten, o pudieron haber sido incluso ovejas y carneros, como opinan otros: el Dr. Martínez Hernández nos resume esta apasionante cuestión en un epígrafe que titula «¿Qué eran las manzanas de oro?». Y, como ya nos tiene acostumbrados, cierra el capítulo buscando la relación entre lo tratado en el mismo y las Islas Canarias; de ahí que el último enunciado sea «Canarias y el Jardín-Islas de las Hespérides».

En este recorrido que estamos haciendo por *Canarias en la Mitología* hemos llegado al capítulo octavo —el último antes del epílogo— donde el autor plantea el actualísimo tema de «La Atlántida». Varias son las localizaciones que se han tratado de hacer de esta isla o continente descrito por Platón. El autor del libro habla de cientos. Y cada día se dan más: pocas fechas antes de salir al mercado la obra que ahora estamos reseñando leímos en un periódico que la Atlántida acababa de ser localizada definitivamente en Troya. Pero a este localizador habría que decirle lo que escribe el Dr. Martínez Hernández refiriéndose a que los que hablan de una «Atlántida oriental son los que no tienen en cuenta la referencia platónica de que su Atlántida está en el occidente» (p. 142) y que el único sitio en donde la coloca Platón es en el Océano Atlántico (p. 145). «El mito platónico de la Atlántida» es un resumen y comentario del relato de Platón. «Valoración antigua y moderna de la Atlántida», «La Atlántida como utopía», «Los atlantes de la Atlántida y los otros» son los títulos de algunos de los epígrafes de este capítulo. Hasta siete emplazamientos de la Atlántida —Atlántida hiperbórea, oriental, occidental, africana, asiática, americana y antártica— se resumen en el epígrafe quinto. «La Atlántida del Océano Atlántico: Canarias» le sirve para cerrar el capítulo. Aquí pone los puntos sobre las íes porque la tan cacareada identifica-

ción de las Islas Canarias con restos de la Atlántida hundida dice el Dr. Martínez Hernández que tiene como primera referencia para algunos investigadores exclusivamente la expresión «siete islas» que aparece en «un desconocido historiador Marcelo, de época imperial, autor de unas *Etiópicas*, citado por el neoplatónico Proclo en su *Comentario al Timeo*, 1, 177, 181.» (cf. p. 146).

Un epílogo es el capítulo nono y último del libro, que el autor finaliza con un llamamiento a la comunidad investigadora canaria en el sentido de que contiguos con las *FONTES RERUM CANARIARUM* fundada y dirigida por D. Elías Serra Ráfols y con las *CANARIARUM FONTES ANTIQUI* ideado por D. Juan Álvarez Delgado para analizar filológicamente los textos que podrían servir de provecho para otros estudiosos. Nosotros desde esta reseña apoyamos esta idea y estamos dispuestos a colaborar en el proyecto, pues fuera de él desde hace un quinquenio venimos haciendo una pequeña labor en este sentido en nuestro curso del Tercer ciclo impartido en la Universidad de La Laguna, titulado «Fuentes latinas relacionados con la historia de Canarias».

En cuanto a la bibliografía, que abarca las pp. 153-161, tenemos que señalar que el prof. Martínez Hernández ha procurado siempre seleccionar lo más actualizado sobre el tema, por supuesto que indicando también aquellos libros que aunque antiguos son imprescindibles, como es el caso del de Don Cristóbal Pérez del Cristo o el de Arturo Graf o el de Natalio Conti. Hemos de hacer notar a este propósito que aunque las citas son de obras y artículos escritos prácticamente en todas las lenguas más corrientes de nuestro entorno, el autor siempre procura citar la edición española, si existe, cosa que es de agradecer: así hace, por ejemplo, con la obra de *Natalis Comitum Mythologiae siue explicationum Fabularum libri decem*, Parisiis 1583, que él cita en la versión española hecha por profesoras de la Universidad de Murcia en 1988; o la de Bory de Saint Vincent, *Essai sur les Iles Fortunées et l'antique Atlantide...*, Paris 1803, de la que cita la versión española hecha en La Orotava también en 1988. Por eso nos extraña que habiendo ediciones en español de alguna otra de las obras recogidas, prefiera la cita del original: nos referimos a un caso como el de la obra de Tim Severin, de quien cita la versión original *The Brendan's Voyage*, Washington 1978, y no la versión española más difundida en nuestro país conocida bajo el título *El viaje del Brendan*, editorial Pomaire, Barcelona 1980.

En fin, la obra del Dr. M. Martínez Hernández pretende ser —y creemos que lo ha logrado— una obra válida para el estudioso y para el estudiante, pues podemos afirmar que es un instrumento de trabajo útil para los historiadores de Canarias y tenemos que esperar que les dé alguna luz para que puedan diferenciar —cosa que no siempre se ha hecho con fortuna— esa difícil frontera entre el mito y la realidad histórica. Los profesores de EE.MM. de diferentes disciplinas,

pero sobre todo los de esa incipiente y todavía en pañales asignatura denominada Cultura Clásica, tienen a su alcance un excelente libro, cuya lectura y estudio pueden recomendar a sus alumnos porque les será amena y provechosa. Nosotros, desde luego, se la recomendamos.

FREMIOT HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

SÁNCHEZ MARÍN, JOSÉ ANTONIO: *Biografía de poetas latinos. Estudio retórico literario*, Madrid, 1991, 215 pp.

El estudio de biografías de poetas latinos, que hasta ahora, según palabras del autor, había permanecido ausente del interés de los investigadores, constituye el objetivo principal de esta obra, centrado en el análisis de los textos biográficos conservados. En base a la metodología empleada, que consiste en definir la biografía como género literario, se toma como modelo de referencia los presupuestos de la preceptiva retórica clásica. En la Introducción nos ofrece una amplia visión de las investigaciones anteriores durante el último siglo, así como de las últimas aportaciones sobre dicha materia.

La obra está estructurada en dos partes; en la primera se exponen las bases teóricas que sirvieron de fundamento a la producción biográfica: en un primer capítulo, el concepto que tenían los antiguos biógrafos sobre su actividad y sus fuentes literarias, en un segundo capítulo, dentro del marco de la investigación moderna, las relaciones entre encomio y biografía y entre biografía e historia, con especial atención a las vidas de los poetas, y, en un tercer capítulo, la relación entre biografía y los géneros del discurso, en particular del *genus demonstratiuum* de la oratoria. La segunda parte se centra en el análisis del material seleccionado, tanto desde el punto de vista de la cronología como desde el punto de vista del autor, basándose en criterios prácticos que permiten presentar un *corpus* distinto dentro de la producción biográfica. Dedicar un último apartado al estudio detallado de las biografías de Virgilio y Persio, atribuidas al gramático Valerio Probo, la de Lucano, escrita por Vaca, las de Terencio, Virgilio, Horacio, Tibulo y Lucano, escritas por Suetonio y transmitidas en su mayoría por el gramático Elio Donato, las biografías virgilianas de los gramáticos Servio y Focas, y, por último, los epítomes biográficos de Jerónimo.

Concluye con unas consideraciones muy acertadas acerca del concepto de biografía y con un apéndice bibliográfico dividido en autores antiguos y autores modernos.

En resumen, esta obra supone una nueva visión en tanto que abre nuevas perspectivas para conocer mejor el género biográfico.

CAROLINA REAL TORRES

ARKOUN, M.: *El Pensamiento Árabe*. Barcelona, Paidós Orientalia 1992, 148 pp.

En el año 622 de nuestra era, Mahoma funda en Medina el Estado islámico. A partir de este momento, la vertiginosa expansión de la lengua y la cultura árabe es bien conocida. Sin embargo, este libro de Arkoun intenta reflejar la génesis del hecho araboislámico, donde la lengua árabe representa el modo de expresión de una cultura y el islam el límite en la que ésta se forma. Para desarrollar esta circunstancia, parte de «El hecho coránico» (pp. 13-26) deteniéndose a analizar desde la historia crítica del libro sagrado de los musulmanes (pp.14-18) hasta la función profética (pp.23-26).

«La formación del pensamiento árabe» es el título del capítulo segundo (pp.27-56). Nos parece que en él se hace un interesante ejercicio de síntesis en el que se explica cómo los primeros pensadores y escritores se vuelven constantemente hacia la antigüedad árabe, irania, griega, para edificar un nuevo contexto cultural en lengua árabe.

La herencia griega llegó hasta el pensamiento árabe a través de dos vías distintas: la una, indirecta y sutil, se deja ver en casos « de convergencia de conciencias obsesionadas por los mismos problemas y envueltas en condiciones socioculturales homólogas. Por ejemplo, es interesante cómo y en qué grado la tensión, ya presente en la Grecia clásica, entre logos y mythos se reactiva en Basra, Kufa y Bagdad» (p.48)

La otra vía, directa, fue fruto de una intensa labor de traductores que se ocupan en llevar a la lengua árabe todo el saber que toman del griego. Traducen a Aristóteles, Platón, Galeno, — entre otros muchos— y el impacto de la filosofía griega queda perpetuado, ya, desde el mismo vocablo que es empleado en árabe para designarla, falsafa —transcripción del vocablo griego φιλοσοφία.

Arkoun, señala además, cómo los procedimientos del pensamiento griego, principalmente en su forma helenística, contribuyen a la formación del pensamiento

araboislámico aportando su «privilegio de lo escrito, del conceptualismo, de la definición, de las categorías, del razonamiento deductivo... Del siglo VIII al X, el pensamiento árabe adquiere los principales caracteres y explora los grandes problemas comunes del ámbito cultural grecosemítico. No se puede, por tanto, relegar este pensamiento a un «Oriente» totalmente distinto del «Occidente», como aún hace creer una historia mutilada «de los progresos de la conciencia occidental» (p.140)

En «El pensamiento clásico» (pp.57-90) vemos cómo Grecia continúa presente a través de elementos intermedios arabizados. Se indican los caracteres generales de esta actitud clásica, en cuanto a la búsqueda de modelos y fuentes de inspiración en pasados idealizados, del pensamiento árabe (pp.57-71) y una clasificación de las distintas escuelas según el lugar que dan a la razón en su exposición de las problemáticas y la búsqueda de las soluciones (pp.72-90)

Para el autor de este libro, «se puede considerar que el espacio mental del pensamiento clásico está ya totalmente constituido en el siglo XIII» (p.91) En el capítulo «Conservación, rupturas y resurgencias» (91-102) se aduce a las rupturas de distinta índole que tienen lugar en las sociedades araboislámicas entre los siglos XIII y XIX; rupturas de todo tipo en relación al pasado clásico, ruptura política, social, económica, lingüística y psicológica, de tal forma que, el esplendor que envolvía a aquel Oriente, impulsor de cultura, es ahora un Oriente oscuro e ignoto. Por esta razón, el último capítulo de su libro lo dedica Arkoun a la «Irrupción de la Modernidad» (pp.103-137) que tendrá lugar dentro de las sociedades araboislámicas a partir del siglo XIX. En este capítulo se nos hace un recuento de señalados acontecimientos, tanto políticos como socioculturales, acaecidos en este último siglo.

El autor dedica dos páginas a las conclusiones (pp.139-141) sobre esta rápida visión del pensamiento árabe: desde su origen hasta nuestros días e incluye un glosario (pp.143-145) de voces árabes con las que ha ido ilustrando su exposición.

DOLORES SERRANO NIZA

ENDRESS (G.) - DIMITRI (G.): *A greek and arabic lexicon. Materials for a dictionary of the mediaeval translations from greek into arabic*, fascículo 1, Leiden-Nueva York-Colonia, E.J.Brill, 1992, 30 pp. + 96 pp. e índices.

Llega a nuestras manos este «lexicón» llamado a ser una importante herramienta de trabajo para el filólogo. De todos es conocido el complejo entramado de transmisiones en las que se vieron envueltos los textos de la antigüedad clásica

greco-latina, con el añadido de la vía de transmisión bizantina y posteriormente la que se llevó a cabo en lengua árabe. Parecía que pasarían muchos más años antes de que se nos ofreciera una obra de las características de la que aquí reseñamos, en la que el *corpus* léxico técnico del árabe clásico durante el medievo se estudiara en relación a la que fue una de sus fuentes, esto es, la lengua griega clásica, a través de la corriente de traducciones que se llevaron a cabo de textos griegos al árabe. Este primer fascículo del que será en un futuro un diccionario aparece con la intención de ofrecer al investigador la variada información contenida en las traducciones del griego al árabe que tuvieron lugar entre el siglo VIII y X de nuestra era.

Una de las restricciones en el proceso de elaboración del «lexicón» ha sido el no incluir fuentes griegas no conservadas en griegos sino únicamente en árabe. De este modo, es posible el cotejo del original griego y su versión en lengua árabe, lo que cercena el peligro de la simple especulación. El listado de las fuentes que se han utilizado en el «lexicón» se encuentra entre las páginas 11 y 26 de la introducción de este primer fascículo editado. Asimismo, no todas las ciencias están cubiertas en este «lexicón», por ejemplo los textos de astronomía aún están en fase de vaciado en fichas dado el escaso número de textos estudiados. Las disciplinas más representativas en él, no obstante, son la filosofía y las ciencias, si bien se incluye también léxico relativo a la retórica y la lengua en general.

La estructura del «lexicón» consta de un lexicón árabe-griego (de «ā» a «ājaru»). En él se especifica el término árabe, su término correspondiente en griego, definición en inglés del término, cita en griego del texto donde se ha localizado el vocablo o el giro sintáctico y su localización e ídem en árabe. Además encontramos el glosario griego-árabe correspondiente a este primer fascículo, que facilita la búsqueda al helenista no familiarizado con el alifato, así como un índice de nombres propios griegos y de palabras transliteradas (que aparecerá al final de cada letra árabe), un índice de variantes textuales de los pasajes citados en griego y otro para los pasajes citados en árabe. Por último, se incluye un índice de citas griegas clasificadas por autores.

El «lexicón» no está aún cerrado y se esperan colaboraciones dirigiéndose al Prof.Dr. Endress de la Universidad de Bochum (Alemania) o al Prof.Dr. Gutas de la Universidad de Yale (EEUU).

MARAVILLAS AGUIAR AGUILAR

FORTVNATAE, Canary Review of Classical Philology, Culture and Humanities, appears yearly in volumes of 350 pages approximately.

Correspondence concerning editorial matters should be addressed to the Secretary, or to Prof. Angel Martínez-Fernández, Faculty of Philology, University of La Laguna, La Laguna (Tenerife), Canary Islands, Spain.

Books for review (and reprints of articles as well) should be sent to the above mentioned address. No publications received will be returned.

Subscription rate: 1.500 pesetas per volume, postage paid by ordinary mail. Subscriptions may be made through booksellers, or directly to FORTVNATAE, Secretariado de Publicaciones, University of La Laguna, La Laguna (Tenerife), Canary Islands, Spain.

FORTVNATAE, Revue Canarienne de Philologie, Culture et Humanités Classiques, paraît annuellement en volumes de 350 pages à peu près.

La Correspondance concernant la Rédaction peut être adressée au Secrétaire, ou au Prof. Ángel Martínez-Fernández, Faculté de Philologie, Université de La Laguna, La Laguna (Tenerife), Îles Canaries, Espagne.

Les livres (et les tirages d'articles) **pour compte-rendu** devront être remis à l'adresse indiquée ci-dessus. Aucune Publication ne sera retournée.

Prix de l'abonnement: 1.500 pesetas chaque volume. Les abonnements peuvent être souscrits par l'intermédiaire d'un libraire, ou bien directement à FORTVNATAE, Secretariado de Publicaciones, Université de La Laguna, La Laguna (Tenerife), Îles Canaries, Espagne.

FORTVNATAE, Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas, aparece anualmente en volúmenes de unas 350 páginas.

La correspondencia relativa a la Redacción puede dirigirse a la Secretaria, o al Prof. Angel Martínez-Fernández, Facultad de Filología, Universidad de La Laguna, La Laguna (Tenerife).

Los Libros (y las separatas de artículos) **para reseña** deberán enviarse a la dirección indicada. No se devolverá ninguna de las publicaciones recibidas.

Precio de la suscripción: 1.500 pesetas para particulares y 1.000 pesetas para los miembros de la comunidad universitaria. Las suscripciones pueden hacerse a través de una librería o bien directamente a FORTVNATAE, Secretariado de Publicaciones, Universidad de La Laguna, La Laguna (Tenerife).

