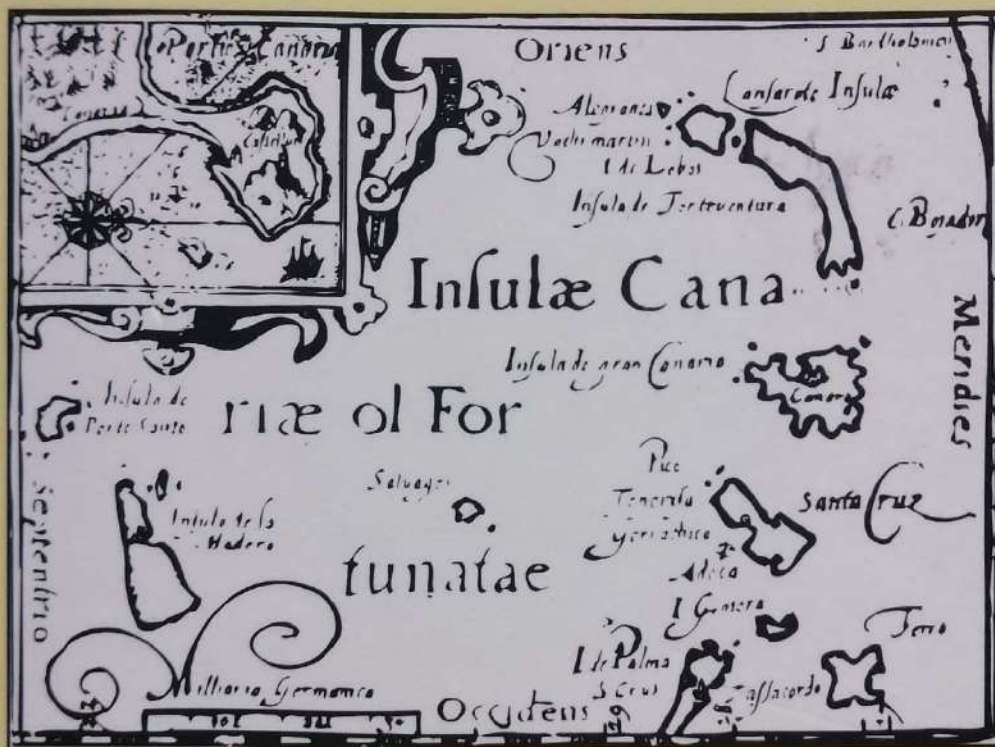


# FORTVNATAE

REVISTA CANARIA DE FILOLOGIA, CULTURA Y HUMANIDADES CLASICAS



9

1997

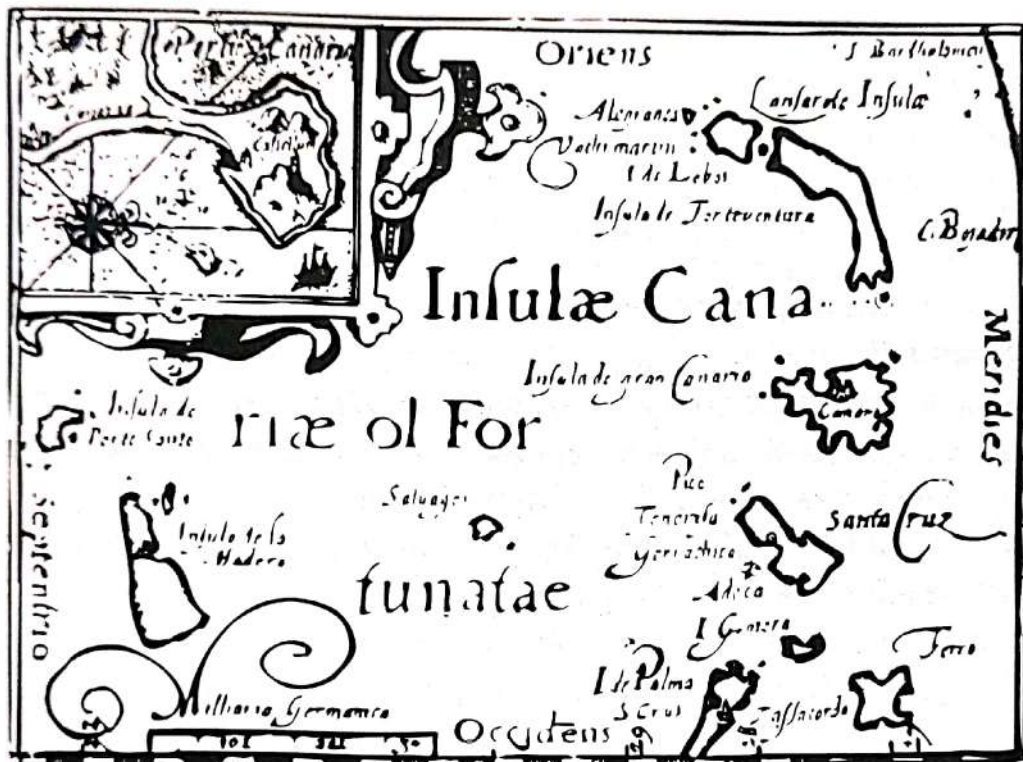
Servicio de Publicaciones

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

FORTVNATAE

# FORTVNATAE

REVISTA CANARIA DE FILOLOGÍA, CULTURA Y HUMANIDADES  
CLÁSICAS



9

1997

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

# FORTVNATAE

REVISTA CANARIA DE FILOLOGÍA, CULTURA  
Y HUMANIDADES CLÁSICAS

*Director:* FRANCISCO GONZÁLEZ LUIS  
*Secretaria:* MARÍA JOSÉ ROCA ALAMÁ

*Consejo de Redacción:*

ISABEL GARCÍA GÁLVEZ, GUILLERMINA GONZÁLEZ ALMENARA, TOMÁS  
HERNÁNDEZ CABRERA, MARÍA-JOSÉ MARTÍNEZ BENAVIDES, SOCORRO PÉREZ  
ROMERO, FRANCISCO SALAS SALGADO, JUAN-PABLO SUÁREZ AFONSO.

*Consejo Asesor:*

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

Imprime: Producciones Gráficas  
ISSN: 1131 - 6810  
Depósito Legal: S-555-1991

*Por razones estrictamente de dar cumplimiento a las normas estatutarias, la revista FORTVNATAE cambia en el presente número su equipo de dirección y su consejo de redacción. Al hacernos cargo de ella, quisiéramos, además de enviar un cordial saludo a nuestros lectores, dejar constancia de nuestra gratitud al director, Dr. Ángel Martínez, y a la secretaria, Dra. Francisca Plaza, así como al consejo de redacción saliente, por haber conseguido sacar adelante y consolidar, solventando con tanta dedicación y eficacia toda clase de dificultades, lo que hace apenas unos ocho años era solamente un ansiado proyecto. Esperamos hacernos dignos del ejemplo y de las directrices de quienes nos han precedido.*

# ÍNDICE

## ARTÍCULOS

JOSÉ MARÍA CAMACHO ROJO-PEDRO PABLO FUENTES GONZÁLEZ-JUAN LUIS LÓPEZ CRUCES: <i>Las citas en Diodoro de Sicilia. I: las citas poéticas</i> .....	13
AURELIO J. FERNÁNDEZ GARCÍA: <i>Las perífrasis de infinitivo en el Dafnis y Cloe de Longo</i> .....	33
AMOR LÓPEZ JIMENO: <i>Un relato de Yorgos Ioanu (1927-1985): «+ 13-12-43», de la colección Por amor propio (Για ένα φιλότιμο)</i> .....	41
JULIO LÓPEZ SACO: <i>Los orígenes de Heracles y su desarrollo cultural</i> .....	59
MARÍA JOSÉ MARTÍNEZ BENAVIDES: <i>La Filosofía de Platón en el Renacimiento a través de un intermediario</i> .....	81
ÁNGEL MARTÍNEZ FERNÁNDEZ: <i>Estudio sobre el vocabulario jurídico en el dialecto cretense</i> .....	103
LUIS MIGUEL PINO CAMPOS: <i>Graecorum Philosophorum aurea dicta. Selección de apotegmas (4ª parte)</i> .....	125
TRINIDAD ARCOS PEREIRA: <i>El De venustate dicendi de Fernando Manzanares y el Diálogo de la lengua de Juan de Valdés</i> .....	141
M <sup>a</sup> DOLORES GARCÍA DE PASO CARRASCO: <i>La codificación del tiempo en la epistolografía</i> .....	161
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ MARRERO-BEATRIZ LEÓN ROLO: <i>La Vita Sancti Columbae: un ejemplo de la cultura Hiberno-Latina</i> .....	179
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ MARRERO-CAROLINA REAL TORRES: <i>El universo en los mitos clásicos</i> .....	193
TOMÁS HERNÁNDEZ CABRERA: <i>Notas sobre la justificación sintáctica de la variatio</i> .....	203
RICARDO MARTÍNEZ ORTEGA: <i>Acerca de un comentario sobre el rey Wamba (672-680) y la Chronica Naierensis (s. XII)</i> .....	215
CAROLINA REAL TORRES: <i>¿Brujas o ángeles? algunos ejemplos de misoginia en el mundo clásico</i> .....	223
MARÍA JOSÉ ROCA ALAMÁ: <i>Qvod, qvia, qvoniam en Amiano Marcelino</i> .....	237
VITALINO VALCÁRCCEL: <i>¿Encargó Braulio de Zaragoza a Eugenio de Toledo que compusiera una misa de San Millán? Para una interpretación de Vita Emiliani, 3, 5-10</i> .....	253
FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ: <i>Interpretación de la Biblia en Qumrán</i> .....	261

## RESEÑAS

J. BERGUA: <i>Longo de Lesbos. Dafnis y Cloe</i> (Aurelio J. Fernández García) ...	289
F. BIVILLE: <i>Les emprunts du latin au grec. Approche phonétique</i> (M <sup>a</sup> Pilar Lojendio Quintero) .....	289
A. BRAVO GARCÍA-J. SIGNES CODONER-E. RUBIO GÓMEZ: <i>El Imperio Bizantino. Historia y Civilización. Coordinadas Bibliográficas</i> (María José Martínez Benavides) .....	291
A. CAUQUELIN: <i>Les Animaux d'Aristote. Sur l'Histoire naturelle d'Aristote</i> (Aurelio J. Fernández García) .....	293
J. CODERCH SANCHO: <i>Diccionario Español-Griego</i> (Ramón Torné Teixidó) ..	294
F. DíEZ DE VELASCO: <i>Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua</i> (Luis Miguel Pino Campos) .....	295
J. A. FIERRO CUBIELLA: <i>Gadir. La historia de un mito</i> (Luis Miguel Pino Campos) .....	297
E. FORGAS (Coord.): <i>Léxico y Diccionarios</i> (José María Pérez Martel) .....	299
F. GARCÍA JURADO: <i>Los verbos de «vestir» en la lengua latina (Introducción al lenguaje indumentario)</i> (Dolores Serrano-Niza) .....	301
F. J. GÓMEZ ESPELOSÍN: <i>Introducción al mundo griego</i> (José María Pérez Martel) .....	302
M. GOULLET-M. PARISSÉ: <i>Apprendre le latin médiéval. Manuel pour grands commençants</i> (Ricardo Martínez Ortega) .....	305
N. KAZANTZAKIS: <i>Cristóbal Colón. Traducción y prólogo</i> Miguel Castillo Didier (Isabel García Gálvez) .....	306
M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ: <i>Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento. Nuevos aspectos</i> (José Antonio González Marrero) .....	308
M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ: <i>Semántica del griego antiguo</i> (María José Martínez Benavides) .....	311
M. C. PUCHE LÓPEZ: <i>Historia de Apolonio rey de Tiro</i> (Tomás Hernández Cabrera) .....	315
M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE: <i>Estudios sobre las Argonáuticas órficas</i> (Luis Miguel Pino Campos) .....	316
P. C. TAPIA ZÚNIGA: <i>Cicerón y la translatoología según Hans Josef Vermeer</i> (María del Socorro Pérez Romero) .....	319

## ACTIVIDADES CIENTÍFICAS

Centro de Estudios Medievales y Renacentistas. <i>VII Seminario: Saber y conocimiento en la Edad Media</i> . La Laguna, 10-12 de abril de 1997. (Isabel García Gálvez) .....	327
Departamento de Filología Clásica de la Universidad Autónoma de Madrid. <i>IX Coloquio Internacional de Lingüística Latina</i> . Madrid, 14-18 de abril de 1997. (María José Roca Alamá) .....	328
Istituto Universitario Orientale de Nápoles. <i>V Convegno Nazionale di Studi Neogreci. Pensiero Occidentale e Illuminismo Neogreco</i> . Nápoles, 15-18 de mayo de 1997. (Isabel García Gálvez) .....	330
Universidad de La Laguna. <i>Congreso Internacional «IV Centenario de Anchieta»</i> . La Laguna, 9-14 de junio de 1997. (Francisco González Luis) .....	332
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de la Universidade de São Paulo (USP). <i>Congreso Internacional «400 anos de Anchieta»</i> . São Paulo, 18-20 de septiembre de 1997. (Fremiot Hernández González) .....	334
«Centro de Estudos Gerais», Universidad Federal de Espírito Santo=UFES. <i>XI Simposio de Historia Cultura e Identidades no IV Centenario de Anchieta</i> . Vitória, 22-26 de septiembre de 1997. (José González Luis) .....	336
Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <i>II Encontro Internacional de Estudos Medievais</i> . Porto Alegre del sur, 23-26 de septiembre de 1997. (María del Socorro Pérez Romero) .....	338
Universidad de León. <i>II Congreso Hispánico de Latín Medieval</i> . León, 11-14 de noviembre de 1997. (José Antonio González Marrero) .....	339
Universidad de Granada. <i>Coloquio Internacional-VII Encuentros sobre Grecia. Nikos Kazantzakis. Novelista, poeta, pensador (40º aniversario de su muerte)</i> . Granada/Moguer, 12-15 de noviembre de 1997. (Isabel García Gálvez) .....	340
<i>Necrología: Veikko Väänänen (1905-1997)</i> (Francisco González Luis) .....	343



# ARTÍCULOS

# LAS CITAS EN DIODORO DE SICILIA. I: LAS CITAS POÉTICAS<sup>1</sup>

JOSÉ MARÍA CAMACHO ROJO

PEDRO PABLO FUENTES GONZÁLEZ

Universidad de Granada

JUAN LUIS LÓPEZ CRUCES

Universidad de Almería

## SUMMARY

*The paper examines the use Diodorus makes of citations in the Library of History. The authors analyse some items of Callimachus, Solon, Hesiod, Aristophanes and Eupolis in order to demonstrate the need of respecting Diodorus's text if he is to be used as informant for the constitutio textus.*

## 1. INTRODUCCIÓN

La *Biblioteca Histórica* de Diodoro de Sicilia ha comenzado en los últimos decenios a recuperar la favorable valoración que recibió desde

<sup>1</sup> El presente trabajo constituye una versión revisada de una ponencia que con el título «Las citas poéticas como fuente literaria en Diodoro de Sicilia» fue presentada al *Iº Coloquio Internacional sobre Historiografía y Biografía (de la Antigüedad al Renacimiento)*, celebrado en Granada los días 21-23 de septiembre de 1992 y organizado por los Dptos. de Filología Latina y Filología Griega de la Universidad de Granada. Se concibe como una primera entrega de un trabajo integral del Grupo de Investigación «Historiografía Antigua» sobre las citas en la *Biblioteca Histórica* de Diodoro. Aprovechamos la ocasión para agradecer a nuestro compañero Javier Campos Daroca su desinteresada y beneficiosa ayuda en la reelaboración del trabajo.

la Antigüedad tardía hasta el Renacimiento<sup>2</sup>. El juicio negativo que la obra del historiador de Agirio mereció a eminentes filólogos del siglo pasado y comienzos del presente ha dado paso a una necesaria y legítima rehabilitación de la obra y el autor, representada, entre otros, por Palm, Drews, Chamoux, Lens y Sacks<sup>3</sup>.

Nuestro trabajo quiere sumarse a este renovado interés por la *Biblioteca* en sí misma, concebida no como un conglomerado de materiales historiográficos diversos, sino como una obra compuesta según una intención unificadora y unos procedimientos propios, por mínimos que éstos sean. En concreto, nos proponemos estudiar aquí, como se ha hecho ya para Heródoto y Tucídides<sup>4</sup>, para Polibio<sup>5</sup> y para Plutarco<sup>6</sup>, hasta qué punto el uso de las citas poéticas por parte de Diodoro puede arrojar nueva luz sobre sus procedimientos historiográficos, e igualmente, en qué medida el texto diodoreo puede contribuir al establecimiento del texto de cada autor citado.

Como preámbulo a este análisis, creemos conveniente subrayar la importancia de la *Biblioteca Histórica* para el conocimiento de ciertos aspectos de la historia de la literatura griega. Nos referimos al caudal de

<sup>2</sup> Cf. F. CHAMOUX, «Un historien mal-aimé: Diodore de Sicile», *BAGB* 3, 1990, p. 243-252.

<sup>3</sup> Cf. J. PALM, *Ueber Sprache und Stil des Diodoros von Sizilien. Ein Beitrag zur Beleuchtung der hellenistischen Prosa*, Diss., Lund 1955; R. DREWS, «Diodorus and his Sources», *AJPb* 83, 1962, pp. 383-392; F. CHAMOUX, *op. cit.*; J. LENS TUERO, «Sobre la naturaleza de la *Biblioteca Histórica* de Diodoro de Sicilia», *EFG* 2, 1986, pp. 9-43 (=id. [ed.], *Estudios sobre Diodoro de Sicilia*, Granada 1994, pp. 33-61; reelaborado y actualizado como «Introducción general» a id. [coord.], *Diodoro de Sicilia. Biblioteca Histórica*, vol. I, Madrid 1995, pp. 9 ss.); K.S. SACKS, *Diodorus of Sicily and the first Century*, Princeton 1990.

<sup>4</sup> H. VERDIN, «Les remarques critiques d'Hérodote et de Thucydide sur la poésie en tant que source historique», en *Historiographia Antiqua. Commentationes Lovanienses in honorem W. Peremans septuagenarii editae*, col. «Symbolae Fac. Litt. et Phil. Lovaniensis», Series A, vol. 6, Lovaina 1977, pp. 53-76.

<sup>5</sup> Cf. C. WUNDERER, *Polybius Leben und Weltanschauung*, Leipzig 1927; J.-A. DE FOUCAULT, *Recherches sur la langue et le style de Polybe*, París 1972; M. VERCRUYSE, «Polybe et les épopées homériques», *AncSoc* 21, 1990, pp. 293-309.

<sup>6</sup> Un inventario de las citas plutarqueas fue elaborado por W.C. HELMBOLD y E. O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, Baltimore 1959. La funcionalidad de las citas plutarqueas está siendo en los últimos años objeto de un gran interés, como demuestran los estudios de B.X. DE WET, «Plutarch's Use of the Poets», *Acta Classica* 31, 1988, pp. 13-25, y los trabajos recogidos por J.A. FERNÁNDEZ DELGADO, «El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega», *Eclás* 34, 1992, pp. 31-63, en concreto pp. 55-58 y notas 63 y 66; también R.M. AGUILAR, «Las citas de Solón en Plutarco», *Fortunatae* 2, 1991, pp. 11-21.

información acerca de la vida y la obra de prosistas y poetas que la obra nos proporciona a pesar de su estado fragmentario, algo que ya Schwartz consideró un rasgo recurrente de la narrativa diodorea<sup>7</sup>. Para buena parte de estas referencias la *Biblioteca* es, o bien la fuente más antigua o bien la única, como, por ejemplo, para el epitafio de los caídos en la batalla de las Termópilas, de Simónides de Ceos<sup>8</sup>, o el fragmento más extenso de los conservados del tragediógrafo Cárcino<sup>9</sup>. En cualquier caso, esta distribución resulta normal no sólo desde un punto de vista general sino también desde el estrictamente historiográfico, si pensamos, por ejemplo, que Polibio refleja el mismo estado<sup>10</sup>. En lo que respecta a los historiadores, utilizando una fórmula casi invariable<sup>11</sup> desde el libro X hasta el final de la *Biblioteca* —es decir, en los libros en los que puede hablarse de una cronología fiable—, el historiador nos informa reiteradamente de los límites cronológicos, del número de libros y del carácter secuencial y cíclico de la obra de sus antecesores en el género historiográfico, datos que, en algunas ocasiones, conocemos sólo gracias a la *Biblioteca* y que sorprenden por su amplitud y variedad<sup>12</sup>.

## 2. CONCEPTO DE «CITA»

En este primer trabajo nos vamos a ceñir de modo particular al fenómeno de la cita poética propiamente dicha. Conviene, por tanto, comenzar por precisar y definir lo mejor posible qué se entiende por «cita» en el ámbito de la literatura griega, para lo cual contamos con un reciente trabajo de Tosi sobre el tema<sup>13</sup>. Según este autor, las citas son

<sup>7</sup> E. SCHWARTZ, s.v. «Diodoros» n.º 38, *RE* V 1, 1903, col. 663-704 (reimpr. en *Griechische Geschichtschreiber*, Leipzig 1959; pp. 35-97), en concreto col. 668 s.

<sup>8</sup> D.S. XII 2,6.

<sup>9</sup> Cf. D.S. V 5,1=TrGF 70 Carcinus II, fr. 5 Snell-Kannicht. La fuente de Diodoro para este pasaje es Timeo; cf. *FGrHist* 566 F 164.

<sup>10</sup> Cf. VERCRUYSE, *op. cit.* (n. 5).

<sup>11</sup> A saber: «De entre los historiadores, X' finalizó su historia en este año/con estos hechos, habiéndola iniciado con tales otros, en tantos libros».

<sup>12</sup> Añadamos a ello las listas de personajes célebres, preciosas noticias que constituyen en ocasiones, como advierte C. VIAL (*Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique. Livre XV*, París 1977, p. 156), el dato más fiable para establecer la cronología de algunos autores, como la de los discípulos de Sócrates Antístenes de Atenas, Aristipo de Cirene y Esquines de Esfeto.

<sup>13</sup> R. TOSI, *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*, col. «Studi di filologia greca» 3, Bologna 1988.

el único fenómeno al que debería aludirse, en rigor, con la expresión «tradición indirecta»<sup>14</sup>, donde a menudo se incluyen también otros fenómenos diversos y heterogéneos cuya utilización para la *constitutio textus* resulta problemática: es el caso de las traducciones, las alusiones, las imitaciones o los paralelos tópicos (lugares comunes). La distinción entre citas propiamente dichas y este otro tipo de acomodaciones o préstamos la juzga Tosi fundamental, por más que sea consciente de que no siempre resulta aplicable en la práctica con toda seguridad<sup>15</sup>, puesto que en el ámbito literario la fidelidad de las citas se ve a menudo afectada por su finalidad artístico-retórica. Con ello, además, considera Tosi que se aclara la tipología de las relaciones intertextuales propuesta por D'Ippolito<sup>16</sup>, donde aquella distinción resulta sólo una de las muchas diferenciaciones efectuadas dentro de la categoría de las citas: la establecida entre las «citas explícitas» y las «citas ocultas» (paralela a otras entre «citas mediatas»/«citas inmediatas», «esenciales»/«accidentales», «aisladas»/«seriales» y «perifrásticas»/«literales»). En opinión de Tosi, aquella diferenciación debe situarse, al menos teóricamente, en un plano no paralelo, sino anterior al de las restantes, entendiéndose además por «citas ocultas» sólo aquellas que, siendo auténticas citas, no son declaradas de un modo explícito sino a través de términos de referencia genéricos, que dejan oculta la fuente.

### 3. CITAS Y FUENTES DE DIODORO

A la hora de estudiar las citas diodoreas, nos encontramos ante el problema que más atención ha recibido por parte de los estudiosos: la identificación de las fuentes que el historiador utilizó, sucesiva o simultáneamente, para las diversas secciones de la *Biblioteca*. La teoría tradicional, condicionada por el deseo de incrementar nuestro conocimiento de la historiografía helenística, conservada sólo fragmentariamente, es la

<sup>14</sup> *Op. cit.* (n. 13), p. 32.

<sup>15</sup> El autor propone la siguiente diferenciación teórica: «Per citazione intendo un richiamo intenzionale di un passo, il quale conservi anche nel nuovo contesto la sua individualità e autonomia; di contro, le allusioni e le imitazioni sono riprese intenzionali di un luogo, che però non rimane se stesso, ma si fonde più o meno intimamente col nuovo contesto, fino a formare una nuova entità; nei paralleli "tematici" (...) non si può addirittura nemmeno parlare di intenzionalità e di vera e propria ripresa».

<sup>16</sup> G. D'IPPOLITO, «Introduzione», en G. Cuffari, *I riferimenti poetici di Imerio*, Palermo 1983, pp. 5-15.

de que Diodoro actuó únicamente como un mero compilador. Para el tema que nos ocupa, esta tesis es válida sólo en parte. De hecho, las citas poéticas pueden tener en Diodoro, como en Polibio u otros historiadores, un triple origen que no es siempre, por supuesto, fácil de determinar: la memoria del propio historiador, las fuentes utilizadas y las colecciones o crestomatías escolares<sup>17</sup>.

Ejemplos del tercer origen, el antológico, son los pasajes con encadenamiento de citas unidas temáticamente, sobre todo XXXVII 30,2, donde se observa también una ordenación antológica elogio/censura en torno al tema de la riqueza.

Las inscripciones que hallamos en la *Biblioteca* nos proporcionan un buen ejemplo del segundo tipo, es decir, de casos en los que Diodoro toma el fragmento poético de la fuente historiográfica seguida. Éforo, por ejemplo, parece haber prestado gran interés a esta clase de documentos como procedimiento demostrativo<sup>18</sup>. Pues bien, de las diez inscripciones métricas que hallamos en la *Biblioteca*, seis son quizás de procedencia eforea: cinco corresponden a pasajes de historia griega del libro XI y una al XIII, con mención expresa de Éforo<sup>19</sup>. Lo mismo cabe decir de los versos de Aristófanes y Éupolis aducidos en el libro XII sobre las causas de la guerra del Peloponeso<sup>20</sup>.

Por último, no faltan indicios de una actuación independiente por parte de Diodoro. Tal es el caso del uso que se hace en la *Biblioteca* del *Himno homérico I (a Dioniso)*, cuyos fragmentos habían sido conocidos hasta hace poco tan sólo por transmisión indirecta<sup>21</sup>. En dos ocasiones cita los versos 8-9 del himno, y en una tercera los versos 1-9, asociados siempre a la ciudad de Nisa, el mítico lugar del nacimiento del dios<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Como indica TOSI, *op. cit.* (n. 13), p. 49, las antologías representan un tipo de tradición intermedia entre la directa y la indirecta, aunque a menudo se englobe en la indirecta; su empleo era común en la Antigüedad tardía.

<sup>18</sup> Cf. G. SCHEPPENS, «Historiographical Problems in Ephorus», en *Historiographia antiqua* (cit. en n.4), pp. 95-118; cf. *FGrHist* 70 F 122.

<sup>19</sup> Cf. D.S. XIII 41,3 (= *FGrHist* 70 F 199) καθάπερ φησὶν Ἐφορος.

<sup>20</sup> Cf. *FGrHist* 70 F 193.

<sup>21</sup> Un papiro recientemente editado acaba de aportar restos de los versos transmitidos por Diodoro y por los escolios a Apolonio de Rodas, no observándose diferencias salvo en el orden de los versos; cf. A. HURST, «Un nouveau papyrus du premier hymne homérique: le papyrus de Genève 432 (2<sup>ème</sup>-1<sup>er</sup> siècle avant notre ère)», en A. Bülow-Jacobsen (ed.), *Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Congress of Papyrologists* (Copenhague, 23-29 August, 1992), Copenhagen 1994, pp. 317-321.

<sup>22</sup> Cf. D.S. I 15,7; III 66,3 y IV 2,4.

Schwartz<sup>23</sup> creyó que estas citas procedían de una única fuente, los *Lybiká* de Agroitas (*FGrHist* 762), y negaba a Diodoro la capacidad de haber introducido esta información en los mencionados pasajes por la coherencia con sus respectivos contextos narrativos. Sin embargo, el examen de las tres informaciones revela que Diodoro ubica Nisa en Arabia o en un lugar impreciso entre Fenicia y el Nilo, y no en Libia; en principio, pues, la atribución a Agroitas parece cuestionable. Igual que la mención a Etiopía comporta una referencia tópica al homérico banquete de los dioses en los confines del mundo, la asociación entre la ciudad y el dios y la referencia al himno pueden constituir un motivo historiográfico consolidado, del que Diodoro sería un portavoz más; por lo mismo, creemos que es también el responsable de su introducción en los tres pasajes, como parece indicar la *variatio* en las fórmulas que los introducen<sup>24</sup>.

#### 4. FUNCIÓN DE LA CITA

Sabido es que los documentos escritos fueron, por lo general, marginales en la historiografía antigua en relación a la propia observación de los hechos y a las tradiciones orales acerca de los mismos. En raras ocasiones, y sólo de forma subsidiaria, los historiadores griegos recurrieron a lo que solemos llamar «fuentes primarias escritas». Después del s. V a.C., una vez que la historiografía ha dejado de ser mayoritariamente contemporánea y comienza a remontarse al pasado remoto, los autores aplican todavía criterios que priman las viejas técnicas de investigación: lo normal es servirse de narraciones debidas a historiadores que han vivido el momento de los acontecimientos, es decir, que han sido *autóptai*. Esto explica el hecho de que, al margen de las obras históricas que el historiador utiliza como fuente, las fuentes literarias más recurrentes en lo que toca a la reconstrucción del pasado «prehistórico» sean, en términos generales, las poéticas, sobre todo Homero, educador por excelencia de todos los griegos, autor de lo que se ha dado en llamar la enciclopedia griega del saber.

<sup>23</sup> Cf. SCHWARTZ, *art. cit.* (n. 7), col. 675.

<sup>24</sup> Cf. D.S. I 15,7: μεμνήσθαι δὲ τῆς Νύσης καὶ τὸν ποιητὴν ἐν τοῖς ὕμνοις, ὅτι περὶ τὴν Αἴγυπτον γέγονεν, ἐν οἷς λέγει (vv. 8-9); III 66,3: μαρτυρεῖ δὲ τοῖς ὑφ' ἡμῶν λεγομένοις καὶ ὁ ποιητὴς ἐν τοῖς ὕμνοις, λέγων περὶ τῶν ἀμφισβητούντων τῆς τοῦτου γενέσεως καὶ ἅμα τεκνωθῆναι παρεισάγων αὐτὸν ἐν τῇ κατὰ τὴν Ἀραβίαν Νύση, (vv. 1-9); IV 2,4: καὶ τὸν Ὅμηρον δὲ τούτοις μαρτυρῆσαι ἐν τοῖς ὕμνοις ἐν οἷς λέγει (vv. 8-9).

En efecto, las citas de los antiguos poetas no eran sólo ornamento literario, aunque también fueran empleadas con esa finalidad. Así, la mayoría de las citas diodoreas de Homero, sean aducidas o no por el propio historiador, cumplen la función de apoyo argumentativo, de testimonio autorizado. De ahí los reiterados calificativos de «el más ilustre», «el más antiguo de los poetas»; la antigüedad confiere a Homero la autoridad. Esto explica la desigual repartición de las citas: de un total de treinta y cinco, veinticinco corresponden a los cinco primeros libros, esto es, a aquéllos en los que predomina la materia mítica.

En general puede hablarse de una doble función de la cita entre los autores antiguos, como ha señalado Fernández Delgado<sup>25</sup> sirviéndose de un texto de Plutarco que versa «sobre las citas de versos hechas oportuna o inoportunamente»<sup>26</sup>. En la declaración que aquí se hace sobre el hecho de que el recurso «tiene no sólo encanto, sino utilidad a veces grande» (736E)<sup>27</sup>, ve el estudioso «un intento de definición global, posiblemente no desprovisto a su vez de cierta impronta escolar, de la función normalmente desempeñada por las citas, destacando su doble papel fundamental como ornamento estilístico y como argumento de autoridad»<sup>28</sup>.

Esta doble función puede conjugarse con otra distinción dentro del conjunto de las citas diodoreas: además de las citas argumentativas, mayoritarias, existen otras cuya función es mimética, dramática. Nos referimos a aquellos casos en los que un personaje de la narración *recita* unos versos de un autor conocido<sup>29</sup>. Se trata de un último reducto de dramatización en el género historiográfico: si en Heródoto la mimesis

<sup>25</sup> FERNÁNDEZ DELGADO, *art. cit.* (n. 6), p. 55 ss.

<sup>26</sup> Cf. Plutarco, *Quaestiones conviviales*, lib. IX.1, 736c-737c (t. IV, pp. 304 ss. de la ed. Teubner).

<sup>27</sup> Son palabras del simposiarca Eratón, quien, después de cantar los primeros versos de los *Trabajos y días* de Hesiodo, *περὶ στίχων εὐκαιρίας ἐνέβαλεν λόγον, ὡς μὴ μόνον χάριν ἀλλὰ καὶ χρεῖαν ἔστιν ὅτε μεγάλην ἔχουσις*.

<sup>28</sup> Cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *art. cit.* (n. 6), p. 56. Refiriéndose al trabajo de D'Ippolito, precisa el autor que «la moderna teoría de la intertextualidad desglosaría estas dos clases de roles, distinguiendo el estético y lúdico por un lado y el lógico, psicológico, sociológico y erudito por otro».

<sup>29</sup> Por ejemplo, D.S. XVI 92,3: el tragediógrafo Neoptólemo, en una reunión simposial presidida por Filipo II, recita un poema (= *TrGF Adespoton* F 127, sobre el cual cf. el comentario de Kannicht y Snell *ad locum*). Sobre el tragediógrafo, cf. *Diodori Siculi liber sextus decimus*. Introduzione, testo e commento a cura di Marta SORDI, Florencia 1969, p. 157.



de los personajes llega en muchos casos a ser completa, en Tucídides ya se ha reducido a los discursos, lo que marca una tendencia hacia la desaparición completa de la mimesis en beneficio de la narración. En estos casos podemos constatar una pervivencia de la historiografía trágica, tan en boga durante el siglo IV a.C.

#### 5. FIDELIDAD DE LA CITA

Entramos aquí, finalmente, en la compleja cuestión del empleo de las citas para la *constitutio textus*. La mayor precariedad de las citas con respecto a la tradición directa ha sido estudiada detenidamente por Nicosia<sup>30</sup>. Basándonos en su estudio podemos delimitar cuatro niveles de corrupción o de variación en el caso de Diodoro:

1. En la cita puede haber un error que haya sido heredado por Diodoro de la tradición del autor citado; dicho de otro modo, el historiador puede haber utilizado un texto ya corrupto.

2. El error observable en la cita puede formar parte de la tradición del texto diodoreo, en cuyo caso hay que intentar corregirlo tanto en la edición de Diodoro como en la del autor citado. Si fuera posible, habría que distinguir los errores del propio Diodoro de los introducidos por los subsiguientes copistas de su obra.

3. Hay que tener en cuenta también los casos de manipulación y adaptación del texto de la cita por parte de Diodoro.

4. Un caso diferente lo constituyen las variantes, más o menos legítimas, de las citas que Diodoro ha tomado de sus fuentes, muchas de ellas de los siglos IV y III a.C. y, por tanto, previas a la actividad editorial alejandrina que estableció unas ediciones para nosotros canónicas.

De acuerdo con Nicosia, Tosi concluye que el editor del autor que cita y el del autor citado tienen diferentes cometidos: el editor del autor citado debe subsanar todas las corrupciones, con independencia del nivel en que se hayan producido, mientras que el editor del autor que introduce la cita, en nuestro caso Diodoro, tiene ante sí la ardua tarea de delimitar siempre la naturaleza del error o la variación, por cuanto deberá corregir únicamente las corruptelas del segundo nivel.

<sup>30</sup> E. N. NICOSIA, *Tradizione testuale diretta e indiretta dei poeti di Lesbo*, Roma 1976, p. 25, *apud* Tosi, *op. cit.* (n. 13), pp. 51 s.

Por lo mismo, centrándonos ya en el *corpus* que nos ocupa, no se puede dar una valoración complexiva de la exactitud de las citas aducidas por Diodoro. Una buena parte de ellas responde al texto estándar del autor en cuestión; así sucede, por ejemplo, con la práctica totalidad de las homéricas. A veces, sin embargo, no existe un texto estándar con el que comparar el de Diodoro, sino que el texto citado se establece a partir del cotejo de diferentes informadores; por ejemplo, es muy fiel la versión del epitafio de Sardanápalo que nos ofrece el historiador, si la comparamos con la de Quérilo de Jaso<sup>31</sup>. Ahora bien, no siempre sucede así; veamos algunos ejemplos de la complejidad del análisis de las citas.

5.1. Comencemos analizando un pasaje cuya única fuente fue, durante mucho tiempo, Diodoro. En X 6, el historiador nos habla de Pitágoras, de su creencia en la transmigración de las almas y su abstinencia de la carne por considerar la *kreophagía* algo abominable. Nos refiere a continuación cómo demostró aquél ante una sorprendida audiencia, al reconocer un escudo, que en la guerra de Troya él había sido el guerrero troyano Euforbo. Y aduce unas líneas de Calímaco como prueba de esta identificación Pitágoras-Euforbo<sup>32</sup>:

ἔξευρε Φρῦξ Εὐφορβος, ὅστις ἀνθρώποις  
60 τρίγωνα καὶ σκαληνὰ καὶ κύκλων ἑπτα-  
μήκη δίδαξε νηστεύειν  
τῶν ἐμπνεόντων· οἱ τὰδ' οὐδ' ὑπήκουσαν  
πάντες.

El texto, tal como lo presenta Oldfather, editor de Diodoro en la Biblioteca Clásica Loeb, revela deficiencias en la transmisión. La composición a la que pertenece el fragmento es un yambo compuesto en trímetros colíambicos o escazontes, entre los que aparece un sospechoso

<sup>31</sup> Cf. D.S. II 23. La única diferencia es σοι por τοι, en lo que coincide con Ateneo (A), Crisipo (*apud* Athen. VIII 336F) y A.P. XVI 27; véase el pormenorizado comentario de la transmisión del epitafio a cargo de H. LLOYD-JONES & P. PARSONS (edd.), *Supplementum Hellenisticum*, Berolini et Novi Eboraci 1983, *comm. ad SH* 335? (Choerilus Iasius), pp. 155-158.

<sup>32</sup> Calímaco, fr. 83<sup>a</sup> Schneider=*Ia*. I, fr. 191, 59-63 Pfeiffer, *apud* D.S. X 6,4=*Excerpt. hist. Const.*, ed. Boissevain IV 293, 29. Una detallada exposición de los avatares editoriales del fragmento, exposición de la que nos serviremos en lo que sigue, es la que ofrece H. LLOYD-JONES, «Callimachus, fr. 191.62», *CR* n.s. 17, 1967, pp. 125 ss.

dímetro en la línea 61. Además, entre esta línea y la anterior encontramos el término ἔπτα|μήκη. Schneider, editor de Calímaco, solucionó este encabalgamiento, editando ἔπτά en vez de ἔπτα-, y también la laguna del verso 61, suponiendo una haplografía: μήκη δίδαξε <κήδίδαξε> νηστεύειν<sup>33</sup>. El único problema restante, que atañe a los versos 62-63, era la ausencia de la esperada conjunción adversativa δὲ, para solucionar la cual Niebuhr<sup>34</sup> corrigió el texto en οἱ δ' ἄρ' οὐχ ὑπήκουσαν.

La edición del *P. Oxy.* 1011 de Calímaco a cargo de A.S. Hunt<sup>35</sup> vino a demostrar que la cita diodorea era inexacta en relación con el texto transmitido por el papiro; el grado de corrupción de la cita, sin embargo, era difícil de precisar debido al lamentable estado de conservación del mencionado papiro. La reconstrucción de Hunt fue la siguiente:

τοῦξεῦρ' ὁ Φρύξ Εὐφορβ[ος], ὅστις ἀνθρώπων  
 60 τρίγωνα καὶ σκιάληνα| πρώτος ἔγραψε  
 καὶ κύκλων ἑπταμήκε', ἠδὲ νηστεύειν  
 τῶν ἐμπνεόντων εἶπεν· οἱ δ' ὑπήκουσαν  
 οὐ πάντες, ἀλλ' οὐς εἶχεν [οὔτερος δαίμων<sup>36</sup>].

La versión diodorea del texto difiere notablemente de la del papiro: en el verso 59 han desaparecido el complemento directo del verbo ἔξευρε (Π τοῦξεῦρ') y también el artículo del gentilicio Φρύξ (Π ὁ Φρύξ); asimismo, al final de la línea se lee ἀνθρώποις por ἀνθρώπων. En el verso 60 se omite πρώτος ἔγραψε, y al comienzo del 62 la negación οὐ. En todos estos casos se ha preferido, creemos con razón, el texto del papiro al de Diodoro.

El fragmentario estado del papiro impedía solucionar los problemáticos versos 61-62, de los que podía tan sólo leerse el comienzo (61 καὶ κύκλων ἐπὶ, 62 τῶν ἐμπνεό[ντων]). En cualquier caso, este dato

<sup>33</sup> Cf. O. SCHNEIDER (ed.), *Callimachea*, II: *Fragmenta* a Benteleio collecta et explicata, ab aliis aucta, Lipsiae 1873, pp. 244-246 ad fr. 83<sup>a</sup>.

<sup>34</sup> En sus *Addenda* a L. Dindorf (ed.), *Diodori Siculi Bibliothecae historicae quae supersunt*, Lipsiae 1828-1831<sup>2</sup>.

<sup>35</sup> A.S. HUNT (ed.), *The Oxyrhynchus Papyri*, Part. VII, London 1910, n<sup>o</sup> 1011: «Callimachus, *Aetia* and *Iambi*», pp. 15-82.

<sup>36</sup> El editor británico vino a corroborar la intuición de A. Hecker, *Commentatio critica de Anthologia Graeca*, Leiden 1843, pp. 271 s., quien había conectado el fragmento diodereo con el texto transmitido por el escolio a Píndaro, *Pitica* III 64 (v. 5 οὐ-δαίμων=fr. 91 Schneider).

evidenciaba la corrupción del verso 61 en Diodoro (καὶ κύκλων τέπτομη† κηδίδαξε νηστεύειν), en primer lugar por motivos métricos, pues el segundo pie presenta la escansión imposible ~ - - ~ - . Hunt había optado por eliminar el diodoreo κηδίδαξε, y en el 62 reconstruía εἶπεν· οἱ δ' ὑπήκουσαν; aparecía así la partícula δέ.

En este punto el texto distaba de su establecimiento definitivo, lo que se evidenció en las ediciones siguientes: en 1922 Émile Cahen prefería no reconstruir estas líneas y editar únicamente el papiro<sup>37</sup>. Al año siguiente, Rudolf Pfeiffer reproducía los suplementos de Hunt<sup>38</sup>. Un cuarto de siglo más tarde, de nuevo Pfeiffer, en su monumental edición de Calímaco<sup>39</sup>, editaba las problemáticas líneas del siguiente modo:

καὶ κύκλων ἐπ[...]. κηδίδαξε νηστεύειν  
τῶν ἐμπνεόωντων· οἱ δ' ἄρ' οὐχ ὑπήκουσαν

Se recuperaba así el diodoreo κηδίδαξε, mientras que en el verso 62 Pfeiffer optaba por el suplemento de Niebuhr. Ahora bien, este suplemento, como ha puesto de relieve Lloyd-Jones<sup>40</sup>, plantea problemas de interpretación, pues da a entender que en el yambo calimaqueo Hiponacte estaría, no burlándose del vegetarianismo pitagórico, sino alabándolo. El profesor británico sugiere una corrupción paleográfica en el *excerptum* del texto diodoreo: ΟΙΤΑΔΟΥΔ habría sido una mala lectura de ΟΙΠΤΑΛΟΙΔ (o bien de ΟΙΤΑΛΟΙΔ). Calímaco habría dicho que, en cumplimiento del mandato de Pitágoras, los italianos se volvieron vegetarianos (οἱ Ἴταλοι δ' ὑπήκουσαν), pero no todos, sino sólo los que pasaban apuros y no podían conseguir carne, según la interpretación de West<sup>41</sup>. Ello permite revalorizar el texto de estas líneas tal como debió de citarlo Diodoro: no se trata de un error del historiador al citar, sino de una mala lectura del verso calimaqueo en su transmisión

<sup>37</sup> É. CAHEN (ed.), *Callimaque*, París 1922, p. 167.

<sup>38</sup> R. PFEIFFER (ed.), *Callimachi fragmenta nuper reperta*, Bonnae 1923, pp. 44 s. Como indica LLOYD-JONES, *art. cit.*, p. 126, lo mismo harían más tarde C. GALLAVOTTI en su edición de Calímaco (Nápoles 1946) y C.M. DAWSON, «The *Iambi* of Callimachus», *YCS* 11, 1950, p. 1-168, en concreto p. 16.

<sup>39</sup> R. PFEIFFER (ed.), *Callimachus*, Oxford 1949, fr. 191, 59-63 [vol. I, p. 168].

<sup>40</sup> *Art. cit.* (n. 32), p. 126.

<sup>41</sup> M.L. WEST, «Callimachus and the Pythagoreans», *CR* n.s. 21, 1971, 330-331. La interpretación tradicional es que el «otro *daimon*» es una denominación apotropaica para un espíritu maligno.

diodorea. Nos encontramos, por tanto, en el segundo nivel de corrupción que esbozábamos más arriba.

En resumen, frente a la transmisión diodorea de las primeras líneas, que constituye más una adaptación que una cita —dada la eliminación de *πρῶτος ἔγραψε* y la consiguiente modificación de *ἀνθρώποις* por *ἀνθρώπων* para adecuar la sintaxis—, la cita de las líneas siguientes, a pesar de su alto grado de corrupción, hace que esta versión del fragmento no haya perdido valor como fuente para reconstruir el pasaje calimaqueo.

5.2. El texto diodereo, por corrupto que esté, no debe corregirse a partir de otras fuentes. Un ejemplo de ello lo tenemos en la transmisión diodorea del fragmento de Solón 12 Gentili-Prato (=10 Diehl, 9 West). Ofrecemos a continuación, de acuerdo con la edición de Oldfather, los dos pasajes en que cita Diodoro dicho fragmento:

IX 20,2 ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἠδὲ χαλάζης,  
βροντὴ δ' ἐκ λαμπρᾶς γίνεται ἄστεροπῆς.  
ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται, εἰς δὲ μονάρχου  
δῆμος αἰδρείη δουλοσύνην ἔπεσεν.  
λίην δ' ἐξάραντ' «οὐ» ῥάδιόν ἐστι κατασχεῖν  
ὔστερον, ἀλλ' ἤδη χρὴ «περὶ» πάντα νοεῖν

XIX, 1,4 ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται, εἰς δὲ τυράννου  
δῆμος αἰδρίη δουλοσύνην ἔπεσεν.

Como ya hemos comentado, el hecho de que en las ediciones de Solón el pasaje se reconstruya a partir del cotejo de varios informadores (Plutarco, Diógenes Laercio y Apostolio, además de Diodoro), no autoriza al editor de la *Bibliotheca* a sobrevalorar las demás tradiciones en detrimento de la diodorea. Nos referimos en concreto al primer verso del fragmento *apud* D.S. IX 20,2, donde tanto Vogel, editor de Diodoro en la *Bibliotheca Teubneriana*, como Oldfather corrigieron *θαλάττης* «mar» en *χαλάζης* «granizo», variantes que ofrecen Plutarco y Apostolio<sup>42</sup>. Lo correcto, por el contrario, es mantener las *lectiones* de los

<sup>42</sup> Cf. Plutarco, *Vida de Solón* III 6; Apostolio VI 93c (*Paroem. Gr.* II 390, 8 ss.), y, en general sobre las variantes de estos versos, I.M. LINFORTH, *Solon the Athenian*, Berkeley 1919, p. 144.

manuscritos, como se ha hecho en los dos versos que Diodoro repite en XIX 1,4: aquí leemos ἀιδρήη y τυράννου en vez de ἀιδρείη y μονάρχου, lecturas estas últimas que todas las ediciones adoptan. La variación entre τυράννος y μόναρχος puede deberse al manejo de fuentes diferentes para sendos pasajes, pero puede tratarse igualmente de una manipulación o adaptación voluntaria por parte de Diodoro.

5.3. La reivindicación del texto diodoreo parece del todo justificada en el caso de unas citas cómicas que Diodoro recoge a propósito de la capacidad de persuasión de Pericles, la cual le valió al estadista el apodo de «Olímpico»<sup>43</sup>. Diodoro (XII 40) aduce primero unos versos de la *Paz* de Aristófanes y a continuación otros que atribuye a Éupolis, cuando en realidad son los versos 530 s. de los *Acarnienses* de Aristófanes:

Καὶ πάλιν ἐν ἄλλοις Εὐπόλις ὁ ποιητής,

«Περικλέης Οὐλύμπιος  
ἤστραπτεν, ἐβρόντα, συνεκύκα τὴν Ἑλλάδα».

Tras estas dos citas viene una tercera, ésta sí de Éupolis<sup>44</sup>. Los editores de Diodoro habitualmente han trasladado la secuencia Εὐπόλις ὁ ποιητής tras la cita de *Acarnienses*; así se consigue que el texto diodoreo sea coherente con los datos que nosotros poseemos de historia literaria griega. Y sin embargo, como ha estudiado Mesturini, la presencia de este mismo error en Cicerón<sup>45</sup> demuestra que se trata no de un *lapsus* del orador ni del historiador, sino de la fuente común, Éforo, 'si bien parece mejor atribuir el error al copista que transcribió la copia de las *Historias* de Éforo que tanto Cicerón como Diodoro tuvieron bajo sus ojos. Nos encontramos, pues, con una variación del primer nivel, es decir, una que el historiador ha heredado de su fuente. Por tanto, también en este caso debe mantenerse la secuencia que ofrecen los manuscritos, ya que, además, es posible que no se trate ni siquiera de un *lapsus*: cabe, en efecto, la posibilidad de que la autoría de estas líneas fuera

<sup>43</sup> Seguiremos en esta sección la exposición detallada de A.M. MESTURINI, «Aristofane-Eupoli e Diodoro. A proposito di una citazione Ciceroniana», *Maia* 35, 1983, pp. 195-204.

<sup>44</sup> Éupolis, fr. 102 Kassel-Austin.

<sup>45</sup> Cicerón, *Orator* 29. El error fue corregido por Ático; cf. Cicerón, *Epst.* XII 6, 3.

objeto de debate en la Antigüedad, y que también aparecieran en los *Demos* o en cualquier otra comedia de Éupolis<sup>46</sup>. De aceptar este segundo supuesto, tampoco habría que modificar el texto recibido, ya que no habría ni error ni variación.

5.4. Algo de un tenor muy distinto encontramos cuando el texto diodereo no es uno más que se coteja para reconstruir un fragmento, sino uno que se compara con la vulgata alejandrina de un autor dado. Veamos un caso muy significativo del cuarto nivel de variación. La transmisión diodorea en V 66,6 de unos versos relativos a la «Edad de Crono»<sup>47</sup> presenta notables divergencias respecto de la vulgata de los *Trabajos y los días* de Hesíodo. Son los versos 111-120:

- οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν,  
 ὥστε θεοὶ δ' ἔζων, ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες,  
 113 νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῦ πόνου  
 113b νόσων τ' ἀργαλέων καὶ ἀπήμονες, οὐδὲ μέλεσσι  
 γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι  
 115 τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἐόντες·  
 θνήσκον δ' ὡς ὑπὼ δεδημημένοι. ἄλλα τε πολλὰ  
 τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα  
 αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ' ἐπὶ γαίῃ  
 εὐφρονες ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσι,  
 120 ἀφνειοὶ μῆλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσι.

Así presenta el texto Oldfather. En su comentario al pasaje hesiódico, West<sup>48</sup> opinaba que la mayor parte de las divergencias hubieron de deberse a faltas de memoria: 113-113bis estarían contaminados con 90-92, 116 con 37; en 113 leemos μέλεσσι por τι δειλόν, en 118 ἐπὶ γαίῃ por ἔθειλμοί<sup>49</sup>. Con todo, la cita diodorea es interesante por varios motivos:

<sup>46</sup> Esta posibilidad no ha escapado a MESTURINI; *cf. art. cit.* (n. 43), p. 204 n. 40.

<sup>47</sup> En general sobre el tema de la Edad de Oro puede verse G. MOROCHO GAYO, «El mito de la Edad de Oro en Hesíodo», *Perficat* IV 64-65, 1973, pp. 65-100.

<sup>48</sup> *Cf.* M.L. WEST, *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978, p. 179.

<sup>49</sup> En el cotejo de ambos textos no se tienen en cuenta los mss. *recentiores* de Diodoro, por estar contaminados con la tradición hesiódica; *cf.*, por ejemplo, M.R. DIMITRIJEVIĆ, *Studia Hesiodica*, Lipsiae 1899, pp. 175 ss. y WEST, *op. cit.* (n.48), *ibidem*. Hay, con todo, algunas variantes en manuscritos diodoreos que coinciden con la vulgata —como

a) ofrece la lectura ἐμβασίλευεν, mejor que el ἐβασίλευεν de la mayoría de los manuscritos<sup>50</sup>.

b) una parte de la tradición manuscrita diodorea es la única que transmite el v. 120 ἄφνειοὶ μῆλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσι «eran ricos en ovejas y entrañables para los dioses bienaventurados». El verso, que figuró en algunas ediciones hesiódicas del XIX, fue pronto eliminado<sup>51</sup>.

c) es posible, según West, que una divergencia respecto de la vulgata hesiódica sea una variante genuina: εὐφρονες en 119<sup>52</sup>.

Analizando el conjunto de los datos, creemos poder afirmar que la versión diodorea del pasaje hesiódico no responde a simples fallos de memoria y a contaminaciones con otros pasajes de la obra. Comencemos con un breve estado de la cuestión. Con respecto al verso 120 (ἄφνειοὶ μῆλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσι), West apuntaba la posibilidad de que proviniera de un texto salvaje ('wild' text) de los que eran especialmente frecuentes antes de la época de Aristarco; Diodoro lo habría tomado de uno de los historiadores cretenses a los que sigue en esta sección<sup>53</sup>.

δ' ἔζων frente a ζέσκον en 112 y ὄσθ' frente a ὄς en 116— pero que con buen sentido no han sido adoptadas por Oldfather.

<sup>50</sup> Cf. F. SOLMSEN (ed.), *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Oxonii 1983; p. xi, donde se señala la importancia del testimonio de Diodoro para aceptar «contra maioris pretii et fidei codices» la lectio ἐμβασίλευεν del *codex S* (año 1280).

<sup>51</sup> El verso aparecía, por ejemplo, en la edición de G.F. SCHOEMANN (Berlín 1869), siguiendo el ejemplo de GOETTLING y LENNEP. Pronto, sin embargo, comenzó a ser secluido; cf. e.g. A. FICK, *Hesiods Gedichte in ihrer ursprünglichen Fassung und Sprachform wiederhergestellt von —*, Göttingen 1887, p. 45: «Der nur von Diodor aufbewahrte Vers 120 ist an sich tadelloß; er scheint einer andern Dichtung entnommen zu sein».

<sup>52</sup> W.J. VERDENIUS se muestra desconfiado ante las variantes de 118 s. οἱ δ' ἐπὶ γαίῃ / εὐφρονες; cf. *A Commentary to Hesiod. Work and Days*, vv. 1-382, col. «Mnemosyne», Suppl. 86, Leiden 1985, p. 84 *ad locum*, donde remite a C. DEL GRANDE, *Filologia Minore*, Milano/Napoli 1956, pp. 49-52. Cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Hesiods Erga*. Erklärt von —, 1928<sup>2</sup> (reimpr. Berlín 1962), p. 53: «Als 120 war in den Ausgaben ein Vers aus einem vergeblichen Zitat bei Diodor V 66 aufgenommen, das eine ganz freie Umdichtung gibt, deren Herrkunft nicht sicher bestimmt ist...». La tesis de F. LEO, *Hesiodaea*, Göttingen 1894, pp. 20 ss., según la cual Diodoro tomó estos versos de la *Theogonia* atribuida a Epiménides, gozó de gran favor; la aceptaron, por ejemplo, P. MAZON en la introducción a su edición de la obra de Hesíodo (París 1928; reimpr. 1972, p. XXVI), y T.A. SINCLAIR (ed.), *Hesiod. Works & Days*, Londres 1932, p. 18 *ad v.* 120.

<sup>53</sup> Cf. WEST, *ibid.* En la antigüedad del verso parece pensar también A. COLONNA cuando señala que «in exemplaribus Alexandrinae aetatis iam defuisse versum facile conieceris»; cf. *Esiodo. Le Opere e i Giorni*, Milán 1970, p. 64 *ad locum*. En contra, VERDENIUS, *ibidem*.



La consideración de West contradice la idea de Bethe de que la introducción de la cita hesiódica es obra del propio Diodoro<sup>54</sup>. Había apoyado esta idea Jacoby, quien afirmaba que precisamente la sección V 65-66, en la que se nos habla de la extensión de la soberanía de Crono a los territorios de Occidente y donde se incluye la cita de Hesíodo, no proviene de la fuente cretense que Diodoro sigue en toda la sección, Laosténidas según el estudioso alemán<sup>55</sup>, sino que es evidentemente un añadido de Diodoro. A él deberíamos, entonces, el comentario acerca de la extensión del poder de Crono por las tierras occidentales: entre los romanos, los cartagineses y algunos pueblos vecinos se seguían realizando hasta los tiempos más cercanos fiestas y sacrificios en honor de este dios antiguo, y muchos eran los topónimos que dan prueba de su presencia en aquellos lugares<sup>56</sup>.

No obstante, no parecen definitivos los motivos que aduce Jacoby para atribuir a Diodoro el pasaje V 66,6<sup>57</sup>. Afirma, en primer lugar, que hay una repetición empobrecedora de contenidos tras la descripción de Crono en Occidente (V 66,5):

V 66, 4: «Por ello (sc. por haber sido instruidos en la justicia y en la sencillez) se ha transmitido por tradición a las generaciones siguientes que los hombres que vivieron en tiempos de Crono eran completamente bondadosos y carentes de maldad.»

V 66, 6: «A causa de la estricta observancia de las leyes ni una sola acción injusta fue llevada a cabo por nadie, y todos los que estaban colocados bajo su hegemonía llevaron una vida feliz, gozando sin trabas de toda clase de placeres.»

Jacoby añade que la cita de Hesíodo no se adecua a un Laosténidas racionalista hostil a Hesíodo y a las tradiciones míticas; el parágrafo —senten-

<sup>54</sup> E. BETHE, «Untersuchungen zu Diodors Inselbuch», *Hermes* 24, 1889, pp. 402-446, en concreto p. 406: «La cita de los vv. 111-120 de los *Trabajos y los días* de Hesíodo acerca de la Edad de Oro la ha añadido naturalmente el propio Diodoro, aunque la presente en estilo indirecto: Ἡσίοδον ἐπιμαρτυρεῖν ἐν τοῖσδε τοῖς ἔπεσιν, dependiendo de μυθολογοῦσιν οἱ Κρήτες en c. 66 § 1».

<sup>55</sup> Cf. *Kommentar zu FGRIst* 468 F 1, p. 342. Según JACOBY, Laosténidas, a quien ubica con dudas en el s. I a.C., habría reelaborado las *Historias de Creta* de Dosiadas (*FGRIst* 458) y Sosícrates (*FGRIst* 461).

<sup>56</sup> D.S. V 66,5 δυναστεῦσαι δ' αὐτὸν μάλιστα τῶν πρὸς ἐσπέραν τόπων καὶ μεγίστη ἀξιωθῆναι τιμῆς· διὸ καὶ μέχρι τῶν νεωτέρων χρόνων παρὰ Ῥωμαίοις καὶ Καρχηδονίοις (...), ἔτι δὲ τοῖς ἄλλοις τοῖς πλησιοχώροις ἔθνεσιν ἐπιφανεῖς ἑορτὰς καὶ θυσίας γενέσθαι τούτῳ τῷ θεῷ καὶ πολλοὺς ἐπωνύμους αὐτοῦ γενέσθαι.

<sup>57</sup> Cf. JACOBY, *FGRIst* 468 F 1, *Komm.*, p. 354.

cia— trata unos temas tan habituales y manidos que Diodoro no habría necesitado fuente alguna para añadirlos.

Y sin embargo, de acuerdo con los métodos de elaboración de la *Bibliotheca*, no parece probable que el propio Diodoro consultara una versión de los *Trabajos y los Días* que pudiera tener a su alcance<sup>58</sup>. Aceptando este presupuesto, tendríamos dos opciones: a) que Diodoro usara una fuente alternativa que citaba el pasaje hesiódico poniéndolo en boca de los mitólogos cretenses, lo cual permitiría explicar que Diodoro lo introdujera en estilo indirecto en V 61,1 dependiendo aún de *μυθολογοῦσι οἱ Κρήτες*<sup>59</sup>; y b) que Diodoro retomara el hilo de su fuente (Laosténidas, si aceptamos la propuesta de Jacoby) tras un breve inciso. Nosotros apoyamos esta segunda opción: la repetición que describíamos arriba no es exacta ni empobrecedora, sino que constituye la forma de continuar y retomar, tras un breve inciso del propio historiador, el resumen de la fuente que sigue en toda esta sección, añadiendo ahora un dato, el goce de los placeres, que le permite completar la caracterización de los hombres de la Edad de Crono y presentar la cita hesiódica.

Una prueba de que esta cita ha sido tomada por Diodoro de su fuente cretense la constituye, creemos, la propia cita, coherente con todo el párrafo en el que aparece inserto. En V 66, Diodoro nos refiere la historia de los Titanes, sobre quienes reinó Crono por ser el de mayor edad. Crono responde al modelo de monarca propugnado por Diodoro: sacó a los hombres de su tiempo de la vida salvaje y los condujo a una vida civilizada, enseñándoles a todos la justicia y la sencillez de corazón; la «sociedad» humana aparece ya, por tanto, constituida en torno a los principios de justicia y moderación de costumbres<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> A fines del siglo XIX se sostenía ya esta hipótesis, y se pensaba que Diodoro había utilizado, considerándola auténtica, una versión falsificada de los *Trabajos y los días* de Hesíodo; cf. el resumen del problema en ĐIMIĆIJEVIĆ, *op. cit.* (n.49), p. 176-177 n.2. Véanse las observaciones de DREWS, *art. cit.* (n.3), pp. 383-392, sobre la utilización diodorea de sus fuentes.

<sup>59</sup> Sobre la utilización del estilo indirecto por parte de Diodoro como forma de distanciamiento de las informaciones míticas, vd. H. VOLKMANN, «Die indirekte Erzählung bei Diodor», *RbM* 98, 1955, pp. 354-367. Vd. además el aptdo. «Il valore della critica al mito», en M. SARTORI, «Storia, 'utopia' e mito nei primi libri della *Bibliotheca Historica* di Diodoro Siculo», *Athenaeum* 62, 1984, pp. 492-536, en concreto pp. 520 ss.

<sup>60</sup> Sobre las figuras que representan el ideal monárquico de Diodoro en los primeros libros de la *Bibliotheca* puede verse el excelente trabajo de SARTORI, *cit.* (n. 60), pp. 492-506.

Una variante en la transmisión diodorea del pasaje hesiódico parece abundar en ello. En la vulgata hesiódica los hombres de la Edad de Oro aparecen caracterizados como ἔθελημοί, es decir, «satisfechos», pero, como señaló Mazon, «satisfechos con los bienes que les han tocado»<sup>61</sup>; son igualmente ἥσυχοι «tranquilos», no por estar ociosos, sino por vivir sin disputas, lo que supone una sociabilidad negativa. Estas dos características se funden en la versión diodorea en una sola, εὐφρονες, variante probablemente tradicional según West, cercana por su significado a ἔθελημοί y por su carácter social a ἥσυχοι. A diferencia de este último término, que en el siglo IV adquiere una significación política por su vinculación a la *apragmosyne*, εὐφρονες aporta una significación religiosa que extiende la *euphrosyne*, que para un griego clásico está asociada al momento del simposio, a todas las actividades de la vida de la Edad de Oro<sup>62</sup>. En nuestra opinión, la diferencia básica entre ellos es que εὐφρονες es indicador de una actitud social positiva<sup>63</sup> frente a ἥσυχοι, sociabilidad negativa consistente sencillamente en no pelearse. Esta sustitución es, por tanto, coherente con el impulso civilizador de Crono y con la información que proporciona la fuente cretense.

Igualmente adecuado es el añadido del verso 120, «eran ricos en ovejas y entrañables para los dioses bienaventurados», que con buen sentido fue secluido por casi todos los editores del texto de Hesíodo<sup>64</sup>. No debe, sin embargo, ser ése el proceder del editor de Diodoro. El verso es perfectamente coherente con la información que proporciona su

<sup>61</sup> P. MAZON, *op. cit.* (n. 52), p. 90, citado por VERDENIUS, *op. cit.* (n. 52), p. 83.

<sup>62</sup> El paralelo más significativo es Píndaro, *Olimpica* VII 63, donde el poeta refiere los orígenes míticos de la isla de Rodos (=Rodas), caracterizada como «tierra nutricia para los hombres y benigna para los rebaños (εὐφρονα μῆλσις)». Sobre la *euphrosyne* y la *hesychia* en el simposio, cf. M. VETTA, «Poesía simposiale nella Grecia arcaica e classica», en Id. (ed.), *Poesía e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma/Bari 1983, p. xi-lx, en concreto p. xxxv sq. y n. 56.

<sup>63</sup> Este sentido de εὐφρων aparece recogido en los diccionarios; cf. BAILLY s.v., aptdo. II: «bienveillant, propice, d'ou bienfaisant, hospitalier»; LIDDELL-SCOTT-JONES s.v. «εὐφρων» I: «cheerful, merry»; II: «kindly, gracious», e incluso III=εὐφημος, lo que daría un sentido más religioso y apropiado a la vida en la Edad de Oro.

<sup>64</sup> Rosenmayer, *apud* E. Heitsch (ed.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, p. 644 (citado por VERDENIUS, *op. cit.* (n. 52), p. 84), apuntaba la posibilidad de que los editores alejandrinos de Hesíodo conocieran el verso y de que lo hubieran eliminado porque la posesión de ovejas se consideraba característica de la cuarta raza. Lo más seguro es, por el contrario, que este verso no cayera jamás bajo la atenta mirada de los editores alejandrinos.

fuente cretense (V 65,2): los Curetes, coetáneos de Crono y de los demás Titanes<sup>65</sup>, fueron los primeros en reunir rebaños de ganado (τὰς ποιίμνας τῶν προβάτων) y en domesticar las demás especies de animales (τὰ γένη τῶν ἄλλων βοσκημάτων ἐξημερῶσαι). En esta versión de la Edad de Oro, por tanto, encontramos una separación entre dioses y hombres, por un lado, y animales por otro, en franca oposición a otra visión, más generalizada, en la que se asociaba el *autómatos bíos* con un régimen vegetariano<sup>66</sup>.

En conclusión, parece difícil que la cita hesiódica, adecuada a su contexto amplio en la *Biblioteca* gracias a las divergencias observables en relación con la tradición hesiódica, la encontrara Diodoro en un informador distinto de la fuente cretense admitida para esta sección. Coincidimos con West, por tanto, en que el verso 120 lo habría tomado de la fuente cretense, y también en el posible carácter genuino de εὐφρονες, sobre cuya antigüedad nada puede afirmarse con certeza. Nuestro historiador sigue, como postuló Jacoby, una fuente única en esta sección, probablemente Laosténidas en el siglo I a.C. No nos atrevemos a individuar la fuente última de la que Laosténidas ha tomado la cita de Hesíodo, es decir, el historiador que ofreció por vez primera esta versión del pasaje tan diferente de la que se convertiría en la vulgata; creemos, con todo, que tal historiador debe ser situado en el contexto de la polémica que la Edad de Oro suscitó en época helenística<sup>67</sup>, sobre todo en el siglo IV. Recordemos brevemente las reflexiones de Platón en *Las leyes* (III, 679 C ss.): los hombres primitivos no eran completamente pobres, y la miseria no los constreñía a pelear unos contra otros.

<sup>65</sup> Cf. D.S. V 66,1 Μυθολογοῦσι γὰρ οἱ Κρητες γενέσθαι κατὰ τὴν τῶν Κουρήτων ἡλικίαν τοὺς καλουμένους Τιτᾶνας.

<sup>66</sup> Cf. Crates cómico, *Θήρια* fr. 19 Kassel-Austin; Empédocles, *Καθαρμοί* fr. 130 D (=118 Gallavotti) ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηνῆ, /θῆρες τ' ἀνθρώποι (mss: οἰωνοὶ Sturz) τε, φιλοφροσύνη τε δεδίηι. Hesíodo nada dice a propósito de una amistad entre hombres y animales. Sobre el tema, ver P. CECCARELLI, «Le monde sauvage et la cité dans la comédie ancienne», *Études de Lettres* 1992, n<sup>o</sup> IV.1, pp. 23-37, en concreto pp. 24 ss.

<sup>67</sup> Parece, en efecto, que las demás variantes del texto hesiódico que comentábamos más arriba refuerzan la hipótesis de que en pleno debate sobre la Edad de Oro un historiador puso una versión alternativa del pasaje hesiódico en boca de los cretenses, pueblo de costumbres ancestrales, lo que habría dado a ésta una antigüedad autorizada. Es posible que el controvertido tema del origen de los *syssitia* haya tenido que ver con la cita del texto hesiódico.

Del pasaje platónico arranca una idea ausente de la visión hesiódica de la Edad de Oro: el ideal de simplicidad (*haplôtēs*), una sencillez de costumbres que, en el pasaje diodoreo, Crono enseña a los hombres de su época como uno de los pilares de la sociedad<sup>68</sup>.

8. Estos cuatro ejemplos —de poesía yámbica, elegíaca, cómica y rapsódica, respectivamente— bastan, de momento, para mostrar que no existe un método universalmente válido a la hora de analizar las citas en Diodoro de Sicilia; cada texto y cada género comportan una serie de problemas específicos. El análisis de las citas debe tender a determinar la naturaleza del error o de la variación detectable en el texto que conservamos. Sólo una conclusión nos parece válida, por más que obvia: si queremos utilizar a Diodoro como informador para el establecimiento textual de los autores que cita, debemos comenzar por establecer correctamente el texto diodoreo, y no contaminarlo con las ediciones canónicas de dichos autores, pues de este modo perdemos su valor como informador y lo que es igualmente malo: su texto.

<sup>68</sup> Cf. C. BODEI GIGLIONI, «Dicearco e la riflessione sul pasato», *RSI* 98.3, 1986, pp. 629-652, donde se analiza en detalle la reconstrucción que Dicearco hace en su Βίος Ἑλλάδος de los orígenes de la humanidad.

# LAS PERÍFRASIS DE INFINITIVO EN EL *DAFNIS Y CLOE* DE LONGO<sup>1</sup>

AURELIO J. FERNÁNDEZ GARCÍA

## SUMMARY

*This paper describes in depth the periphrasis of infinitive in Daphnis and Chloe's composition. According to Longo, the periphrasis of infinitive are another way of reacting against the impoverishment of the language taking place in this time, strengthening the infinitive.*

Una perífrasis verbal se puede definir como un sintagma compuesto de un verbo desesemantizado, parcial o totalmente, seguido de un verbo en infinitivo. Las perífrasis verbales surgen para compensar lo que una lengua no puede expresar, más que de un modo impreciso, mediante sus desinencias verbales sintéticas.

Ligado al concepto de perífrasis, está el de verbo auxiliar<sup>2</sup>, primer elemento de este sintagma, que conserva el morfema de persona y expresa la concordancia con el sujeto. Gracias al auxiliar es posible una perífrasis, ya que es el que aporta los «matices o alteraciones expresivas» de que es objeto el verbo en forma no personal<sup>3</sup>. Al segundo elemento del sintagma se le llama verbo auxiliado y es el que asegura la continuidad semántica.

<sup>1</sup> Este artículo es, casi en su totalidad, una parte de un trabajo nuestro anterior, *El infinitivo en el «Dafnis y Cloe» de Longo: estudio funcional*, Amsterdam, 1997.

<sup>2</sup> Cf. L. TESNIÈRE, «Théorie structurale des temps composés», *Mélanges Ch. Bally*, Gênova, 1949, pp. 153-183.

<sup>3</sup> Véase *R.A.E.*, Madrid, 1973 (6ª reimp., 1979), p. 444.

En las perífrasis el auxiliar y el auxiliado forman unidad funcional, determinada por unos rasgos:

- el auxiliar y el auxiliado tienen el mismo sujeto<sup>4</sup>.
- el auxiliar se desemantiza, en todo o en parte, y puede favorecer la conmutación de la perífrasis por una forma verbal.
- el auxiliado es el que asegura la continuidad semántica de la perífrasis.
- según lo indicado un poco más arriba, el auxiliar conserva el morfema de persona y expresa la concordancia con el sujeto.
- la unión del auxiliar y del auxiliado aporta un rasgo semántico nuevo: incoativo, durativo, reiterativo o terminativo, generalmente.
- el auxiliar sufre un proceso de gramaticalización, por el cual cambia su propia estructura verbal.

Desde nuestro punto de vista, las perífrasis de infinitivo formadas por los verbos μέλλω y ὀρμάω cumplen en Longo los criterios señalados para formar unidad funcional: μέλλω y ὀρμαω funcionan, por tanto, como verbos auxiliares y el infinitivo, como auxiliado<sup>5</sup>.

## 1. μέλλω + INFINITIVO

<sup>4</sup> La reducción a un único sujeto es una de las transformaciones provocadas por la aglutinación. Para el concepto de aglutinación, véase F. DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, 1945, (18ª ed., 1979), pp. 282-286.

Teniendo como base este hecho, véanse H. KURZOVÁ, *Zur syntaktischen Struktur des griechischen /Infinitiv und Nebensatz/*, Amsterdam, 1968, pp. 30 y ss., quien sitúa, dentro de los infinitivos dinámicos del tipo A J S, verbos que funcionan, en su opinión, como auxiliares; y G. DE BOEL, «Towards a theory of the meaning of complementizers in classical attic», *Lingua* 52, 1980, p. 292, que, por su parte, los encuadra dentro de los verbos «semi-modal», en los que, por virtud de su significado, llevan sólo infinitivo, es decir, tienen infinitivo concertado.

<sup>5</sup> Para E. SCHWYZER-A. DEBRUNNER, *Griechische Grammatik II, Syntax und Syntaktische Stilistik*, Munich, 1950, p. 365, el verbo μέλλω es un verbo auxiliar, como lo son también βούλομαι, θέλω, δύναμαι, ἔχω, εἶωθα. Cf. C. PADILLA BAENA, «Sobre la lengua de Caritón», *Actas del VIII Congreso Español de EE.CC. I*, 1994, p. 221, quien señala como perífrasis verbales para este otro novelista las de μέλλω + infinitivo, ἄρχω + infinitivo, πειράω + infinitivo, θέλω + infinitivo, βούλομαι + infinitivo y δύναμαι + infinitivo. Nuestra interpretación sobre la mayor parte de estos verbos que forman perífrasis es diferente: me remito a nuestro trabajo citado anteriormente y, especialmente, al estudio que se hace de cada uno de esos verbos.

Las perífrasis de μέλλω con infinitivo han sido estudiadas, suficientemente, por Basset<sup>6</sup>. Según este autor, para Homero μέλλω y, alguna vez, ἔμελλον con infinitivo de presente o de aoristo indicarían probabilidad, frente al uso de ἔμελλον con infinitivo de futuro que indicaría inminencia o destino<sup>7</sup>. En época clásica, el valor de probabilidad fue desapareciendo, al tiempo que aparecen matices temporales y aspectuales<sup>8</sup>. Así, esta perífrasis con infinitivo de presente o de aoristo pasó a expresar un futuro «immédiat» y con infinitivo de futuro, un futuro «plus ou moins rapproché»<sup>9</sup>. En koiné, la perífrasis con infinitivo de futuro desaparece progresivamente, estando en relación con la desaparición general del futuro sigmático<sup>10</sup>. Los casos en los que aparece, en opinión de Basset<sup>11</sup>, son rasgos de un «atticisme artificiel». Sin embargo, no estudia su empleo en esta época.

En los papiros se atestigua esta perífrasis, especialmente, con infinitivo de aoristo<sup>12</sup>. El infinitivo de presente se da en documentos próximos a la lengua hablada y el de futuro se encuentra sólo en documentos oficiales<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> L. BASSET, *Les emplois périphrastiques du verbe grec μέλλειν*, Lyon, 1979. Otros trabajos importantes son los de A. PLATT, «ΜΕΛΛΩ», *JPh* 21, 1893, pp. 39-45; y O. SZEMERÉNYI, «Greek μέλλω, a historical and comparative study», *AJPh* 72, 1951, pp. 346-369.

<sup>7</sup> L. BASSET, *ibid.*, p. 103. Cf. O. SZEMERÉNYI, *art. cit.*, pp. 356 y ss.

<sup>8</sup> Véase L. BASSET, *ibid.*, p. 134. Cf. F. R. ADRADOS, *Nueva sintaxis del griego antiguo*, Madrid, 1992, pp. 472 y s.

<sup>9</sup> L. BASSET, *ibid.*, p. 135.

<sup>10</sup> Sobre la desaparición del futuro en koiné, D. C. HESSELING, *Essai historique sur l'infinitif grec, en Études de philologie néo-grecque* de J. PSICHARI, B.E.H.E. (Bibli. Éc. des Hautes Études) 92, París, 1892, p. 12, señala dos hechos: «1<sup>o</sup> après Polybe, dans les premiers siècles de notre ère, le futur classique perd du terrain; 2<sup>o</sup> on trouve presque toujours l'infinitif de l'aoriste pour l'infinitif du futur, mais, rarement l'infinitif du futur au lieu de l'infinitif de l'aoriste. Ces deux faits combinés feraient croire que du moins l'infinitif du futur commençait à devenir plus rare déjà au temps de Polybe». Véanse, además, B. G. MANDILARAS, *The verb in the Greek non-literary Papyri*, pp. 245-248; y F. R. ADRADOS, *o.c.*, p. 473.

<sup>11</sup> L. BASSET, *o.c.*, p. 133.

<sup>12</sup> Cf. F. PRIESIGKE-E. KIESSLING, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten II*, Berlín, 1914-1927, col. 66.

<sup>13</sup> Véase E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, mit Einschluss der gleichzeitigen ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften II, 1: Satzlehre*, Berlín, 1933, p. 166.



En el NT, el infinitivo de presente aparece con más frecuencia que el de aoristo y el de futuro, como en época clásica<sup>14</sup>. Este último queda confinado, exclusivamente, a los *Hechos* y a la *Carta a los hebreos*.

Este verbo con infinitivo aparece en Longo en catorcé ocasiones: I,12,5, ἔμελλον: ψεύδεσθαι; I,16,1, μέλλον: ἀμᾶσθαι; I,18,2, μέλλουσα: φιλεῖν; II,30,4, μέλλον: ἀποθνήσκειν; III,8,2, ἔμελλε: ἀποτρέχειν; III,18,2, μέλλον: διδάσκεισθαι; III,28,2, ἔμελλε: ἔξιν; III,30,2, μέλλον: μᾶσθαι; III,34,2, ἔμελλον: καταλιπεῖν; IV,6,1, μέλλοντος: σοβεῖν; IV,6,2, ἔμελλε: ὄψεσθαι; IV,7,3, ἔμελλε: ἀλώσεσθαι; IV,7,4, ἔμελλεν: ἐπάξιν; IV,18,3, μέλλω: καταλείπεσθαι.

Son, también, catorce los infinitivos que aparecen con μέλλω. De ellos, nueve son de presente, uno de aoristo<sup>15</sup> y cuatro de futuro. Longo mantiene, por tanto, el empleo clásico de esta perífrasis de infinitivo, al utilizar con preferencia el infinitivo de presente. Destaca, por otro lado, el número de infinitivos de futuro, que, proporcionalmente, es elevado, en referencia a lo que se indicó más arriba sobre la koiné. En definitiva, se puede pensar que la presión que ejerce el aticismo actúa en nuestro autor y es mucho más importante que cualquier uso lingüístico predominante de la koiné.

Conviene mencionar, también, el uso casi parejo del imperfecto (siete veces) y del participio de presente (seis veces) del verbo μέλλω como auxiliar, frente a una sola ocasión del presente de indicativo. Además, se puede observar la «apropiación» del imperfecto del único infinitivo de aoristo y de los cuatro infinitivos de futuro<sup>16</sup>.

Veamos un caso con cada uno de estos infinitivos:

- de presente:

(I) II,30,4.

... διηγῆται καὶ αὐτὸς ὅσα εἶδεν, ὅσα ἤκουσεν· ὅτι μέλλον ἀποθνήσκειν διὰ τὰς Νύμφας ἔξησε.

<sup>14</sup> J. H. MOULTON, *Einleitung in die Sprache des NT Deutsche Ausgabe*, Heidelberg, 1911, p. 184, cuenta ochenta y cuatro casos con infinitivo de presente, tres con infinitivo de futuro y seis con infinitivo de aoristo.

<sup>15</sup> Cf. el escaso empleo, en general, del infinitivo de aoristo con μέλλω en todos los novelistas griegos: S. BETA-E. DE CARLI-G. ZANETTO, *Lessico dei Romanzieri Greci III (K-O)*, Olms, 1993, p. 115.

<sup>16</sup> Cf. L. BASSET, *o.c.*, p. 134.

- de aoristo:

(II) III,34,2.

Καὶ οὐκ ἔμελλον αὐτὸ καταλιπεῖν ὀφθαλμοὺς ἔχων, ἵνα πέση χαμαὶ καί...

- de futuro:

(III) IV,6,2.

... πρῶτον ἔμελλεν ὄψεσθαι δεσπότην, οὗ πρότερον μόνον ἤκουε τὸ ὄνομα.

De los catorce infinitivos, doce (ψεύδεσθαι, ἀποτρέχειν, φιλεῖν, διδάσκεσθαι, ἔξειν, μνάσθαι, καταλιπεῖν, σοβεῖν, ὄψεσθαι, ἀλώσεσθαι, ἐπάξειν y καταλείπεσθαι) están desarrollados en forma de nexus (= Nx)<sup>17</sup>, como en los ejemplos II y III; y dos (ἀμάσθαι y ἀποθνήσκειν) no, como en el ejemplo I<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> El planteamiento que se propone en nuestro trabajo (véase, *o.c.*) para el estudio del infinitivo en Longo se basa en los principios de la gramática funcional, es decir, en las funciones que desempeñan cada uno de los elementos que forman parte de una estructura lingüística. Este planteamiento funcional tiene su principio en la distinción oración/nexus. El término nexus, suficientemente difundido en lingüística, fue acuñado por O. JESPERSEN, *The Philosophy of Grammar*, Londres, 1924 (trad. al español, *La filosofía de la gramática*, Barcelona, 1975). Para el uso de este término en español, véase C. HERNÁNDEZ ALONSO, *Gramática funcional del español*, Madrid, 1984. Otros lo denominan «proposición» o «cláusula»: cf. G. Rojo, *Cláusulas y oraciones*, Santiago, 1978.

El término nexus (= Nx) designa la estructura /SN-SV/ (sintagma nominal-sintagma verbal). Si se desarrolla esta estructura de nexus, se obtienen los siguientes sintagma obligatorios (marcados con el signo +) y opcionales (marcados con el signo ±): +SN1 +SV (+V ±SN2) ± (±SN3 ±SN4). De la combinación de estos sintagmas obligatorios y opcionales, se obtendrán, por tanto, las posibles estructuras de nexus. La explicación de lo que representan un SN1, SN2 y SN4 y la aplicación que se hace para el griego antiguo se puede ver en nuestro trabajo: *o.c.*, p. 30, pp. 40 y s., y pp. 93 y ss., respectivamente. No hay ningún caso en el que un infinitivo desarrolle la función de SN3, ya que carece de rasgo /+animado/, propio de esta función. El SN3 expresa la personal, animal o cosa a que se destina la acción significada por el verbo. Coincide con lo que tradicionalmente se llama objeto o complemento indirecto.

<sup>18</sup> Una parte fundamental de nuestra investigación (*o.c.*, pp. 141-176) se dedica a las ampliaciones sintácticas del infinitivo o, lo que es lo mismo, a los infinitivos desarrollados en forma de Nx. Según la regla de recursividad de la gramática generativa, se puede repetir un Nx de forma teóricamente indefinida en el curso de una derivación y generar un número infinitivo de nexus y, en su caso, de oraciones. Consiste, por tanto, en repetir una estructura que ya ha aparecido anteriormente y, en especial, en desarrollar en forma de Nx un SN o un Ay (= adyacente).

## 2. ὀρμάω + INFINITIVO

La perífrasis con ὀρμάω se atestigua en época clásica y en los papiros, pero no en el *NT*.

En Longo se pueden encontrar empleos de ὀρμάω + infinitivo con valores muy próximos a los de la perífrasis con μέλλω, especialmente, en los casos en que aquel verbo está en imperfecto.

Ὀρμάω + infinitivo aparece en cinco ocasiones: II,33,3, ὄρμησε: τρέχειν; II,34,2, ὄρμᾶ: διώκειν; III,6,5, ὄρμητο<sup>19</sup>: ἀπιέναι; III,19,1, ὄρμητο: τρέχειν y δρᾶν; III,34,1, ὄρμα: τρυγᾶν.

Hay, por tanto, seis infinitivos, todos de presente, de los que cuatro (τρέχειν, διώκειν, y τρέχειν y δρᾶν) están desarrollados en forma de Nx y dos (ἀπιέναι y τρυγᾶν) no. Un ejemplo de cada caso se puede ver, respectivamente, en:

(IV) II,33,3.

Ὁ μὲν οὖν ρίψας τὸ ἐγκόμβωμα γυμνὸς ὄρμησε τρέχειν,  
ὥσπερ νεβρός·

(V) III,6,5.

Τοιαῦτα δὴ τινα διανοηθεῖς καὶ σιωπῇ τὰ θηραθέντα  
συλλαβὼν ὄρμητο ἀπιέναι·

## 3. CONCLUSIONES

Como ya se demostró en otra ocasión<sup>20</sup>, Longo intenta reaccionar frente al empobrecimiento de la lengua que se estaba produciendo en su época, manteniendo firme el empleo del infinitivo: las perífrasis de infinitivo son un claro ejemplo de este hecho. En dicha reacción debe haber influido indudablemente el movimiento aticista y la Segunda Sofística, que estuvieron en boga en la época imperial<sup>21</sup>.

Se han contabilizado en Longo, por tanto, veinte infinitivos formando parte de una perífrasis de infinitivo: en cuanto al tiempo del infinitivo-

<sup>19</sup> Longo es el único de los novelistas griegos que utiliza el verbo ὀρμάω en voz media y con infinitivo: véase S. BETA-E. DE CARLI-G. ZANETTO, *o.c.* III, p. 203.

<sup>20</sup> Véase nuestro trabajo: *o.c.*

<sup>21</sup> Para los diversos períodos de la koiné, véase L. GIL, «Ojeada a la koiné. Ensayo de caracterización periodológica», *Minerva* 1, 1987, pp. 81-91.

vo hay quince de presente, uno de aoristo y cuatro de futuro; y en cuanto a su desarrollo en forma de Nx, dieciséis están desarrollados y cuatro no lo están<sup>22</sup>.

Otros hechos reseñables dentro de este estudio de las perífrasis de infinitivo en Longo pueden ser los siguientes:

- a) Destaca el mantenimiento del infinitivo de futuro con μέλλω y su mayor empleo frente al del aoristo, por ejemplo, cuando en koiné la perífrasis de μέλλω con aquel tiempo tendía a desaparecer progresivamente, dentro de la línea general de desaparición del futuro.
- b) Muy escaso empleo del infinitivo de aoristo (uno sólo) con μέλλω, hecho común, por otra parte, en todos los novelistas griegos.
- c) En Longo se pueden encontrar empleos de ὀρμάω con infinitivo, teniendo valores muy próximos a los de las perífrasis con μέλλω, especialmente, en los casos en que aquel verbo está en imperfecto.
- d) En Longo el verbo ὀρμάω siempre lleva infinitivo de presente.
- e) Longo es el único de los novelistas griegos que utiliza el verbo ὀρμάω en voz media y con infinitivo.

<sup>22</sup> Una parte fundamental de nuestro trabajo, *o.c.*, se dedica a este hecho sintáctico, puesto que el desarrollo del infinitivo en forma de Nx, en el que cualquier sintagma nominal puede verse desarrollado, a su vez, en otro Nx (regla de recursividad de la gramática generativa) genera una estructura analítica que favorece la permanencia del infinitivo y supone una forma más de reaccionar, por parte de Longo, contra ese empobrecimiento de la lengua que se daba en su tiempo.



# UN RELATO DE YORGOS IOANU (1927-1985): «+ 13-12-43», DE LA COLECCIÓN *POR AMOR PROPIO* (ΓΙΑ ΕΝΑ ΦΙΛΟΤΙΜΟ, 1964)

AMOR LÓPEZ JIMENO

Universidad de Valladolid

## SUMMARY

*The auctor translates and comments a brief story (πηζογράφημα) by Georges Ioannou, an writer of the named «School of Thessaloniki», who cultivated this gender with skill. This brief story, «+ 13-12-43», belongs to the collection Για ένα φιλότιμο, (1964) and it is inspired in the memories of the War and the Occupation.*

## 1. DATOS BIOGRÁFICOS\*

Yorgos Ioanu nació en Tesalónica en noviembre de 1927, en una familia de refugiados procedente de la Tracia Oriental (Redestós-Kessani). En Tesalónica completó sus estudios de Historia y Arqueología, en la Facultad de Letras de la Universidad Aristotélica, donde trabajó posteriormente un tiempo como Profesor Ayudante en la Cátedra de Historia Antigua. Trabajó después como profesor en colegios priva-

\* Agradecemos sinceramente a la familia de Yorgos Ioanu (su hermana, Dímitra Milaraki-Ioanu, su madre, Azanasía Ioanu, y su cuñado, Mijalis Milarakis), la generosa aportación de algunos datos biográficos del autor, así como su disponibilidad en todo momento para facilitar nuestro trabajo.

dos de Atenas y en provincias, hasta ganar su plaza en la Enseñanza Secundaria. En 1962 es enviado a Banghâzi, Libia, donde funda el Instituto Griego, en el cual enseñará durante dos años.

Desde 1971, se establece de manera definitiva en Atenas, prestando sus servicios en el Ministerio de Educación. El 16 de febrero de 1985 fallece en el Hospital Sismanoglio de Atenas, tras una sencilla operación de próstata.

## 2. OBRAS DE IOANU

Filólogo, profesor y etnógrafo, además de escritor, pertenece al grupo de autores salonicenses que, nacidos hacia 1925, hacen su aparición en el panorama literario en la década de los 50. Criados a caballo de la II Guerra Mundial y la Guerra Civil, en seguida toman conciencia de la realidad de su país y muchos de ellos se implican políticamente con la izquierda, a la vez que intentar recuperar las formas expresivas en la creación literaria. En este grupo se incluyen escritores de la talla de Vasilis Vasilicós, Kostas Tajtsís, o Yorgos Jimonás.

Ioanu, por su parte, cultivó, sobre todo, el relato, pero también escribió poemas y ensayos. Sus relatos breves en prosa, que él mismo denomina *πηζογραφήματα* (prosas), se caracterizan por un tono personal —narrador en primera persona— y realista, muchas veces irónico, incluso sarcástico, siempre con el trasfondo de la ciudad de Salónica y sus gentes.

Yorgos Ioanu comienza su andadura literaria como poeta. Su primer libro es la pequeña colección poética de *Ηλιοτρόπια* (*Girasoles*, 1954), a la que sigue *Τα χίλια δέντρα* (*Los Mil Árboles*, 1964), nombre de un famoso pinar a las afueras de Tesalónica, también llamado Seij-Su<sup>1</sup>. Al año siguiente aparece su primer libro de relatos en prosa, *Για ένα φιλότιμο* (*Por amor propio*, 1964), acogido con admiración por crítica y público, lo que le anima a continuar cultivando este género en exclusiva y abandonar la poesía. En esta línea escribe el grueso de su producción: *Η Σαρκοφάγος* (*El sarcófago*, 1971), *Η μόνη κληρονομιά* (*La única herencia*, 1974), *Το δικό μας αίμα* (*Nuestra sangre*, 1978),

<sup>1</sup> Durante la ocupación los alemanes establecieron aquí un campamento de adiestramiento de perros para perseguir a los de la resistencia. Vid el relato «Los perros de Seij-Sú», de su libro *La única herencia*.

*Επιτάφιος θρήνος* (*Lamento funerario*, 1980), *Ομόνοια 1980* (*Omonia 1980*, 1980) *Κοιτάσματα* (*Sedimentos*, 1981), *Πολλαπλά κατάγματα* (*Fracturas múltiples*, 1981), *Εφήβων και μή* (*Efebos y no*, 1982), *Καταπακτική* (*Escotillón*, 1982), *Εύφλεκτη χώρα* (*País inflamable*, 1982), y *Η πρωτεύουσα των προσφύγων* (*La capital de los refugiados*, 1984), su última obra de relatos. Publica además la obra de teatro para niños *Το αυγό της κότας*, (*El huevo de la gallina*, 1981), representada en el Teatro Nacional. Póstumamente apareció la «lectura infantil» *Ο Πίκος και η Πίκα* (1986).

Ioanu se ocupó también activamente de recuperar la tradición popular griega, escribiendo introducciones, comentarios y glosarios de los siguientes trabajos: *Τα δημοτικά μας τραγούδια* (*Nuestras canciones populares*, 1966), *Μαγικά παραμύθια του Ελληνικού λαού* (*Cuentos mágicos del pueblo griego*, 1966), *Παραλογές* (*Absurdos*, 1970), *Καραγκιόζης* (*Karangiosis*, 1971-72, 3 tomos) y *Παραμύθια του λαού μας* (*Cuentos de nuestro pueblo*, 1973).

Trasladó además obras del griego clásico al moderno con los respectivos comentarios: la tragedia de Eurípides *Ifigenia entre los Tauros* (1969), el Libro XII de la *Antología Palatina*, titulado «Musa infantil de Estratón» (*Στράτωνος Μούσα Παιδική*, 1980), así como, del latín, la *Germania* de Tácito (1981), y se ocupó de la edición, con introducción y comentarios propios, del *Diario* de Filippos S. Dragumis, (1984). Tradujo además al poeta checo Petr Betruťs y algunos capítulos de las *Confesiones* de San Agustín.

Como fruto de sus investigaciones filológicas en 1985 publicó una serie de ensayos sobre Papadiamantis, Kavafis y Lapaciotis<sup>3</sup>, titulada *El amor de la naturaleza* (*Ο της φύσεως έρως*).

Finalmente, Ioanu sacó adelante por sí solo la publicación periódica de la revista *Φυλλάδιο* (*Fascículo*), desde 1978 hasta su muerte en 1985 (8 números), además de colaborar regularmente con otras revistas y periódicos.

En 1982 se grabó el disco *Κέντρο Διερχομένων*, con versos de Yorgos Ioanu y música de N. Mamankaki. Existe además en el merca-

<sup>2</sup> El popular teatro de sombras, editado por Ioanu.

<sup>3</sup> Napoleón Lapaciotis (1888-1943), poeta del 20, seguidor de Oscar Wilde en sus primeros poemas, melancólico y desesperado en los últimos, al estilo de su coetáneo Kario-takis.



do una cinta magnetofónica donde el propio Ioanu lee algunos de sus textos: Ο Ιωάννου διαβάζει τον Ιωάννου.

Finalmente, ha sido traducido al inglés<sup>4</sup> y al francés<sup>5</sup>. En breve aparecerá la primera traducción en castellano de una obra de Ioanu<sup>6</sup>.

Ioanu es considerado como el introductor en las letras griegas del relato breve, que se sitúa entre el ensayo y el relato de las peripecias psicológicas del narrador. Este nuevo género literario, así como los principios estéticos generales de Ioanu, han ejercido hasta la actualidad una poderosa influencia en la prosa griega contemporánea. Su creación se basa en sus propias vivencias y experiencias vitales. El mismo sostenía que no se puede escribir buena literatura si las palabras no están cargadas de vida y si el autor no la palpa con su alma y su espíritu. Y, en efecto, su obra rezuma sensibilidad y emoción contenida.

#### Obras:

##### poesía:

1954 *Ηλιοτρόπια*, (ποιήματα) *Girasoles*, (poemas)

1963 *Τα χίλια δέντρα* (*Los Mil Arboles*)

##### relatos:

1964 *Για ένα φιλότιμο*, (πηζογραφήματα) *Por amor propio*

1971 *Η Σαρκοφάγος*, (πηζογραφήματα) *El sarcófago*

1974 *Η μόνη κληρονομιά*, (διηγήματα) *La única herencia*

1978 *Το δικό μας αίμα*, (πηζογραφήματα) *Nuestra sangre*

1980 *Ομόνοια 1980*, (πηζογραφήματα) *Omonia 1980*

1980 *Επιτάφιος θρήνος*, (διηγήματα) *Lamento funerario*

1981 *Κοιτάσματα*, (πεζά κείμενα) *Sedimentos*

1981 *Πολλαπλά κατάγματα* (πηζογραφήματα) *Fracturas múltiples*

1982 *Εφήβων και μη*, (πεζά κείμενα) *Efebos y no*

1982 *Εύφλεκτη χώρα*, (πεζά κείμενα) *País inflamable*

1984 *Η πρωτεύουσα των προσφύγων* (πηζογραφήματα) *La capital de los refugiados*

<sup>4</sup> *Good Friday Vigil*, trad. P. MacKridge-J. Willcox, Kedros, Atenas, 1995

<sup>5</sup> *Le Sarkophage*, trad. M. Volkovitch, Paris, Climats, 1992.

<sup>6</sup> *El sarcófago*, trad. R. Bermejo-E. Ibáñez-A. López, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1998.

*ensayos:*1966 *Τα δημοτικά μας τραγούδια (Nuestras canciones populares)*,1966 *Μαγικά παραμύθια του Έλληνικού λαού (Cuentos mágicos del pueblo griego)*1970 *Παραλογές (Absurdos)*,1971-72 *Καραγκιόζης (Karanguiosis, 3 tomos)*1973 *Παραμύθια του λαού μας (Cuentos de nuestro pueblo)*.1985 *Ο της φύσεως έρωσ El amor natural (sobre Papadiamantis, Kavafis y Lapaciotis)*.*otras:*1981 *Το αυγό της κότας, (θεατρικό) El buevo de gallina (obra de teatro infantil)*1984 *Αλεξάνδρεια 1916, (Ημερολόγιο) Alejandría 1916 (Diario)**traducciones de Ioanu:**Le sarcophage*, trad. M. Volkocitch, Paris, Climats, 1992.*Good Friday Vigil*, trad. P. Mackridge- J. Wilcox, Atenas, Kedros, 1995.*El sarcófago*, trad. R. Bermejo-E. Ibáñez-A. López, Valladolid, Servicio de publicaciones de la Universidad de Valladolid.

3. Firmemente asentada en la realidad, si algo caracteriza la prosa de Ioanu es su carácter tesalonicense. En sus relatos conforma todo un cuadro escénico de su ciudad natal, aunque sin caer en el costumbrismo. Sin embargo, la procedencia minorasiática de su familia es patente en su obra, como en todos los autores que se vieron desarraigados de su patria milenaria. Las alusiones a pequeños detalles concretos, retazos de su vida, o a recuerdos de sus mayores que le son transmitidos por tradición oral, son constantes en sus relatos. Igualmente, son continuas las referencias a su núcleo familiar más próximo: a sus padres, sus hermanos —el menor, muerto prematuramente—, su abuela y otros parientes más lejanos. Los recuerdos infantiles se cuelan en su memoria, no siempre teñidos de nostalgia dulce, sino a veces con tremenda amargura y su característica ironía. Su infancia, indudablemente, como la de todos los niños que crecieron en la guerra, estuvo impregnada de claroscuros ...

Además de ese entorno familiar más inmediato que, inevitablemente, inspira gran parte de su creación literaria, cabe destacar otras fuentes de inspiración.

Una de ellas, como hemos indicado, es la propia ciudad de Tesalónica, de Salónica. Ioanu es un autor fundamentalmente salonicense y, en ese sentido, su adscripción a la llamada «Escuela de Tesalónica», que se ha querido oponer a menudo a la «Escuela de Atenas», no sería desacertada. En sus relatos, especialmente los de la primera etapa, hasta su establecimiento en la capital, pinta vívidas escenas de su ciudad, con la naturalidad y frescura de quien vive y se desenvuelve en ese contexto. Afloran sus calles, sus iglesias, sus monumentos, los cines de barrio, pero sobre todo, sus gentes —los niños con los que jugaba, los judíos<sup>7</sup>, las putas, los taberneros, los tenderos del barrio, los trabajadores del puerto, etc. etc.—. Refleja también con admiración y fina ironía las costumbres populares y religiosas de la ciudad<sup>8</sup>.

Un germen primordial de su producción son los recuerdos de las duras experiencias vividas durante la guerra —la ocupación nazi, las ejecuciones, el traslado forzoso de los judíos a campos de concentración, los traidores, los colaboracionistas, la resistencia—, con sus terribles consecuencias: la muerte, la destrucción, el hambre y, sobre todo, para alguien hipersensible como Ioanu, la soledad<sup>9</sup>.

Otra fuente importante de inspiración es su propia experiencia, que imprime ese tono característico en él de confesión, engañosamente autobiográfico, en primera persona. Es ineludible aludir a su condición homosexual, que trasluce en sus relatos pero, a lo que parece, no del todo asumida, pues a menudo lo atormenta y empuja al aislamiento voluntario. Ioanu dirige su característica mordacidad, en primer lugar, hacia su persona, llegando en ocasiones a ser excesivamente autocrítico y hasta cruel consigo mismo. Su experiencia propia, y no sólo en este terreno, inspira gran parte de —si no toda— su creación, pues es una obra firmemente arraigada en la realidad y en el momento actual. Su mirada hacia ese mundo exterior (e interior) es generalmente crítica, a veces implacable, mordaz, —empezando por sí mismo—, aunque suavizada por un tono de suma comprensión hacia las debilidades humanas, sobre todo las ajenas.

<sup>7</sup> En Tesalónica existía una importante colonia de judíos sefarditas, establecidos allí desde su expulsión de España, que quedó prácticamente eliminada con la ocupación nazi. Los judíos protagonizan numerosos relatos de Ioanu, entre otros «Las tumbas judías» de *Por amor propio* y «Las Incantadas» y «La cama» de *El sarcófago*.

<sup>8</sup> Vid. «Nuestra señora de las corrientes» y «Las Incantadas», de *El sarcófago*.

<sup>9</sup> Vid. el relato «La cama» de esta misma colección, donde cuenta cómo se llevaron los nazis a su vecino y amigo judío Isos.

Aunque bebe principalmente de su entorno y de las sensaciones propias que éste despierta en él, no faltan en Ioanu referentes literarios, como la canción popular, la tradición, y autores como Papadiamandis y Kavafis, temas a los cuales dedicó, como hemos visto, su interés filológico.

Hay algunos rasgos del autor que se trasladan a su estilo literario, imprimiendo a su tono un carácter incuestionablemente peculiar y único. Ya hemos mencionado su ironía, tal vez el rasgo más característico de Ioanu, que a veces se aproxima más al sarcasmo y a la mordacidad cáustica. Su innegable sentido del humor es con frecuencia un humor negro, amargo, pero, en cualquier caso, el único recurso para enfrentar el sinsentido y la —a menudo— crueldad de la vida. Es de destacar también su exacerbada sensibilidad. Una tendencia particular que ironiza él mismo en sus relatos parece ser su propensión al aislamiento y la soledad, llegando incluso a la incomunicación, que sus escarceos amorosos no lograban paliar, sino, por el contrario, acentuar, debido, probablemente, a una necesidad de ternura insatisfecha.

Por lo demás, formalmente su estilo literario es conciso, o, por mejor decir, contenido, de frases por lo general muy breves e incluso cortantes, pero cargadas de intención y/o emoción, con abundantes ironías, juegos de palabras y frases de doble sentido, sintácticamente sencillo y con una lengua engañosamente simple. A veces se le ha acusado, con evidente injusticia, de provincianismo<sup>10</sup>. Si eso está reñido con la universalidad, no merece mayor discusión: basta leer a Ioanu para apreciar su validez universal. O tal vez, todos seamos provincianos ...

4.1 «+ 13-12-43». El relato que presentamos, muy familiar para los griegos por cuanto se incluye incluso en los manuales de Literatura para Bachillerato<sup>11</sup>, es sumamente representativo del autor: en él se encuentran muchos de los elementos que se repiten a lo largo de su obra: un lugar —Tsalónica— y un tiempo —la ocupación— que ha inspirado

<sup>10</sup> E. MAVRONITIS, «Ερωτήματα για επαρχιακή λογοτεχνία» *Διαβάζω* 10, 1978, 30-39. «Yorgos Ioanu. Literatura provinciana: interrogantes y aporías. Las mezclas de seguridad y el conversador desnudo. La patología provinciana y el entusiasmo folclórico. Elecciones provincianas: otros caminos.» 1977, reed. 1978 y 1986.

<sup>11</sup> *Varii, Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας, Β' Λυκείου, Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικῶν Βιβλίων*, Αθήνα 1994, 374-76. *Για ένα φιλότιμο*, Αθήνα, Κέδρος, 1964, 1980 (12ª ed.) 82-85.

muchos de sus relatos; un narrador en primera persona, anónimo, pero fácilmente identificable con el propio autor, y unos hechos probablemente autobiográficos, un estilo conciso y contundente, aunque aquí con pocas concesiones a su característico humor ácido, y sobre todo un tono inconfundible, denso y a la vez insinuante, casi de confesión, que acerca la prosa de Ioanu a la poesía. Pero, sobre todo, se trata de un análisis muy crítico de la pérdida de memoria histórica de sus propios compatriotas —incluso hacia el pasado más reciente— y del injusto olvido hacia los que sacrificaron su vida por la libertad. Bajo su aparente sencillez podemos percibir la indignación del autor por el comportamiento de sus coetáneos, así como su solidaridad y simpatía hacia los que combatieron la ocupación. Como hemos indicado, pertenece a la colección *Por amor propio* (1964) y se incluye, por su contenido, entre los inspirados en los recuerdos de la guerra.

*Yorgos Ioanu, « + 13-12-43 »*

He llegado al punto de decir que quizás hubiera sido mejor no haber puesto nunca los pies en aquel lugar de la ejecución colectiva. Resulta que también en otras ocasiones había visitado, por supuesto, lugares de martirio o fosas colectivas. La tierra de nuestra patria está plagadita de huesos de bravos muchachos<sup>12</sup>. Pero jamás en toda mi vida me había conmovido y llorado tanto como esa vez. Y eso, con seguridad, porque en el momento que llegué, una mujer y un hombre, hermanos, estaban abriendo la tumba de su hermano menor, que había sido ejecutado 20 años atrás. Me aproximé, y al darme cuenta de lo que sucedía, me acullillé quedamente en un rincón. Y ahora, que mi alma ha quedado allí prendida, creo que me voy a quedar para siempre, cual hierbecilla silvestre, sentado junto a aquella tumba. Y ojalá fuera así.

Cuando me acerqué, al principio, la excavación con el pico estaba muy avanzada. Además, no lo habían enterrado nada profundo. Con probabilidad habían sido mujeres quienes se habrían ocupado de inhumarlo. Al rato empezaron a brotar, uno a uno, los huesos. Estaban amarillentos, con un poco de tierra ocre pegada. La mujer, cubierta con una

<sup>12</sup> En griego *παλικάρια*, palabra difícil de traducir y llena de connotaciones, alude a la gallardía de los griegos que lucharon contra los turcos bajo la dominación y durante la revolución, y en general a la bravura de los muchachos.

mantilla, semiarrodillada, según los iba enjuagando un poco con vino tinto, los alineaba con devoción dentro de una caja de cartón, de esas de la ayuda americana. En todo esto no había nada repulsivo o terrible. Además, el chico tenía 16 años cuando lo ejecutaron. Y creo, sin duda, que habrá sido canonizado. En el suelo, al lado, había una vela hincada, y en el incensario ardía pausadamente el incienso. Perfumaba todo el lugar. No decían ni palabra, ni se oían llantos. Me daba cuenta, sin embargo, de que estaban llorando, así que agaché la cabeza hacia la hierba sin intentar, ni osar siquiera, mirarlos. Bastante era que me permitieran estar cerca en un momento así.

Sólo cuando se encontró el cráneo oí al hermano decir roncamente: «el tiro de gracia». Era un agujerito en la parte alta de la frente. Yo quería que me tragara la tierra, tal y como me sentía. Ahora pienso que debía haberme arrodillado, aunque soy tan indigno. Miraba continuamente una pequeña roca que tenía cerca, con sus líquenes. Ella, seguro, estaría también entonces aquí, y el chico la habrá visto; quizás incluso la habrá envidiado. Puede que estuviera también aquel árbol tan grande, aunque no hay que descartar que haya crecido más deprisa, por cuanto encontró abono en abundancia en tanta sangre y tantos cientos de cadáveres. No estaría mal que el ser humano pudiera metamorfosearse cuando se encuentra en grave peligro, o que la tierra se abriera y lo escondiera. Yo al menos eso es lo que pedía una vez que me hallé en unos insignificantes peligros, que es de vergüenza incluso pensar todavía en ellos. De todos modos, recuerdo que, en aquellos instantes, adoraba y cuidaba como nunca todos los seres inanimados, pero también a los insectos, las plantas y los pájaros. En esto, precisamente, me baso para creer que el muchacho sentiría lo mismo en aquel momento. Además, era de mi edad. No es posible que yo sea tan distinto a los demás. Yo también soy humano. Y, sin embargo, esa precisa diferencia es lo que me atormenta.

En la cima de la colina han erigido una enorme cruz muy blanca, y abajo, en la ladera, formada con piedrecitas también blancas, está inscrita la fecha: 13-12-43. Pensaba, cuando regresara a casa, ponerme a buscar aquel diario que pude llevar allí entonces, día a día. ¿Qué nos habría sucedido allí a nosotros aquel día?

Y así, mientras miraba ensimismado el poco profundo enterramiento del joven campesino, empecé a susurrar imperceptiblemente aquel canto fúnebre varonil, del que me sé sólo la letra, pero no la melodía:

*Maestros Kalavritenses<sup>13</sup> picadores de mármol  
que desbastáis mármoles y construís sarcófagos  
hacedme también a mí uno bueno, mejor que los otros ...*

Pero un tropel de turistas nacionales hizo su aparición, entrando en el camposanto. Se detuvieron en torno a la mísera, en comparación con su gran sacrificio, fosa común. Parecían gente culta y no puede decirse que su comportamiento no fuera respetuoso. Incluso depositaron una corona de laurel bien trenzada, guardando a continuación un minuto de silencio. Uno de ellos empezó a leer de un papel la historia de la ejecución de las 1200 víctimas. Era una descripción tan fría, que al momento supuse que seguro la habría sacado de la última enciclopedia. Después se dispersaron hablando a voces o riendo a carcajadas. Muchos se acercaron a nuestro alrededor. Y, naturalmente, empezaron de inmediato con las preguntas, en especial las mujeres. El muchacho del pico respondía, haciendo, a todas luces, un gran esfuerzo. Era evidente que consideraban casi una suerte y un magno colofón a las emociones de la excursión el haber pillado el instante preciso de la exhumación. Al hermano, además, lo marearon tanto en un momento, que cometió el error de enseñarles incluso el cráneo con el tiro de gracia. Esto, sin embargo, debía de ser más de lo que podían soportar, porque percibí un amago inmediato de alejarse. Uno de ellos les recordó que se les hacía tarde. En ese momento la mujer agachada les pidió, si tenían, algún periódico para cubrir los huesos. Muchos se brindaron: otra cosa no, pero periódicos, y qué periódicos ...

Empezaron a descender. A unos pocos pasos se encendió una animada conversación entre ellos; como si no estuviéramos también nosotros poco más arriba. A uno se le oyó gritar con ira: «les estuvo bien empleado, mientras los demás estaban matando soldados del invasor».

Nadie replicó. Había incluso uno de uniforme entre ellos.

Me entraron ganas de lanzarme sobre aquella infame voz y estrangularla con fuerza antes de que alcanzara a continuar. Pero, por supuesto, la habían oído al mismo tiempo los dos hermanos, y se inclinaron

<sup>13</sup> Kalávrita es una pequeña población del Peloponeso, situada entre montañas, cerca de Diákopto; su población —incluidas mujeres y niños— fue brutalmente esquilmada por los alemanes durante la ocupación, con ejecuciones masivas. Por ello, en la actualidad forma parte de la Fundación de Pueblos contra el Exterminio.

aún más hacia el suelo, como si les estuvieran dando de latigazos, pero también como acostumbrados a tales cosas.

Después, el hombre dejó el pico. No quedaban, por lo demás, más huesos. Su hermana apagó la vela y recogió el incensario. Los huesos quedaron sin cubrir. El sucio periódico rodaba sobre la hierba.

Me quedé atrás con harto dolor de mi corazón. No era ni conocido, ni pariente suyo, para que me llevaran consigo, como hubiera deseado. Yo he conseguido encajar y no desentonar sólo con tipos como esos del autocar. Por eso eché a andar hacia el café más vulgar, y por el camino no dejaba de repetir: «Dios mío, no me dejes ni un buenos días intercambiar ya con tales sujetos, supuestamente civilizados».

4.2. El relato, como la mayoría de Ioanu, es muy breve: apenas dos páginas y media. El estilo es también inconfundible: frases cortas, descriptivas, deteniéndose en detalles aparentemente insignificantes, y salpicadas de comentarios y digresiones del narrador/autor.

Se puede observar una división clara del relato en dos partes bien diferenciadas, unidas por un narrador común (¿= el autor?) y sus comentarios. La acción, la mirada, se centra en los dos hermanos que están procediendo a la exhumación de los restos del hermano menor, ejecutado 20 años atrás por los alemanes, en 1943. En la primera parte el tono, y la actitud del narrador, son sumamente respetuosos, tal como corresponde a unos momentos tan íntimos y dolorosos. Como quien asiste a una celebración litúrgica, el narrador, que visita el lugar de una ejecución colectiva 20 años después, presencia como único testigo la exhumación de los restos del muchacho por parte de sus hermanos mayores. Tímida y fervorosamente permanece casi agazapado en un rincón, como un intruso que se cuela en una ceremonia muy privada.

El autor, sabiamente, rehuye los detalles de la ejecución, o la fácil exaltación del heroísmo del joven. No quiere remontar al pasado, a los duros años de la Ocupación y la guerra<sup>14</sup>, sino que su denuncia se centra en el presente. El motivo, el suceso elegido, no es la ejecución en sí, sino la exhumación de los restos años después, y la actitud de los griegos ante esa especie de «exhumación» de la memoria. La acción se

<sup>14</sup> Como ha hecho, por lo demás, en otros relatos: *vid.* «la sirena», «la leche», «las cabezas», «los baños portuarios», y «declaro por mi honor», además del mencionado «la cama» en la citada colección de *El sarcófago*.



situá, pues, en 1963 (un año antes de la publicación de *Por amor propio*). En torno a esa fosa común se reúnen, casualmente, los personajes del relato: por un lado los dos hermanos y el narrador, por otro el grupo de turistas. La descripción del hallazgo de los huesos del hermano asesinado es escueta y sobria, casi lacónica: Σε λίγο, ένα ένα, άρχιζαν να ξεφυτρώνουν τα κόκαλα. Ήτανε κατακίτρινα, με λίγο καστανό χόμα κολλήμενο πάνω τους («*Al rato empezaron a brotar, uno a uno, los huesos. Estaban amarillentos, con un poco de tierra ocre pegada*»). La hermana procede a lavarlos devotamente con un poco de vino. La escena se desarrolla en un religioso silencio, roto sólo ante el hallazgo del cráneo por una frase tajante del hermano: «*el tiro de gracia*». La similitud con una liturgia religiosa es tal que el narrador no se atreve a mirarlos directamente, como quien está invadiendo la intimidad, inclina la cabeza y finalmente, «*a pesar de ser tan indigno*», semiarrodillado en una esquina, acaba entonando una oración fúnebre por el muchacho, de su misma edad.

El tono que preside toda esta primera parte está cargado de sensaciones y sentimientos transmitidos, en breves y precisas pinceladas, al lector: la hermana semiarrodillada, la vela ardiendo lentamente, el incienso que perfuma todo el lugar, el silencio y las lágrimas calladas crean una atmósfera de sobrecogimiento y devoción que intimida y turba al narrador, como confiesa desde el principio: φτάνω στο σημείο να πώ, πως ίσως θα ΄ταν καλύτερα να μην είχα πατήσει ποτέ μου σε κείνο τον τόπο της ομαδικής εκτελέσεως («*he llegado al punto de decir que quizás hubiera sido mejor no haber puesto nunca los pies en aquel lugar de la ejecución colectiva*»). Evidentemente, no es un narrador objetivo, sino que se identifica desde el primer momento con los hermanos, *simpatiza* con ellos, en sentido etimológico, es decir, sufre con ellos, participa de su dolor: ποτέ μου δεν ταραχτήκα και δεν έκλαψα τόσο, όσο αυτή τη φορά («*jamás en toda mi vida me había conmovido y llorado tanto como esa vez*»). Pero se mantiene en un prudente segundo plano, pues al fin y al cabo no los conoce, como apunta al final: «*No era ni conocido, ni pariente suyo, para que me llevaran consigo, como hubiera deseado*» y «*bastante era que me dejaran estar allí en un momento así*». Aunque ni siquiera se conocen, su alma ha quedado para siempre allí prendida, en aquella tumba, como una hierbecilla silvestre: τώρα, που η ψυχή μου έχει κολλήσει εκεί, μου φαίνεται πως θα μείνω για πάντα, σαν ένα αγριόχορτο, καθισμένος δίπλα σε κείνο τον τάφο.

En la segunda parte irrumpe el grupo de turistas, y el autor tiene interés en recalcar que se trata de turistas *nacionales* (εντόπιοι), pues el paralelismo y la antítesis de ambas partes da a entender que el turismo no es sino otro tipo de ocupación. Los peculiares comentarios del narrador, aunque concisos, no son en absoluto neutros, sino que por el contrario traslucen su identificación con los dos hermanos y su amargura por el fácil olvido al cabo de tan pocos años. El comportamiento de los turistas, aunque en principio correcto, le produce un profundo rechazo que no oculta. En primer lugar entran en el campo-santo (ιερό περιβόλι) rompiendo la paz del lugar, depositan la corona de laurel y leen la historia de la ejecución (es tal la amnesia que tienen que llevarla apuntada en un papel), ahí ya el narrador marca las distancias entre el grupo y él: «Era una descripción tan fría, que al momento supuse que seguro la habría sacado de la última enciclopedia», e inmediatamente se pone del lado de los hermanos: πολλοί ήρθαν τριγύρω μας («Muchos se acercaron a **nuestro** alrededor»). A diferencia del suyo, el respeto de los turistas es sólo aparente, cuestión de formas, pues no tienen el menor pudor en vociferar o reírse en un lugar como aquél: «Después se dispersaron hablando a voces o riendo a carcajadas». El tono del relato cambia por completo en esta segunda parte, marcando un claro contraste con la anterior: los comentarios aumentan y su tono ácido: «otra cosa no, pero periódicos, y qué periódicos ...», «era evidente que consideraban casi una suerte y un magno colofón a las emociones de la excursión el haber pillado el instante preciso de la exhumación», «me entraron ganas de lanzarme sobre aquella infame voz y estrangularla con fuerza antes de que alcanzara a continuar» «había incluso uno de uniforme entre ellos», «me quedé atrás con harto dolor de mi corazón», así como la frase final: Θεέ μου, μη μ'αφήνεις, ούτε καλημέρα να'χω πια με τέτοια, δήθεν εξευγενισμένα υποκείμενα («Dios mío, no me dejes ni un buenos días intercambiar ya con tales sujetos, supuestamente civilizados») dejan bien clara la postura del autor.

Lo que intenta con ello es despertar nuestras conciencias —las de los griegos, las de todos nosotros— respecto a hechos históricos bien recientes y que ya parecen olvidados, aunque para muchos de sus protagonistas están aún dolorosamente vivos. Y, más en general, sobre nuestra actitud hacia determinados valores morales universales, como el sacrificio o la lucha por la libertad. Por desgracia «La tierra de nuestra patria (= Grecia) está plagadita de huesos de bravos muchachos», pero esos «sagrados lugares» se han convertido casi en un atractivo turístico.

Incluso alguno, ignorando «tan gran sacrificio», llega a la ignominia de justificar al enemigo que ejecutó a sus compatriotas.

La intención del autor no deja el menor resquicio de ambigüedad. El contraste, tanto formal como de contenido, entre las dos partes es diáfano. En la primera, las imágenes transmiten respeto y religiosidad: el silencio, las lágrimas ahogadas, la voz ronca del hermano, la cera y el olor a incienso, el narrador azorado en un discreto puesto de observación, mientras que el tumulto de los turistas, su fría descripción de los hechos, sus voces y carcajadas, su falta total de sensibilidad, su curiosidad morbosa y su malestar hipócrita al ver el cráneo agujereado, y la puñalada final del que comenta en voz alta que le estuvo bien empleado, no producen sino una profunda desazón y vergüenza ajena. Inevitablemente, pensamos en ese momento en el dolor de los hermanos, que han oído la frase, como un segundo «tiro de gracia», esta vez de sus propios compatriotas. La reacción del narrador de ahogar esa voz infame es justificable y compartida. Pero no le queda sino la frustración de permanecer allí, —al fin y al cabo no es nada de ellos— y de saberse más cercano a «esos sujetos» del autocar que a los jóvenes campesinos. Por ello se dirige hacia el café más vulgar, más popular (για το πιο λαϊκό καφένείο), rogando a Dios que no le permita tener la menor relación con tales tipos «supuestamente (δήθεν) civilizados».

Pues otra de las antítesis que establece aquí es la de la ciudad / el campo. El joven asesinado era «un muchacho de pueblo» (χωριατόπουλο), mientras que la horda (μπουλούκι) del autocar son gentes de ciudad, en apariencia cultas. La admiración de Ioanu hacia la gente del campo, así como sus recelos e ironía hacia los «supuestamente civilizados» (poetas, profesores de Universidad, funcionarios del Gobierno) es patente a lo largo de toda su obra.

La identificación, por otra parte, de Ioanu, es decir, del autor, con sus personajes —por cierto, todos anónimos, siguiendo su costumbre— alcanza aquí el *summum* de la complejidad. Por una parte parece evidente que el narrador es su propia voz, pero también parece identificarse con el muchacho muerto, de su misma edad —16 años— y, efectivamente, Ioanu, nacido en 1927, tenía 16 años en 1943. El muchacho, pues, podría haber sido él mismo, quien, al fin y al cabo, y haciendo una vez más gala de su característica ironía y crueldad consigo mismo, apunta que «no puedo ser tan diferente a los demás, yo también soy humano» (άνθρωπος είμαι κι εγώ), aunque apuntala el sarcasmo con la confesión de que es, precisamente, esa diferencia la que lo atormen-

ta. Pero, en un arriesgado salto mortal y sabiendo que muchos de sus relatos se inspiran en datos autobiográficos, podemos pensar que con quien de verdad se identifica Ioanu es con los dos hermanos. En efecto, su hermano menor murió aproximadamente a la edad del protagonista —a los 18 años, concretamente— aunque no ejecutado, sino de una enfermedad pulmonar. Ioanu arrastró siempre un tremendo e injustificado complejo de culpabilidad por esa muerte, como deja entrever en muchos de sus escritos<sup>15</sup>. Por si fuera poco, las circunstancias narradas aquí recuerdan sorprendentemente las vividas por su familia al afrontar la exhumación de su hermano, recogidas en uno de sus más conmovedores relatos, «El olor a tierra» de *El sarcófago*, con un tono mucho más personal y desgarrador:

*«Con la llegada de agosto nos entra de nuevo en casa la angustia. Entramos y salimos, no hablamos en absoluto de la cuestión que nos atormenta, pero todos nosotros pensamos únicamente en eso. Tal que este mes, hace cinco años, murió repentinamente la persona más querida para nosotros y ahora había llegado ya la hora de hacer su exhumación. (...) Cuando se cumplieron los tres años, no se nos podía ni pasar por imaginación exhumarlo. Aborramos a trancas y barrancas el dinero, echamos una solicitud en el Ayuntamiento y finalmente, con bastante dificultad, nos concedieron un año de prórroga. (...) Este año, pues, mucho me temo que nuestra solicitud será rechazada y los huesos amados saldrán de la tierra y se perderán. Esto será para todos nosotros como una segunda pérdida y estoy seguro de que en la casa reinarán durante días plañidos y desesperación. (...) Y ¿quién de nosotros podía presentarse en ese desenterramiento? Me tiemblan las piernas, y sólo de imaginarme en cierto modo la escena, los pulmones se me empapuzan del olor a tierra, diríase que me encuentro yo también metido en las profundidades de la misma. Esto con el olor a tierra me sucede desde el momento en que vi borrosamente caer sobre él la tierra muchas veces reutilizada. (...) Yo me tomo el asunto de otra manera, como una señal, y me obsesiono con los remordimientos. No me ocupé de él cuando estaba vivo, me digo para mí, ni me ocupo tampoco ahora. Me insulto a mí mismo: pánfilo, indeciso, que no sirves para nada. Quizás no hubiera muerto. Quizás; si no lo hubiera llevado en medio de la noche a aquel hospital miserable, en el que unos médicos indi-*

<sup>15</sup> Por ejemplo «la matrícula» o «Nuestra Señora de las corrientes» de *El sarcófago*.

*ferentes y unas putas enfermeras nos dejaron morir al niño. ¿Por qué me comporté tan a la ligera? ¿cómo no me di cuenta del peligro? ¿por qué no meterme en deudas hasta el cuello? Me levanto y cuento el dinero para la exhumación. Lo tengo desde hace tiempo reservado. Es el subsidio «para el balneario» que nos dieron en el Servicio. Pero el Ayuntamiento no lo aprobará, —lástima— no lo aprobará.*

Estos hechos reales, y los remordimientos —probablemente incrementados por su carácter obsesivo— que, como él mismo reconoce, le atormentaron toda su vida, además de la responsabilidad en la exhumación, que recayó sobre él como hermano mayor, nos permiten suponer que, en el relato que ahora nos ocupa, con quien verdaderamente se identifica el autor/narrador no es con la víctima, sino con los hermanos que están desenterrando sus huesos en silencio. «El olor a tierra», después de declarar escuetamente que «*es algo horrible, los huesos desnudos*», acaba con un estremecedor verso: «*Te temo, hermanito mío, y hueles a tierra ...*». Así pues, en «+ 13-12-43» nos encontraríamos con que el autor se desdobra, identificándose a la vez con el narrador, con el hermano que desentierra, e incluso con la víctima, quien —no lo olvidemos— tiene su misma edad y cuyos sentimientos el narrador cree compartir: «*(...) En esto, precisamente, me baso para creer que el muchacho sentiría lo mismo en aquel momento. Además, era de mi edad. No es posible que yo sea tan distinto a los demás. Yo también soy humano.*

Demasiado humano, parafraseando a Nietzsche. En cualquier caso, lo que tiene validez es la sacudida a nuestras conciencias, el aldabonazo en contra del olvido que ejerce ese narrador solitario y turbado, por el dolor que comparte con esos hermanos —al fin y al cabo desconocidos— y avergonzado por el comportamiento sacrílego de unos individuos entre los que, por desgracia, no desentonaría/mos. Sólo nos queda reclamar, como Seferis en sus *Argonautas*: *Δικαιοσύνη!* (*¡justicia!*).

## 5. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Δώρου ΘΕΟΔΟΥΛΟΥ, Γιώργου Ιωάννου + 13-12-43 en *Νεοελληνική Λογοτεχνία. Οι εξηγήσεις στα συνέδρια ποίησης και πεζογραφίας*, Λευκωσία, 1991, 327-333.
- N. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, «Ένας επιτάφιος με τον τρόπο του Γ. Ιωάννου, + 13-12-43», *Νεοελληνική Παιδεία* 17, 1989, 134-142.
- Γ. ΑΡΑΓΗΣ, Το λογοτεχνικό πεζογραφικό έργο του Γ. Ιωάννου, *Φιλολόγος* 43, 1986, 22-32.

- Αλ. ΚΟΤΖΙΑΣ, *Μεταπολεμική πεζογραφία*, Αθήνα, Κέδρος, 1982, 42-54.
- Μ. ΚΟΥΜΑΝΤΑΡΕΑΣ, «Σκέφτομαι τον Ιωάννου» en *Πλανοδιος Σαλπικτικής Κέδρος*, Αθήνα, 1989, 157-171.
- Δ. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ, Ερωτήματα για την επαρχιακή λογοτεχνία, *Διαβάζω* 10, 1978, 30-39.
- Π. ΜΟΥΛΛΑΣ, «Γ. Ιωάννου· Για ένα φιλότιμο», *Εποχές* 26, 1965, 72-74.  
*Οδός Πανός* 86-87, 1996 (monográfico).
- Λ. ΡΟΛΠΙΣ, *Historia de la literatura griega moderna*, trad. esp. G. Núñez, Madrid, 1994, 269 y 180.
- Απ. ΣΑΧΙΝΗΣ, *Μεσοπολεμικοί Πεζογράφοι*, 1979, 151-155.



# LOS ORÍGENES DE HERACLES Y SU DESARROLLO CULTUAL

JULIO LÓPEZ SACO

U. E. Claret, Caracas (Venezuela)



## SUMMARY

*The author describes the development of the complex character of Herakles just as it is reflected in the myths, the cults and the representational arts.*

La delimitación y definición de un personaje heroico e imaginario de gran empaque en un corpus mítico como el griego, no debe ser realizada como si se tratase de una persona con carácter y psicología propia, una esencia metafísica, forma sustancial filosófica o un arquetipo humano, como bien ha señalado J. C. Bermejo<sup>1</sup> en un reciente trabajo. Nuestra aportación ha de consistir, efectivamente, en realzar aquellas cuestiones que la figura mítica estudiada plantee en el seno de cualquiera de los relatos e historias míticas en las que se halle encuadrado. Debemos destacar sus significaciones generadas a través de sus actuaciones. Y esto es lo que intentaremos hacer «biografiando» a Heracles, el gran héroe griego.

## 1. ORIGEN, NOMINACIÓN Y GENEALOGÍA

Las superposiciones de entidades de carácter divino sobre otras, subyacentes en determinados territorios, confunden y dificultan sobrema-

<sup>1</sup> *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, 1996, p.91, quien alude en su caso concreto a la figura de Hera.



nera el discernimiento de las peculiaridades propias más primitivas de muchos personajes míticos, como es el caso de Heracles. Los añadidos posteriores o las influencias foráneas, que paulatinamente se van aglutinando en una misma figura, entorpecen también la clasificación de los rasgos primigenios. Las variantes locales, los sincretismos y el uso de estos con fines culturales muy variados y geográficamente muy extendidos, terminan por ofrecernos un enmarañamiento colosal de divinidades y héroes, en especial Heracles, en tanto que su figura se universalizó y traspasó las fronteras culturales del mundo griego antiguo. Por todos estos motivos no es extraño que Heracles sea una figura muy compleja dentro del corpus mítico griego, hasta el punto que, desde muy antiguo, los propios autores clásicos intentaron diferenciar la multiplicidad de personajes que respondían, tradicionalmente, a este nombre<sup>2</sup>.

Heracles es un héroe de orígenes difíciles de establecer y precisar. Se ha dicho que contiene influencias eolias, aqueas, dorias<sup>3</sup> y también orientales, y que por ello, es representativo del helenismo en su conjunto. Algunas teorías le confieren un origen cretense y fenicio y lo consideran un dios solar, un *daimon* de la vegetación<sup>4</sup> o, incluso, un personaje histórico<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Diodoro (III, 73, 74, 4-5), diferencia tres héroes, uno egipcio, otro dáctilo-cretense y el hijo de Alcmena; Cicerón (*De Nat. Deor.* III, 16, 42), seis, y Varrón (*Serv. ad Virg. Aeneid.* VIII, 564), hasta cuarenta y tres. El propio Diodoro (I, 2, 4; 24, 7), parece subrayar la existencia de un Heracles más antiguo cuya nacionalidad sería egipcia.

<sup>3</sup> A pesar de que los linajes dorios reivindicaron al héroe como su emblema, la tesis del origen heracleo fruto de la infiltración de estos pueblos, que defendió WILAMOVITZ o B. SCHWEITZER (*Herakles*, Tubinga, 1922), carece de fundamentos sólidos y hoy está superada. Se relaciona a Heracles con Tebas tanto como con la Argólida y Laconia, extendiéndose su culto por todas partes. Así, no podía ser un héroe dorio que se impusiera a los cultos aqueos. Véase G. S. KIRK, *El Mito. Sus significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, 1990, pp. 192-193. Como señalaremos posteriormente, la génesis del héroe es anterior.

<sup>4</sup> Acerca de la identificación de Heracles con el *daimon* de la fertilidad y el del año solar, véase J. H. HARRISON, *Themis. A Study of the social origins of Greek Religion*, London, 1977, cap. IX, pp. 364-381.

<sup>5</sup> Max MÜLLER, en *Mitología Comparada*, Barcelona, 1988, pp. 79-80 y 98-99, cree en la existencia de hechos históricos alrededor de los que cristalizó el mito de Heracles. El héroe, perteneciente a la familia real de Argos, puede sugerir un personaje real, hijo de un rey, de nombre Anfitríon. El mito del Heracles solar reflejaría la realidad de algún príncipe semihistórico de Argos o Micenas. No obstante, apunta la presunta existencia anterior de un dios cuyas características se traspasaron ulteriormente a Heracles. Véase también G. MUCCIO, «Héraclés et le passage de la Nature à la Culture d'après la scienza nuova de

La teoría más validada actualmente sugiere que Heracles pudo ser anterior a la época micénica en su concepción y rasgos fundamentales. El personaje estaría envuelto en una enorme variedad de incidentes que cuidadosamente se organizarían antes de la aparición de los poemas homéricos, lo que sería una primera explicación de su biografía mítica repleta de contradicciones<sup>6</sup>. La hipótesis de un fundamento minoico prehelénico en el tema heracleo y la pervivencia en los cultos de Heracles, en la Grecia continental e insular, de fondos cretenses<sup>7</sup>, ha cobrado un gran interés, sumado, no obstante, a la conformación mítica que sufre el héroe en el contexto micénico helenizante. En el marco de este contexto se ha argumentado que la primitiva figura de Heracles sería la de un asistente varón, o sirviente divino, compañero de una diosa, Hera, más poderosa, y a la cual deseaba glorificar. Las representaciones antropomórficas de potencias divinas minoicas muestran generalmente a una diosa entre auxiliares o fieles, mientras que el elemento masculino, secundario, aparece asociado a la deidad como paredro. La pareja divina (anterior a la suplantación del partenaire masculino por Zeus), explicaría las antiguas relaciones y conexiones entre Hera y Heracles, y demostraría un arcaico sustrato cultural donde ellos serían los protagonistas<sup>8</sup>. De esta manera, el nombre de Heracles vendría a ser el bautizo micénico de una primitiva divinidad cuyo nombre no se ha con-

Giambattista Vico», *Rev. Diogene*, 151, 1990, pp.95-108, quien en boca de Vico anuncia el origen humano del héroe, en una nueva y clara alusión e interpretación evemerista del mito, carente de cualquier evidencia.

<sup>6</sup> Véase acerca de la formación de los detalles en los mitos de Heracles y su biografía mítica como resultado de su popularidad prístina, G. S. KIRK, «Methodological reflexions on the myths of Herakles», *Il Mito Greco*, Urbino, 1973, pp. 285-297.

<sup>7</sup> Cf. R. F. WILLETS, *Cretan Cults and Festivals*, London, 1962, pp.51-52. L. R. FARNELL, por su parte, en *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1970, p.124, refuta el posible sustrato creto-minoico en la configuración heraclea. Argumenta que apenas hay trazos culturales de Heracles en la isla y su nombre no aparece en ninguna inscripción pública o privada. Los nuevos hallazgos y los ulteriores estudios acerca de los cultos cretenses desbordan la crítica de Farnell, como ha señalado Willets en su trabajo arriba citado.

<sup>8</sup> Este paradigma de relación cultural tiene paralelos en el contexto egeo y en Creta. Véase C. KERÉNYI, *The Heroes of the Greeks*, London, 1974, Lib. II *Herakles*, pp.125-206; BERNARD C. DIETRICH, «Religión, culto y sacralidad en la civilización creto-micénica», en *Tratado de Antropología de lo Sagrado* 3, Madrid, 1997, p.77; J. L. MELENA, «El primitivo nombre de Heracles», *Helmantica* XXVI, 1975, pp. 377-388, especialmente pp. 378-379. Melena hace un perfecto análisis de la figura del héroe y confirma el fondo prehelénico, sobre todo cretense, del primitivo Heracles, claramente una divinidad de tipo agrario-ctónico (p. 383).

servado. Al antiguo culto micénico de esta deidad y su saga, se le añadirían nuevos elementos<sup>9</sup>.

A tenor de lo expuesto puede aducirse que el recorrido mítico del personaje de Heracles atraviesa una triple fase: primero, se conforma sobre una idea divina; posteriormente, se humaniza y desempeña una vida heroica de ingentes trabajos e innumerables sufrimientos; y en tercer lugar, vuelve a ser adorado, ya desde época arcaica (siglos VIII-VII a.C.)<sup>10</sup>, como una divinidad, según la especulación de la tradición mitográfica.

Hay que ver, no obstante, cómo el portador de un título divino entra en la descripción mítica. Los griegos sintieron un especial deleite en adjuntar a sus dioses historias y aventuras populares, incluso de significación no religiosa. Los cuentos populares adheridos a la figura de Heracles le consideraron con rasgos de un mortal, aunque más allá del Heracles héroe-mortal pervivirá el uso religioso del título que se le aplicaba como personaje divino. En época micénica y prehomérica, la ascendencia de Zeus como consorte de Hera y cabeza del panteón heleno, vuelve obsoleta la utilización divina de Heracles. Para el poeta homérico, el Heracles del mito fue un ser humano, que en época arcaica se convierte, por segunda vez, en un dios, nuevo, distinto al que dio origen al héroe griego por excelencia. En su forma desarrollada combina en su figura dos héroes locales, separados en origen, el Heracles peloponesio, nieto de Alceo y el héroe beocio<sup>11</sup> conocido como el Valiente (Alceo)<sup>12</sup>.

El «Señor de las Fieras» o «Señor de los Animales» cretense, que aparece como dominador y cazador, tiene entre sus herederos griegos a Hermes, Apolo o Heracles (el Heracles del león). Véase F. VIAN, *Las Religiones antiguas*, vol. II, *Las religiones de la Creta minoica y la Grecia aquea*, Barcelona, 1983, pp. 205-347; cf. Idem, en *Op. cit.*, *La Religión griega en la época arcaica y clásica*, pp. 238-255.

<sup>9</sup> Cf. J. L. MELENA, *Op. cit.*, p. 379.

<sup>10</sup> Sin embargo, la evidencia plena de la adoración del héroe como Θεός sólo se constata en el siglo VI a.C.

<sup>11</sup> *Pind.*, *Nem. I*, 60 y ss. Algunos autores opinan que Heracles no es un héroe ni tebano ni beocio y que la épica rodia sería la responsable de la llegada del personaje mítico a Tebas. Véase P. FRIEDLÄNDER, *Herakles*, Phil. Unter., 19, 1907, pp. 45-59 y G. L. HUXLEY, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London, 1969, pp. 101 y ss.. Por su parte, M. P. NILSSON, en *The Mycenaean origin of Greek Mythology*, Univ. of Calif. Press, 1972, cap. III, *Herakles*, pp. 187-220, localiza los mitos de Heracles en Tirinto y Tebas en época micénica. El héroe estaría bajo el mandato del rey de Micenas. Como puede deducirse, la controversia es compleja y sin atisbos de sincronización.

<sup>12</sup> Cf. F. C. PHILIPS, «Heracles», *C. W.*, vol. 71, 1978, pp. 431-440. A pesar de mostrarnos favorables a la tesis que sostiene que el primigenio Heracles fue una figura divina, hemos

En esta misma línea argumental se ubica Angela Castellucio<sup>13</sup>, que interpreta Ἡρακλῆς como ἥρως + κλεός y coteja el primer término con el sánscrito *sara*, «fuerza», para señalar en el héroe una idea divina primitiva que encarnaría una fuerza natural adversa que se impondría al hombre arcaico. El héroe posterior se configuraría a partir de la divinidad primigenia en el momento en que empieza a domeñar la naturaleza. Así pues, Heracles pasa de dios a héroe, envileciéndose y rebajando su condición al estatuto humano, pero recupera su grado divino gracias a una corriente erudita que lo instala entre los olímpicos. Se convierte, nuevamente, en una deidad, aunque diferente de aquella que fue su origen<sup>14</sup>.

Muchos investigadores han tratado de descubrir y demostrar dentro del ciclo de Heracles ciertos aspectos atribuibles a unos supuestos orígenes orientales del primitivo personaje heracleo. Levy<sup>15</sup>, ha señalado la presencia, hacia el III milenio, de un movimiento de pueblos provenientes de Anatolia<sup>16</sup> con destino a Grecia y Creta. A partir de las representaciones de algunos sellos acadios del 2500 a. C., elabora la tesis de

de admitir la problemática que ésta conlleva en el culto. En los cultos de época clásica fue tanto un humano o un héroe que recibía sacrificios ctónicos, testimoniados por sus relaciones con las fuentes cálidas (los «baños de Heracles», *Aristóf., Nub., 1050*) o por sus lazos con importantes divinidades ctónicas, Hera en la Magna Grecia, Deméter y Core en Sicilia (cf. C. J. ANNEQUIN, «Héraclès, hêros culturel», en *Religione e città nel mondo antico*, Atti, vol. XI (N.S.I.), 1980-81, pp. 9-29), como un dios que recibía el tipo de sacrificio destinado oficialmente a los dioses olímpicos. Su nombre, como luego veremos, reforzaría su carácter heroico y no divino, en cuanto a que no es probable que un dios lleve a otro inserto en su propia nominación. Esta circunstancia es adecuada en los cultos a héroes, no a dioses. Aunque dicho nombre podría dársele, en efecto, única y exclusivamente a un ser humano, su relación con el aspecto divino parece, como anteriormente vimos, ser evidente (*vid supra*). Cf. J. L. MELENA, *Op. cit.* en nota 8, pp. 379 y ss.. Sobre la controversia en torno al origen humano o divino del héroe, véase A. B. COOK, «Who was the wife of Zeus?», *C.R.* 20, 1906, pp. 365-378 y 416-419.

<sup>13</sup> «Il Dio Eracle come espressione di religiosità primitiva», resumida en *Emerita*, XX, 1952, p. 182, por Galiano.

<sup>14</sup> Esta teoría parece inspirada en la de Cook, aunque parte de un concepto etimológico para concluir señalando la terna de situaciones por las que pasa el héroe: dios-héroe-dios. No obstante no se ve clara la relación de términos que el autor establece.

<sup>15</sup> G. R. LEVY, «The Oriental Origin of Hercules», *J. H. S.*, 1934, LIV, pp. 40-53.

<sup>16</sup> A. GOTZE, *Kulturgeschichte des alten Orients*, Kleinasien, p. 54, conecta esta migración a los Luvios. Estos, o los protoluvios, traerían consigo su dios (especialmente el dios cilicio Sandon), para reaparecer en la mitología griega como el héroe-dios Heracles.

la presencia de un dios-héroe que porta una piel de león, una maza y un arco. Esta deidad combinaría elementos solares y ctónicos con atributos de la fertilidad propios de un dios de la vegetación. Estos mismos elementos estarían presentes en el Heracles clásico.

Las teorías que postulan el origen oriental, anatólico-semita del héroe griego, han sido, en gran medida, desechadas después de las pertinentes revisiones críticas. Sin embargo, es evidente que los mitos que envuelven el desarrollo de Heracles tienen elementos orientales reconocibles. La explicación refiere la posibilidad de que las influencias fuesen a la inversa (de oeste a este), y que Heracles fuere, de algún modo, trasladado a las costas orientales mediante los asentamientos micénicos en el litoral sirio-fenicio. Los contactos empezarían a producirse en la segunda mitad del II milenio. A partir de ese momento los vínculos entre Fenicia<sup>17</sup> y Grecia, debieron hacerse continuos, y los rasgos orientalizantes presentes en Heracles pudieron ser adquiridos a través de un proceso de «difusión, confusión o amalgamamiento»<sup>18</sup>. Sólo así se pueden entender las similitudes y los aspectos análogos del héroe con personajes como Sandón, Melqart o Gilgamesh<sup>19</sup>.

El dato, con todo, que no parece ofrecer dudas es el carácter indoeuropeo que fluye en la amalgama de Heracles. Aunque muchos eruditos han negado el sustrato indoeuropeo de la religión griega, la distribución cultural y sacrificial, así como el aspecto cívico-religioso,

La crítica a esta teoría reside en el hecho de que no existe soporte literario ni representaciones iconográficas y, sobre todo, que el nombre Heracles, como el de la mayoría de héroes helenos, es griego. No hay vínculos lingüísticos entre Anatolia y Grecia en lo tocante a nombres heroicos y de lugar. Véase H. GOLDMAN, «Sandon and Herakles», *Hesperia*, supl. VIII, 1949, pp. 164-174; véase asimismo en referencia a los orígenes orientales de Heracles, S. PIGGOTT, «The Hercules myth-beginnings and ends», *Antiquity*, 12, 1938, pp. 323-331.

<sup>17</sup> Heracles es específicamente asociado a Fenicia, en especial a Tiro, en donde se identificó con el dios Melqart (cf. *Her. II*, 44). Al respecto puede verse C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraklès tyrien en Méditerranée*, Peeters, Namur-Leuven, 1988.

<sup>18</sup> Cf. H. GOLDMAN, *Op. cit.*, p. 170 y ss.

<sup>19</sup> Alguna otra teoría concibe el origen de Heracles a partir de la creencia egipcia que sustentaba que el dios visitaba a la reina suplantando el aspecto del rey, para garantizar el origen semidivino a los sucesores al trono. Esta idea recuerda vagamente el modo en que fue concebido el héroe, pero cualquier analogía al respecto pudo deberse, en cualquier caso, a posteriores deformaciones englobadas en la saga mítica de Heracles. Véase P. WALCOT, «The Divinity of the Mycenaean King», *SMEA*, 2, 1967, pp. 53-62.

apunta hacia una idea totalmente diferente. El primitivo Heracles pudo absorber el barniz indoeuropeizante aqueo-micénico quizá ya incluso antes del comienzo del micénico antiguo (Heládico Reciente I, 1650-1500 a.C.), momento álgido de la expansión ultramarina micénica, especialmente en la región ugarítica. Los mitos de Heracles parecen ser los que ilustran más profusamente la influencia y asimilación indoeuropea. El propio desprecio, odio y antagonismo que el héroe padece desde su nacimiento respecto a la figura divina de Hera, podría ser una derivación de un antiguo tema de sustrato originariamente indoeuropeo<sup>20</sup>. Uno de los principales modelos atestiguados en el mito griego, presentes en otras mitologías indoeuropeas, es el mecanismo de «los tres pecados del guerrero», como parece recogerse en el ciclo mítico heracleo, cuya vida es conformada según el estereotipo de «biografía heroica» de tradición indoeuropeizante. El esquema-tipo indoeuropeo de luchador furioso, airado, que se convierte en un modelo heroico característico, será bien asumido por la figura de Heracles<sup>21</sup>. El héroe se muestra, de esta manera, análogo a las vidas de otras figuras representativas de la segunda función de Dumézil (el ejército, la fuerza física, el guerrero), como el Starkadr de la épica germánica o el Sísúpâla de la India<sup>22</sup>.

El más primitivo nombre de Heracles fue Alcides, un patronímico que deriva de Alceo, su abuelo<sup>23</sup>. Una vez que el héroe hubo provoca-

<sup>20</sup> Cf. el trabajo de G. NAGY, *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, 1979, en especial el cap. 5, donde expresa que la oposición héroe/dios = mortalidad/inmortalidad, en los poemas homéricos tiene su génesis en la tradición indoeuropea.

<sup>21</sup> Véase F. VIAN, «La fonction guerrière dans la mythologie grecque», en J. P. VERNANT ed. *Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne*, París/La Haya, 1968, pp. 59-60 y ss.

<sup>22</sup> Véanse las tablas comparativas de las tres figuras reseñadas y la tesis de la herencia común a partir de un original indoeuropeo en G. DUMÉZIL, *Mythe et Épopée. Types épiques indoeuropéens: un héros, un sorcier, un roi*, (1ª parte), París, 1971, pp. 117-132. Una buena aproximación al tema también en O. MERCK-DAVIDSON, «Indo-European dimensions of Heracles in *Iliad* 19. 95-133», *Arethusa*, vol. 13, 1980, 2, pp. 197-202, y en C. J. ANNEQUIN, «Héraclès en Occidente. Mythe et Histoire», *D.H.A.*, 8, 1982, pp. 227-282. Para el planteamiento de la naturaleza indoeuropea en la cultura y mitos griegos, puede consultarse N. FALAKY, en *Approaches to Greek Myth*, part. 2, *Indo-European and Greek Mythologie*, «Hierarchy, heroes and heads: indoeuropean structures in Greek Myth», pp. 199-238, LOWELL EDMUNDS, ed., 1990.

<sup>23</sup> Hijo de Perseo y padre de Anfitrón, el padre humano del héroe. Cf. *Paus.*, VIII, 14, 2.

do la muerte de sus hijos con Mégara, solicita su purificación y penitencia a la Pitia, la cual le ordena que en adelante lleve el nombre de Heracles<sup>24</sup>. Este antiguo nombre parece derivar de la palabra ἄλκη, que evoca la fuerza física, el vigor, poder, valor, ánimo y protección<sup>25</sup>. Pero la denominación por la que más se le ha conocido a lo largo de toda su saga mítica es a través del herónimo Ἡρακλῆς, cuya interpretación más común es «Gloria de Hera»<sup>26</sup>. En todo caso, este aceptable significado se opondría paradójicamente a la ira y desprecio con que la diosa obsequia al héroe continuamente, ya desde su nacimiento<sup>27</sup>. La explicación que salvaría este obstáculo sería la existencia de la pareja cultural Hera-Heracles, que anuncia el origen del héroe posterior. De este modo, la repetida influencia negativa de la diosa sobre Heracles revertiría, en una fuerte unión más que en una oposición. El cumplimiento de su ciclo mítico en el Olimpo como uno más de los dioses, y por lo tanto inmortal, recibiendo como esposa a Hebe (Ἥβη)<sup>28</sup>, diosa de la juventud e hija de la propia Hera, confirma su «reconciliación» mutua y

<sup>24</sup> *Apol. II, 4, 12; Diod. IV, 10, 1*, que transmite Ἄλκαϊος en lugar de Ἄλκειδης.

<sup>25</sup> J. L. MELENA (*Op. cit.*, en nota 8, p. 380 y ss.), desestima esta interpretación y pone de manifiesto que la palabra Ἄλκειδης expresa una relación de parentesco por línea matrilineal. La constatación resulta del hecho de que la línea materna de Heracles presenta antropónimos formados por el radical \*ἄλκ-, empezando por su propia madre, Alcmena. Ἄλκη designaría el poder divino por excelencia, de ahí su aparición en la nominación de Heracles.

<sup>26</sup> El vocablo κλέος, es fama, honor, renombre, gloria. Para MERCK-DAVIDSON (*en Op. cit. en nota 22, p. 201*), la participación de esta palabra en el nombre de Heracles refiere tanto una gloria humana (Κλεῖα ἀνδρῶν), como divina (Κλεῖα Θεῶν), aludiendo, de paso, a la caracterización en parte heroica y humana del nombre.

En relación a esta asimilación, ha habido alguna conjetura que ha pretendido eliminar a Hera de su relación con Heracles. Según ésta, el significado de su nombre vendría a ser «glorioso por sus servicios», en base a tomar el primer elemento constitutivo de su denominación como ἦρα, acusativo de un supuesto ἦρ, -ἦρος, «servicio». Cf. *Esc. II, XIV, 323; Herod. I, 398*. Véase A. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología Clásica*, Madrid, 1995, en especial, p. 215. Tal denominación implicaría que Heracles sería glorioso una vez que hubiese completado sus trabajos heroicos o por el simple hecho de verse abocado a llevarlos a cabo. Esta interpretación parece muy poco probable, en especial atendiendo a la evidencia de que el nombre del héroe denota claramente una «relación» con la diosa (vid infra), negativa o más o menos armónica, patente, además, desde los propios orígenes del héroe en su aspecto cultural.

<sup>27</sup> *Diod. IV, 10, 1*. Cf. M. P. NILSSON, *Op. cit. en nota 11, p. 187 y ss.*

<sup>28</sup> Cf. *Od. XI, 602-604; Diod. IV, 39, 2-3; Apol., Bibl. II, 7, 7*, que le da dos hijos, Aleixares y Aniketos; *Hes., Teog. 950 y ss; Hig., Fab. 224*.

destaca su compenetración. La hostilidad se transforma ahora en adopción, filiación y matrimonio divino. Recupera la inmortalidad que, en parte, había adquirido del pecho de la diosa en su infancia (al fin y al cabo su madrastra)<sup>29</sup>.

El vocablo Heracles, como contiene el nombre de una divinidad, parece corresponderse más a la denominación de un ser humano o de un héroe, principal papel desempeñado por Heracles en sus aventuras míticas e incluso en el culto, si bien también puede responder a una nueva forma de nombrar a una antigua divinidad (vid supra). Estas consideraciones serían el punto de partida para comprender la dualidad cultural de Heracles y las ambivalencias, ambigüedades y contradicciones que presiden su «personalidad» a lo largo de su vida mítica (vid infra).

Los genealogistas parecen estar de acuerdo en atribuir la ascendencia de Heracles a los Perseidas, puesto que sus abuelos, por ambas partes, Electrión y Alceo, eran hijos de Perseo y Andrómeda. Heracles fue conocido como héroe tirintio y perteneciente a los reinos de Argos y Micenas. Por lo tanto, es argivo, y sólo de forma accidental nace en Tebas (Beocia). Al poseer esta filiación y asimilación geográfica, considera la Argólida su patria, región donde se establecerán sus descendientes, los Heraclidas<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Sobre las estrechas relaciones entre ambos personajes, véase A. J. RUTGERS, «Short notes Hera and Herakles», *Numen*, vol. 17, 1970, pp. 245-247. En cuanto a la explicación del nombre del héroe y su «hostilidad» con Hera como un rasgo tardío del mito, no original, debe revisarse W. POTTSCHER, «Der Name des Herakles», *Emerita XXXIX*, fasc. I, 1971, pp. 169-184.

Acerca de la rivalidad con Hera se han explicitado algunas teorías muy poco convincentes y completamente especulativas. FARNELL (*Op. cit. en nota 7*, p. 95 y ss), atribuye la hostilidad de la diosa a un reflejo de las diferencias existentes entre la ciudad de Argos, sede de Hera, y Tebas, lugar de nacimiento del héroe. Del mismo modo, el odio de Hera hacia Heracles pudo ser originado en el perjuicio de los aqueos predorios hacia los invasores dorios. Estas opiniones se han demostrado, en gran manera, falaces.

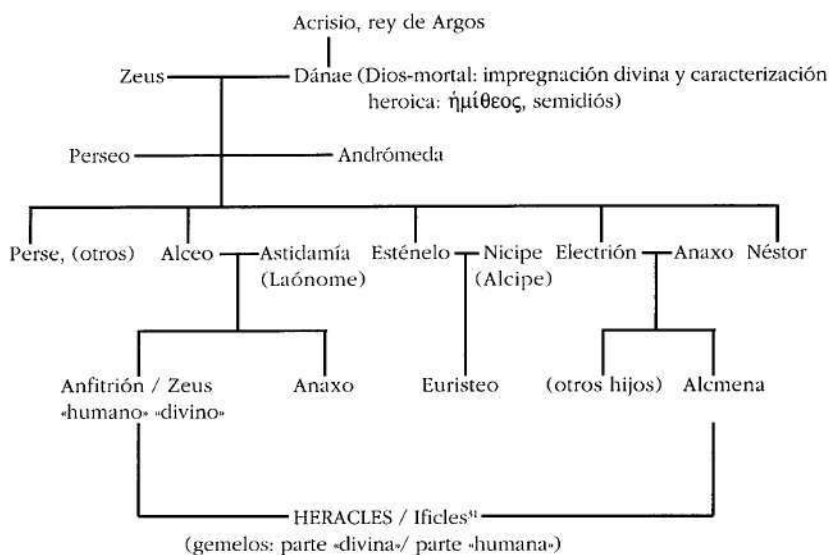
En la iconografía, por el contrario, son muy raras las representaciones de los dos personajes juntos, sin embargo, cuando aparecen, las relaciones parecen absolutamente cordiales. Véase *LIMC*, IV y V (1981), pp. 1-196 e ilustraciones.

<sup>30</sup> Véase P. GRIMAL, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Barcelona, 1989, s.v. Heracles, pp. 239-257; Y. BONNEFOY, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, s.v. Héraclès, pp. 492-500; en un contexto general puede verse E. HAMILTON, *A Mitología*, Lisboa, 1983, parte III, *Os grandes heróis anteriores à guerra de Troia. Hercules*, pp. 229-249.



## GENEALOGÍA ARGIVA (ARGOS/MICENAS/TIRINTO)

### ASCENDENTES DIRECTOS DE HERACLES



## 2. HÉROE-DIOS. EL PAPEL CULTUAL

El aspecto cultural del héroe Heracles presenta la singularidad de que en ocasiones es doble, heroico y divino<sup>52</sup>. Esta tendencia parece responder a la dúplice naturaleza heraclea, una ambivalencia que va a resultar ser el rasgo existencial más notable de su realidad mítica, y a la consideración de Heracles como un dios plural en origen (dioses gemelos)<sup>53</sup> (vid infra). Sin embargo, es necesario mencionar que dentro de la

<sup>51</sup> Cf. cuadro genealógico en H. J. ROSE, *Mitología griega*, Madrid, 1970, en especial p. 223.

<sup>52</sup> La tradición del doble culto es mencionada ya en Herodoto (*II*, 43-44), y en Pausanias (*I*, 15, 3 y 32, 4; *IV*, 8, 2 y 23, 10; *VII*, 5, 5, 23, 10 y 25, 10; *VIII*, 32, 4; *IX*, 11, 7). El propio Herodoto menciona dos Heracles, un Heracles-dios y un Heracles héroe de epopeya.

<sup>53</sup> Véase la argumentación del Heracles dios plural en J. L. MELENA, *Op. cit.* en nota 8, p. 387 y ss.

multitud de cultos rendidos a esta figura, el fenómeno del doble culto es bastante raro<sup>34</sup>.

La característica principal que destaca en su culto es su carácter agrario y ctónico (ya presente en su génesis), derivado hacia otras cualidades, como su papel protector y apotropaico<sup>35</sup>. Los autores de la antigüedad grecorromana han señalado algunas localidades donde Heracles recibió cultos dobles. Es el caso de Sición (Acaya)<sup>36</sup>, Melite y Maratón (Ática)<sup>37</sup>. En Tebas recibió honores y ofrendas de héroe y, posteriormente, de divinidad<sup>38</sup>.

Heracles no tuvo tumba conocida, hecho que contrasta con la mayoría de héroes, que solían poseer incluso varias. Quizá esta ausencia sea debida a la superación de la muerte que el héroe logra al haber sido incinerado en su pira funeraria. La cremación pudo estar más cerca de lo divino que la simple inhumación. La idea que le convierte en un dios no parece excesivamente antigua, en todo caso, no anterior al siglo VII a.C. o finales del siglo VIII. La evidencia de su adoración como Θεός es absoluta en el siglo VI a.C. (vid supra). En este momento, la imagen de Heracles-dios aparece expuesta en el arte y la literatura de una forma totalmente extendida<sup>39</sup>. No obstante, la distinción, en su caso, entre héroe y dios, como en algún otro, se mantenía únicamente en el ritual, en especial en la clase de sacrificio ofrecido, en cuanto que muchas de

<sup>34</sup> La coexistencia de las dos formas de culto no es exclusiva de Heracles. También se ha constatado para personajes como Ino-Leucotea, los Dióscuros o Asclepio. Algunos dioses a los que se les ha rendido culto como héroes son el Apolo Parrhasios (*Paus. VIII, 38, 8*), el Zeus Meilichios (*Jen., Anáb. VII, 4-5*) o Asclepio en Epidauro (*I.G., IV, 97, 11-23 y 26*). De la misma manera, ha habido héroes cuyo culto tiene forma divina, así el caso de Hipóstenes (*Paus. III, 15, 7*).

<sup>35</sup> *Dióg. Laerc., VI, 50*. Vinculados al papel protector de Heracles están sus epítetos Ἀλεξίκακος y Τριπέληνος. Véase J. L. MELENA, *Op. cit.*, en nota 8, p. 384; A. VERBANCK-PIERARD, «Le Double Culte d'Héraclès: Légende ou réalité?», *Centr. de Recherches d'Histoire Ancien*, v. 86, 1989, pp. 43-65.

<sup>36</sup> *Paus. II, 10, 1; Pínd., Nem. III, 23*.

<sup>37</sup> *Paus. I, 15, 3; cf. I, 32, 4-5*.

<sup>38</sup> *Diod. IV, 39*.

<sup>39</sup> Véase G. S. KIRK, *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, 1984, pp. 144-172 (Herakles). PHILIPS en *Op. cit.* en nota 12, p. 438 y ss., explica como Heracles alcanza el estatuto divino a partir de la amalgama de dioses de la religión griega clásica, debida a la habilidad de Zeus de liberar a los otros dioses de sus localidades y hacerlos «olímpicos». Lo único cierto es que la adoración divina de Heracles debió surgir a partir de un héroe previo que había recibido honores heroicos.

las funciones de Heracles en su doble aspecto no se diferenciaban con claridad<sup>40</sup>.

En efecto, la diferencia de los rituales heroico y divino es más formal que de contenidos. El ritual común a los olímpicos (Θυσία), consistía en sacrificios de cremación (Θύματα), sobre altares de piedra elevados del suelo (βῶμος). El rito se efectuaba en las primeras horas del día. En cambio, a los héroes se les sacrifica en un ritual (ἐναγισμός), donde las consagraciones se llevaban a cabo en altares bajos (ἐσχάρα)<sup>41</sup>. Estos sacrificios heroicos se efectuaban al atardecer o inclusive de noche, como corresponde a personajes de marcado carácter ctónico. Aunque estos ritos parecen, a priori, incompatibles, en la práctica el contraste no asemeja ser tan radical. El ejercicio de ἐναγίσματα, calificados por sus implicaciones ctónicas y fúnebres y por un mecanismo de oblación absoluta, quizá fueron menos corrientes que las prácticas de Θυσία. Los ritos heroicos, gracias a otro tipo de ofrendas, pudieron ser el complemento del sistema dominante y más extendido de sacrificio divino. Algunos estudiosos<sup>42</sup> señalan la ausencia de diferenciación sistemática y especialización en la práctica cultural en la antigüedad griega. De este modo, no debería extrañarnos observar un olímpico que acepta por su propia voluntad un culto heroico, y un héroe honrado en una Θυσία. Los dos tipos se conjugarían en un único culto<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Cf. M. LAUNEY, *Etudes thasiennes, I, Le Sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos*, especialmente pp. 201-202.

<sup>41</sup> En los sacrificios que honran a los dioses se degüella el animal ofrendado con la cabeza hacia arriba y la carne es repartida y consumida entre los oficiantes; en los sacrificios heroicos, en cambio, el animal se desangra con la cabeza hacia abajo y su carne no es aprovechada por los participantes. Véase, J. C. BERMEO BARRERA, «El héroe griego: mito, culto y literatura», *Jubilatio. Homenaje a los profesores D. Manuel Lucas Álvarez y D. Ángel R. González*, pp. 27-41, sobre todo p. 29; idem y F. GONZÁLEZ GARCÍA-S. REBORDA MORILLO, *Los orígenes... Op. cit.* en nota 1, p. 374 y ss.; y J. P. VERNANT, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, 1991, pp. 51-52.

<sup>42</sup> Cf. R. HÄGG, *Gifts to the heroes in geometric and archaic Greece*, en *Gifts to the gods*, 1962, pp. 93-99, especialmente p. 99. Véase también A. D. NOCK, «The cult of heroes», *HTbR*, 37, 1944, pp. 141-173.

<sup>43</sup> Aunque Heracles no es adorado como olímpico, la existencia de la dualidad cultural expresa la ambigüedad y ambivalencia en sus mitos. En todo el ámbito griego antiguo, altares, relieves votivos y otros vestigios arquitectónicos remarcaban el poderío del Heracles-dios (*Isócr.* V, 32; *Diod.* IV, 8, 5; 24, 6; *Euríp.*, *Herácl.*, 871-72 y 910-918; *Paus.* I, 15, 3; *Elio Arist.*, *Panath.*, p. 173, en ed. *Dindorf*). En relación a las funciones representadas por Heracles a raíz de su culto (Πρόμοχος, Ἡγεμών, Καλλίνικος, Ἀλεξίκακος, ο Σωτήρ,

## 3. HÉRCULES EN ROMA

Hércules tuvo en época romana sus principales cultos en la ciudad de Roma y en Magna Grecia: Crotona<sup>44</sup>, Metaponto<sup>45</sup> y Posidonia, así como en Etruria. En esta última región portó el nombre etrusco *Herkle*, al lado de *Turan*, *Menrva* y *Uni* (Afrodita, Atenea y Hera). Con la diosa argiva aparecía especialmente relacionado, lo que viene a confirmar los especiales vínculos con esta divinidad. Bajo el dominio romano, Hércules será venerado, generalmente, como un dios que tiene características ctónicas y fertilizantes, además de cualidades protectoras, combativas y guerreras. Se le va a honrar con los epítetos *Victor et Invictus*, el glorioso vencedor al que se comparan los emperadores. Su culto es, por tanto, de carácter aristocrático, si bien a fines de la romanidad pervivirá un Hércules de características populares<sup>46</sup>. Su principal área de popularidad será en el plano funerario, como iconográficamente aparece plasmado en pinturas y mosaicos.

La ubicación más antigua de su culto fue en el *Ara Maxima* de Roma, en el Palatino (*Foro Boario*), donde en el 312 a.C., por orden del censor Appio Claudio Cieco, se instituyó como culto del Estado en sustitución del culto privado por parte de algunas grandes familias<sup>47</sup>. Su fama creció a medida que se fue consolidando el Imperio, sobreviviendo

entre otros), es de obligada consulta la obra de L. R. FARNELL, *Op. cit.* en nota 7, pp. 146-154; como fundador de los juegos en Olimpia (Elide) y Nemea, cf. *Diod. IV, 14; Apol., Bibl. II, 14; Paus. VIII, 48, 1; Pínd., Olím. II, 3 y ss.; 3-10 y ss. y 10, 25 y ss.*

Acerca de las primeras manifestaciones de culto heroico debe hojearse J. N. COLDSTREAM, «Hero-cults in the age of Homer», *J.H.S.*, vol. 95-96 (1975-76), pp.8-17, y C. M. ANTONACCIO, *The Archaeologie of Early Greek Hero-Cults*, Princenton, 1987. En cuanto a mapas de localidades que celebraron cultos de Heracles y lo reivindicaron como su fundador y ancestro, véase R. VOLLKOMMER, *Herakles in the art of classical Greece*, London, 1988, pp. 97-99, 101, 103, 105 y 107.

<sup>44</sup> *Diod. XII, 9, 2 y ss.* Se constata el Hércules purificador a fines del siglo VI a.C.

<sup>45</sup> Aquí aparece como destructor de insectos, dios de los agricultores a los que asegura la abundancia. Véase J. BAYET, *Les origines de L'Hercule romain*, París, 1924, en especial p. 13 y ss.; M. DETIENNE, «Héraclès, héros pythagoricien», *R.H.R.*, 158, 1960, pp. 19-53.

<sup>46</sup> Cf. C. J. ANNEQUIN, «Héraclès latris et doulos sur quelques aspects du travail dans le mythe heroique», *D.H.A.* 11, 1985, pp. 487-538.

<sup>47</sup> Los *Pinarii*, por ejemplo. *Virg., Enei. VIII, 102 y 268*, para la descripción del culto; cf. *Plut., Cuest. Rom., 90; T. Liv., Ab Urb. cond. I, 12*. Véase A. FERRABINO, *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale*, vol. III, pp. 378-390, s.v. «Eracle»; CH. PICARD, «Hercule, héros malheureux et ... benéfique», *Latomus*, vol. 70, 1964, pp. 561-568.

do a su declive y extinción, aunque asimilado al creciente impulso religioso que acabaría por imponerse a través de todo el orbe conocido: el cristianismo<sup>48</sup>.

#### 4. HÉROE DOBLE, HÉROE FUERTE

El planteamiento cultural y mítico que se ha venido subrayando lleva a fijar la idea eje de la figura heraclea: el doble, la dualidad y la ambivalencia, que nos conducirá hacia la definición más estricta y ajustada de la personalidad de Heracles: el héroe fuerte, brutal, en el que predomina (como sus cualidades más primitivas), lo sensitivo y físico sobre la racionalidad e inteligencia. Será el prototipo de una especial clase de héroes, extendida en otros ámbitos culturales de la antigüedad. La ulterior transformación literaria del héroe, en especial a partir del helenismo, en una figura universal civilizadora y moralmente ejemplar, conforman la visión más erudita y artística de Heracles<sup>49</sup>. Este último aspecto si bien se nos revela apasionante, se nos escapa un poco de nuestras pretensiones, de manera que será injustamente soslayado en su mayor parte.

El aspecto dual del héroe comienza a manifestarse desde su propia concepción. Es fruto de un padre doble (divino y humano, Zeus y Anfitrión respectivamente), y además tiene un hermano gemelo, Ificles<sup>50</sup>. Incluso fue portador de dos nombres, Alcides y Heracles (vid supra)<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> La asimilación de Hércules al cristianismo como una prefiguración pagana de la misión mesiánica de Cristo, puede consultarse en el trabajo de J. M. CAAMAÑO MARTÍNEZ, «Iconografía mariana y Hércules cristianado, en los textos de Paravicino», *BSAA, Estudios de Arte y Arqueología*, 1967, pp. 211-220.

<sup>49</sup> Sobre los distintos papeles ejecutados por Heracles/Hércules a través de los diversos géneros literarios, es fundamental G. K. GALINSKY, *The Herakles Theme*, Oxford, 1972.

<sup>50</sup> El niño Heracles, en realidad, también tiene dos madres: Alcmena y Hera. De esta última logró mamar siguiendo una hábil treta de Hermes; cf. *Diod. IV, 9, 7; Paus. IX, 25, 2; Eratóst., Cataster., 44*.

El héroe comparte, asimismo, un protagonismo doble con figuras como su sobrino Yoloa, compañero en muchas aventuras, o el cretense Ἄλκων, (cf. *Serv., Com. ad. Virg. Eglóg. V, 11; Ant. Palat. 6. 331*). Sería la expresión del Heracles plural o doble que se manifiesta en el culto. Cf. J. L. MELENA, *Op. cit.* en nota 8, pp. 387 y 388.

<sup>51</sup> Esta doble naturaleza que se manifestará de continuo en los mitos de Heracles, es el desencadenante, según E. FILHOL, «Hérakleîè Nosos, L'Epilepsie d'Héraclès», *R.H.R.*, 106, 1, 1989, pp. 3-20, de la violencia y la furia que configuran parte de la personalidad más primitiva del héroe. Aunque el aspecto dual y ambivalente pueda ser el origen de estas «cualidades», su plasmación se entiende mejor en el héroe-tipo de gran fortaleza y brutal, donde tales actos, moral y éticamente rechazables, son observables y, en cierta manera, normales.

A partir de esta duplicidad tan evidente el héroe adquirió una posición mítica dual: héroe brutal, desmedido, glotón, bebedor, iracundo, sensible y poco inteligente; y héroe civilizador, matador de monstruos, fundador de ciudades y de juegos. Así, de esta manera, aglutinó una personalidad y un carácter contradictorio<sup>52</sup>, que siempre mantuvo activo a lo largo del desarrollo de su biografía mítica. Heracles es humano, serio y responsable, cuerdo, constructivo, libre y popular, a la par que bestial (asesino, violador), burlesco y bufón, loco, destructivo, esclavo y divino. El contraste entre el héroe animalístico y bestial, más primitivo, y el héroe cultural, fundador de ciudades, juegos y rituales, así considerado a partir de los mitógrafos de época helenística y romana, es una oposición implícita, que ningún otro héroe posee en tal extremo<sup>53</sup>.

Heracles posee el carácter del héroe de la ambigüedad fundamental, mortal o inmortal, héroe o bestia, menos hombre que los hombres por su apariencia, excesos y transgresiones de lo humano, como la locura o la esclavitud, y más dios que hombre por sus repetidas victorias sobre el Hades y su propia muerte divinizadora sobre la hoguera del monte Eta. Estos hechos sólo le podían llevar a ser una suerte de héroe mediador, intermediario, indeciso y vacilante entre el «vicio» y la «virtud»<sup>54</sup>. Es el prototipo heroico que no conoce fronteras entre lo humano y lo divino o entre la vida y la muerte. Heracles será el mediador entre griegos y bárbaros, pero también entre griegos o bárbaros y los dioses<sup>55</sup>. Paulatinamente, con el paso del tiempo, se irá modelando sobre su figura un estereotipo moral a imitar, que se extenderá por toda Grecia, adquiriendo carácter panhelénico, y por todo el mundo antiguo, solapándose buena parte de sus características primitivas más innobles o transformando su fuerza devastadora en una violencia justificada, que en su correcta medida, debe ser aplicada siempre que

<sup>52</sup> Cf. A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, 1978, especialmente pp. 362 y ss. Si bien todos los héroes griegos son contradictorios y manifiestan ambigüedades, Heracles se destaca muy por encima de los demás. En alguno de estos contrarios es un caso único.

<sup>53</sup> *Apol.*, *Bibl.* II, 5, 4 y II, 7, 7; *Diod.* I, 24, 3; *Apol., Rodas, Argon.* IV, 1438; *Epicarmo, Fragm.* 21, *Kaibel (Ateneo, X, 411 a-b)*.

<sup>54</sup> Heracles como intermedio, situado en los límites, en Y. BONNEFOY, *Op. cit.* en nota 30, p. 493. Sobre el mito de Heracles en el cruce de caminos, cf. E. PANOFSKY, *Hercule am Scheidewege*, coll. *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, 1930.

<sup>55</sup> Véase C. J. ANNEQUIN, «*Héraclès, héros ...*», *Op. cit.*, en nota 12, p. 14 y ss.

convenga<sup>56</sup>. El cristianismo antiguo acabará por ver en Heracles al fuerte, pero también al sabio; en una palabra, al predecesor de Cristo<sup>57</sup>.

Como no podía ser de otra manera, Heracles resume y magnifica el tipo popular que llamaríamos superhombre u hombre fuerte, aquel que no se caracteriza precisamente por su inteligencia<sup>58</sup> o sutileza en el comportamiento, aunque posea en cierto grado estas cualidades. Es un héroe fortísimo, rápido y resistente, de una capacidad física asombrosa. Viril y violento, es imprudente y temerario, ya que no teme sus propias hazañas de malévolta tendencia. Su status preponderante es el de luchador o guerrero, contra otros héroes, gigantes o monstruos. El superhombre, o si se quiere, en términos propios del cómic, el superhéroe, es regularmente débil psíquicamente, aspecto que parece muy evidente en las relaciones míticas con las mujeres<sup>59</sup>.

El diseño de los trazos y las características de un primitivo salvajismo aparecen, así, muy claramente en Heracles. Y en este punto, ha sido comparado e igualado a héroes pertenecientes a otras mitologías, perso-

<sup>56</sup> *Pind.*, *Ístm.* III y IV, 73 y ss.; cf. *Nem.* III, 23 y ss. La argumentación del perfecto valiente, que ejercita su fuerza conforme a su naturaleza divina y en su justa medida, puede seguirse en B. GENTILI, «Eracle «Omicida Giustissimo», Pisandro, Stesicoro e Pindaro», *Il Mito Greco*, Urbino, 1973, pp. 209-305. Véase también, G. MURRAY, *Greek Studies*, «Herakles, "the best of men"», cap. VI, pp. 106-126.

<sup>57</sup> Véase M. SIMON, *Hercule et le Christianisme*, París, 1955.

<sup>58</sup> Como el intelecto de Heracles no es su fuerte, en contrapartida, es un héroe emocional. Sus emociones son susceptibles de ser despertadas de manera súbita y fácilmente descontroladas. Este sentir, coexistiendo en alguien con enorme fuerza física es, potencialmente, muy perjudicial. Es por ello por lo que tiene accesos iracundos continuos, y la mayor parte de las veces fatales (asesinatos), en especial contra objetos o personas inocentes. Estos serían los casos de Lino, su maestro de música (cf. *Teóc.*, *Idil.* XXIV, 105), Ífito (cf. *Od.* XXI, 13, 30; *Sóf.*, *Traq.*, 260 y ss.), Eunomo (*Apol.*, *Bibl.* II, 7, 6) o Mégara (*Il.* XVIII, 117; *Virg.*, *Eneid.* VIII, 296; *Euríp.*, *Herac. Loco, passim*), entre muchos otros. Una vez que volvía a comportarse correctamente, se mostraba penitente y aceptaba con humildad sus penas purificadoras y expiatorias. No es de extrañar, de esta forma, que pasase buena parte de su vida expiando actitudes irreflexivas. En este aspecto, el personaje de Heracles se hace más sugestivo y sofisticado.

<sup>59</sup> En este sentido, recuérdese que Heracles murió por culpa de una mujer (Deyanira), celosa de sus relaciones con otra (Iole); cf. *Sóf.*, *Traq.* 1062 y ss. y *passim*; *Baquil.*, *Epin.*, V, 56 y ss. Lo mismo le ocurre al héroe semítico Sansón, que cede a las sensuales manobras de Dalila. Véase el espléndido trabajo, a este respecto, de D. L. PIKE, «Heracles: The Superman and personal relationships», *Act. Class.*, vol. 20, 1967, pp. 73-83.

najes históricos o semilegendarios o invenciones literarias<sup>60</sup>. Nuestro personaje posee un cuerpo grande y peludo; como vestimenta usa una piel de león (animal salvaje y feroz por excelencia), y como armas emplea la maza y el arco (poderoso armamento ofensivo característico de un héroe-guerrero). Por si fuera poco, sus más innatos apetitos, comida, bebida y sexo, son más propios de un animal que de un héroe civilizador y fundador de cultos<sup>61</sup>. Además, su comportamiento muestra, en un grado peligroso y poco paradigmático, la cualidad de μένος, furia, rabia, cólera, temperamento, semejante a esa característica predominante en los héroes homéricos. Este rasgo inherente al héroe en ocasiones es canalizado positivamente (muerte de monstruos o gigantes, seres bestiales), pero buena parte de las veces se convierte en una especie de locura y brutalidad destructiva e, incluso, autodestructiva. Heracles es, en

<sup>60</sup> Así es el caso de Gilgamesh, héroe que parece que originariamente fue una figura histórica, un rey sumerio de Uruk en la primera mitad del III milenio antes de Cristo, en cuyos mitos deja crecer su pelo, viste piel de león y refleja el paso de la naturaleza (Enkidu), a la cultura; David Crockett, el héroe americano del siglo XIX, combatiente de El Álamo, en cuanto a su rudeza y violencia; el Rustam persa, héroe fuerte que desempeña envidiosas hazañas y cuya iconografía le muestra armado de manera semejante al héroe griego; o Tarzán, el personaje de cómic que porta atributos que lo relacionan con lo salvaje y la fuerza sobrehumana con la que se enfrenta a los más diversos animales. Todas estas comparaciones y parecidos podrían formar parte de un lenguaje común de motivos del folclore que se desarrolló durante milenios. Véase G. S. KIRK, *El mito. Su significado...*, *Op. cit.* en nota 3, en especial p. 157 y ss.; R. BUXTON, *Imaginary Greece. The contexts of mythology*, Cambridge, 1994, sobre todo, p. 14, y también, C. BERARD, «Héros de tout poil: d'Héraclès imberbe à Tarzan barbu», en F. Lissarrague y F. Thélamon eds., *Image et céramique grecque, (Acta du Colloque de Rouen)*, Univ. de Rouen, nº 96, pp. 111-119, en cuanto a la variabilidad iconográfica del héroe; V. SARKHOSH CURTIS, *Mitos persas*, Madrid, 1996, pp. 39-42.

<sup>61</sup> La animalidad presente en Heracles no le convierte, sin embargo, en ningún tipo de monstruo. Aunque su figura engloba algunos rasgos que definen a aquél (brutalidad, extremismo, desorden, comportamiento iracundo o glotonería), parece escaparse a la denominación estricta de monstruo. Se asemeja mejor al «hombre salvaje» de los bestiarios medievales (ser peludo, portador de la maza y matador de monstruos). Véase C. KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, 1986, en especial, p. 128 en adelante.

Respecto a sus atributos básicos ha habido algunas interpretaciones simbólicas, seguidoras de las corrientes psicoanalíticas jungianas, realmente no demasiado recurrentes y, en ciertos aspectos, arbitrarias. Este es el caso de Paul Diel, el cual sólo logra dar una descripción simbólica ajustada en el motivo de la piel del león (símbolo claro de ferocidad y virilidad). Cf. P. DIEI, *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, 1985, en general en pp. 193-209.



potencia, colérico, iracundo, temperamental, más que loco propiamente dicho. Sus numerosas actuaciones hostiles y transgresoras de las normas heroicas le llevan, como a otros héroes, a convivir bastante continuadamente con el lado salvaje del mundo que le rodea. La iconografía ha silueteado la figura heraclea desde muy antiguo. La figuración más arcaica le muestra desnudo, con su maza, pero sin la piel de león. Aparece representado, desde un primer momento, con el arco o completamente armado. A fines del siglo VI a.C. se le ve ya con la piel de felino. Tras el desarrollo del estilo severo (c. 480-450 a.C.), se crea un estereotipo estatuario que se continuará en época romana: el Heracles barbado, con la piel y la cornucopia<sup>62</sup>.

A pesar de todos estos elementos que acabamos de enunciar, Heracles ha pasado a la fama y a la posteridad como un héroe valiente, aculturador universal, civilizador y portador de la corriente moral que debe ser adoptada. Y aunque esta imagen es bien merecida, puesto que los griegos supieron y se sintieron capaces de acomodar los puntos de vista alternativos y contradictorios del personaje, no por ello, podíamos obviar y pasar por alto aquellos aspectos y matices que en su origen hicieron de Heracles ulteriormente el héroe más grande e importante de todos los mitos de la antigüedad grecorromana (véase cuadro sinóptico).

<sup>62</sup> El Heracles sin barba y joven aparece también, algunas veces, ya a finales del siglo VI a.C., lo mismo que en las escenas románticas de los siglos V y IV. Cf. T. H. CARPENTER, *Art and Myth in Ancient Greece*, cap. 6, *Herakles*, pp. 117-119; véase además, A. FERRABINO, *Op. cit.*, en nota 47, en especial p. 378.

## CUADRO SINÓPTICO DE HERACLES HÉROE-DIOS Y SU EVOLUCIÓN

NATURALEZA DIVINA	<p>MITO</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>*concepción doble: humana y divina.</li> <li>*nacimiento: gemelos (Ificles).</li> <li>*doble naturaleza mítica: salvaje/civilizador. Conversión en intermediario/mediador.</li> <li>*carácter dual:             <ul style="list-style-type: none"> <li>-primitivo: brutal, indómito, violador, borrachín, loco, asesino, escasamente inteligente.</li> <li>-más tardío: panhelénico, civilizador, fundador de ciudades y cultos.</li> </ul> </li> <li>*héroe fuerte/superhombre. Dualidad de comportamiento: violento/loco frente a civilizador/aculturador → (tendencia especialmente generalizada en el helenismo y época romana, aunque ya presente en el clasicismo).</li> <li>*muerte humana/heroica y consecución del estatus divino y del grado de inmortalidad/invulnerabilidad como acontecimiento prácticamente único entre el conglomerado de héroes griegos. Cremación<sup>64</sup> del cuerpo heroico y apoteosis divina. ¿Intenciones suicidas<sup>64</sup> / muerte voluntaria, según el destino previsto para el héroe?</li> <li>*matrimonio de la fuerza (δύναμις) con Hebe (-juventud-): restitución de la relación mítica y cultural con Hera. Cumplimiento de un ensayo de ciclo iniciático / purificador hacia la inmortalidad, quizá perdida en sus orígenes.</li> </ul>	<p>CULTO</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>*origen divino, cretense-micénico, en forma de deidad plural, doble.</li> <li>*componentes indoeuropeos.</li> <li>*aspectos e influencias próximo-orientales: Melqart/Sandon.</li> <li>*pareja cultural Hera-Heracles. Origen del culto doble y de la especial relación con la diosa.</li> <li>*Manifestaciones culturales heroicas y divinas:             <ul style="list-style-type: none"> <li>-carácter ctónico y fertilizante;</li> <li>-carácter apotropaico/protector;</li> <li>-carácter guerrero y salvador.</li> </ul> </li> </ul>	NATURALEZA DIVINA
TRABAJOS, SUFRIMIENTOS PENALIDADES HEROICAS (Servicios de aculturación de la humanidad)			ADORACIÓN PRINCIPAL Y PREFERENTE-MENTE HEROICA
NUEVO ESTATUS DIVINO AL LADO DE LOS OLÍMPICOS			RENACIMIENTO DIVINO COMO UNA NUEVA DIVINIDAD. DIOS EN ROMA

La situación de cambio de estatus, característico del héroe tanto a nivel mítico como cultural (divinidad-héroe-divinidad), se refleja en las pretensiones que exigen los fieles del culto heracleo: la búsqueda del paso a una nueva situación (camino iniciático/purificador), y el deseo de protección contra los peligros o las enfermedades (aprovechamiento de la fuerza). Esta evolución de Heracles como héroe en sus mitos, en forma de una continua purificación/iniciación hacia la apoteosis divina, recuerda la antigua vertiente pitagórica respecto a su ideal filosófico de héroe.

<sup>63</sup> El fuego, elemento destructor, es, sin embargo, un medio de adquirir inmortalidad. La desaparición física por mediación del fuego supone la purificación inmediata del nuevo ser, que renace de las cenizas como un ave Fénix. Acerca de la simbología del fuego y su espiritualidad, véase G. DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, 1982, sobre todo pp. 149 y ss.; véase asimismo J. BOARDMAN, «Herakles in Extremis», *Studien zur mythologie und vasenmalerei*, 1986, pp. 127-132. En Heracles el elemento fuego es muy patente en el episodio de su muerte, característica que acontece en otros héroes significativos, como Aquiles, a quien su madre, Tetis, trató de purificar y hacer inmortal exponiéndolo al calor y las llamas del hogar; (*Apol. Bilbl.*, III, 13, 6; *Apol. Rod.*, Arg. IV, 816), o Demofonte, que de día era alimentado con ambrosía por Deméter y al anochecer era acercado al fuego con el fin de intentar conseguir la inmortalidad (*Him. Hom. Dem.* 231-242; *Apol. Bilbl.* I, 5, 1). Véase acerca del niño expuesto al fuego en el caldero mítico A.-F. LAURENS «L'Enfant entre l'épée et le chaudron. Contribution a une lecture iconographique», *D. H. A.*, 10, 1984, pp. 203-252; sobre todo p. 235 y 236.

<sup>64</sup> Las razones por las que Heracles rechaza el suicidio como una solución en el tratamiento trágico del mito que refiere al asesinato de sus hijos, puede verse en J. DE ROMILLY, «Le Refus du suicide dans l'Héraclès d'Euripide», *Aarchaiognosia*, I, 1, 1980, pp. 1-10. En otra situación extrema, quizá mayor, como es la presencia cercana de la muerte, pudo adoptar la decisión de acelerar su sufriente final y adquirir, por fin, el grado divino. La iconografía parece retratarle absolutamente consciente y tranquilo encima de la pira donde se va a consumir.

## ILUSTRACIONES



il.1; Hydria ática de figuras rojas, por el pintor de Nausicaa, de Capua (aprox. 450 a.C.). Heracles niño, acompañado de su hermano gemelo Ifigles, da muestras de su vigor físico al sujetar y matar las serpientes que Hera le había enviado.

il.2; Copa ática de figuras rojas, de Vulci (aprox. 480 a.C.). El héroe se muestra con todos sus atributos, exponentes de su carácter brutal y salvaje. Incluso en su ojo parece reflejarse tensión e ira.



il.3; Psykter (recipiente donde se refrescaba el vino), ático de figuras rojas (aprox. 460 a. C.). Se nos muestra a un Heracles tranquilo, consciente de lo que va a ocurrir, sobre su pira funeraria antes de ser encendida. Se puede observar la piel del león y el carcaj, que tiende a Filoctetes<sup>65</sup>



<sup>65</sup> Cf. las ilustraciones en T. H. CARPENTER, *Op. cit.*, pp.135, 146 y 157.



# LA FILOSOFÍA DE PLATÓN EN EL RENACIMIENTO A TRAVÉS DE UN INTERMEDIARIO

MARÍA JOSÉ MARTÍNEZ BENAVIDES  
Universidad de La Laguna

## SUMMARY

*In 1554 the Sevillian humanist Sebastián Fox Morcillo published in Basilea his In Platonis Timaeum Commentarium, where he compiles, from the Antiquity, the Platonic exegetic tradition. Our paper centres upon one of the members of this tradition, the middle platonic Alcinoos, whose treatise Didaskalikos is used by Fox Morcillo as a source for the interpretation of this platonic dialogue.*

Este trabajo, de título tan amplio, se centrará en el estudio de un autor y una obra. Nos referimos, en concreto, al humanista sevillano Sebastián Fox Morcillo y a su *In Platonis Timaeum Commentarium* que fue publicado en Basilea en 1554. Este comentario tiene como claro objetivo la explicación de un diálogo cuyo contenido había sido considerado bastante oscuro, ya desde la antigüedad. En su interpretación, el humanista sevillano hace uso de toda la tradición exegética anterior dedicada al pensamiento de Platón. Dentro de esta tradición se encuentra el *Didaskalikós* de Alcínoo, que será el objeto de este trabajo, atendiendo principalmente al contexto y a la finalidad con la que es utilizado por parte de Fox Morcillo.

Sobre este compendio de la filosofía de Platón existen varias cuestiones polémicas como el nombre mismo del autor, que se ha identificado con Albino, y el título de la obra a la que también se denomina en algunas fuentes *Épitome*.

Los testimonios que poseemos acerca del autor y del título de su obra son los que ofrecen los manuscritos. Así, el Parisinus gr. 1962 (P) y el Vindobonensis phil. gr. 314 (V) dan como autor del *Didaskalikós* a Alcínoo, siendo ésta la única información que conocemos del autor, ya que el texto mismo no brinda información alguna al respecto. En cuanto al título de este tratado, se ha aceptado el de *Didaskalikós*<sup>1</sup>, si bien hay que señalar que Fox Morcillo alude a ella como *Epitome*. La unanimidad en relación al título por parte de la crítica moderna, no se ha extendido a la cuestión de la autoría, que se ha convertido en un asunto muy debatido sobre el que aún no se ha llegado a una postura común. A partir de la publicación del trabajo de Freudenthal (1879), que apoyó su teoría con argumentos de carácter paleográfico, filosófico y filológico, se consolidó, pues fue mayoritariamente aceptada, la idea de que el autor del *Didaskalikós* no era otro que el medio platónico Albino y, en consecuencia, se atribuyó a un error del copista el nombre de Alcínoo que ofrecían los manuscritos. Giusta (1960-61) al rebatir los argumentos aportados por Freudenthal para sostener su teoría, abrió la polémica sobre la autoría de esta obra, polémica que, como decíamos, continúa abierta<sup>2</sup>.

Fox Morcillo, sin embargo no duda de la autoría de Alcínoo y, de hecho, a propósito de la unión del alma con el cuerpo en el proceso de creación del hombre expone, tomando como fuente a Proclo (*In Tim.* 3, 234.9-18), la teoría de Albino al respecto entendiendo que este filósofo y el Alcínoo, autor del *Epitome* de la filosofía platónica del que hace uso como fuente exegética, son dos personas distintas.

<sup>1</sup> En el *pinax* del manuscrito P figura el título 'Αλκινόου Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογματῶν que coincide con el que se encuentra colocado al principio del texto. Sin embargo, en la suscripción aparece 'Αλκινόου Ἐπιτομή τῶν Πλάτωνος δογματῶν, lo cual ha originado cierta confusión a la hora de citar esta obra.

<sup>2</sup> De manera sucinta recopilamos las posturas defendidas por algunos autores en el debate que se abrió hace más de treinta años. Los argumentos de Giusta, aceptados y corroborados por WHITTAKER (1974) fueron ignorados por la mayor parte de los investigadores como, por ejemplo MERLAN (1967: 70, n. 3). MORESCHINI (1978: 55, n. 7) rebatió, a su vez, los argumentos esgrimidos por Giusta y se decantó por la identificación de Alcínoo con el filósofo Albino. WHITTAKER (1987:83-102 y 1990) niega la identificación de Alcínoo y Albino, inclinándose por la solución práctica de seguir la lectura de los manuscritos y por tanto, atribuir a Alcínoo el *Didaskalikós*, opción defendida también por SHARPLES (1990: 255, n. 29). Un extenso recorrido por las diferentes teorías suscitadas con motivo de esta debatida cuestión se puede encontrar en GÖRANSSON (1995: 13-23).

En cuanto a la datación del *Didaskalikós*, no existen indicaciones cronológicas (excepto una cita literal tomada de Ario Dídimo) sobre las que se pueda establecer una fecha más o menos exacta. A partir de las tesis de Freudenthal se suele ubicar la obra en torno al año 150 d.C., pero son posibles otras dataciones<sup>3</sup>.

Con independencia de los intentos realizados a fin de identificar al Alcínoo mencionado en los manuscritos, es evidente que no se trataba de una figura que disfrutara de elevada consideración en el ámbito de la tradición medio platónica; de hecho no era leído en la escuela de Plotino y en la literatura neoplatónica no se encuentra ninguna mención de su nombre ni de su obra. Actuó como compilador de lo que se había expuesto con anterioridad con la intención de presentar de manera clara y concisa, una introducción a la filosofía de Platón. El *Didaskalikós* pues, es un manual de consulta dedicado a quienes poseían ciertos conocimientos sobre la obra de Platón y sus doctrinas.

Veamos pues, el uso que hace Fox Morcillo del tratado de Alcínoo como fuente para su interpretación del diálogo de Platón, para lo cual respetaremos el orden que mantiene en su *In Timaeum Commentarium*, añadiendo unos epígrafes que sirvan de guía sobre el contexto filosófico en el que el *Didaskalikós* es citado.

## 1. OPINIÓN Y CIENCIA

La diferencia que dentro del pensamiento platónico se establece entre opinión y ciencia se convierte en una de las primeras cuestiones que Fox Morcillo aborda. Esta distinción se encuentra directamente relacionada con la naturaleza de los «intelligibilia» y los «sensibilia», ya que al conocimiento de los primeros se accede mediante la razón o inteligencia, y al de los segundos mediante la opinión. Fox Morcillo perfecciona su interpretación del texto platónico enunciando la definición de «opinión» expuesta por Alcínoo como el nexo entre el recuerdo y la sen-

<sup>3</sup> Al igual que hiciera WHITTAKER (1990: xii-xiii), DILLON (1993: xiii) establece el periodo aproximado en el que ubicar esta obra, atendiendo a las semejanzas doctrinales y a las fuentes que posiblemente utilizara Alcínoo. Así, lo sitúa en una etapa enmarcada por los escritos de Plutarco por un lado, y por Galeno y Alejandro de Afrodisia, por otro. Autores más o menos contemporáneos suyos serían Apuleyo, Albino, Numenio, el peripatético Aspasio y el sofista Máximo de Tiro.



sación<sup>4</sup>. Tomando como punto de partida esta cita de Alcínoo, Fox establece que la opinión, en tanto que depende de los sentidos, puede ser verdadera o falsa, idea que considera refrendada por Aristóteles<sup>5</sup>. La interpretación de Fox Morcillo sobre el pasaje de Alcínoo en el sentido de que si se adecua el recuerdo que se posee de algo percibido con anterioridad con la nueva percepción de ese mismo objeto, la opinión será verdadera, pero si, por el contrario, eso no sucede, la opinión será falsa, es empleada como un medio para intentar unificar las teorías de Platón y Aristóteles sobre esta cuestión.

La definición ofrecida por Alcínoo se ha tomado del *Filebo* (38b 12) de Platón, algo que Fox Morcillo parece ignorar cuando a continuación expone la definición platónica de opinión en los mismos términos que la de Alcínoo, y que cita como una teoría original de este autor.

## 2. CONCEPTO DE IDEA

Fox Morcillo intenta aclarar lo que considera un concepto bastante confuso, el de «idea» en Platón. Así, entiende que ideas para Platón son unas formas eternas e incorpóreas a partir de las cuales se crean las formas corpóreas de las cosas. Para comprender el significado de esta teoría, recurre a la definición de «idea» ofrecida por Alcínoo que considera en consonancia con la opinión de Platón: παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον (*Didask.* 163.24). Esta definición que a partir de la evidencia de Proclo (*In Plat. Parm. Com.* 888. 18-19) puede retrotraerse a la escuela de Platón, en concreto, a Jenócrates (Fr. 30 Heinze)<sup>6</sup>, es modificada por Alcínoo al añadirle el calificativo αἰώνιον, que podemos con-

<sup>4</sup> La definición de Alcínoo que Fox reproduce en *In Tim.* col. 52 se encuentra en *Didask.* 154.40 en los siguientes términos: Δόξα δὲ ἐστὶ συμπλοκὴ μνήμης καὶ αἰσθήσεως.

<sup>5</sup> La teoría aristotélica a la que se alude de manera imprecisa se encuentra en *De anima*, 3, 428a 6-428b 9. En este pasaje Aristóteles intenta refutar las teorías que consideran la imaginación como la unión de la sensación y la opinión. Así, afirma que existen situaciones en que la opinión, aunque sea verdadera, no coincide con la percepción sensible que de ella se tiene, porque la imagen que se percibe no se corresponde con la realidad. Aristóteles propone para estos casos dos posibles respuestas: que la opinión verdadera haya desaparecido, o que la opinión sea verdadera y falsa a la vez; si bien una opinión verdadera sólo se transforma en falsa, cuando lo percibido varía y el perceptor no se ha dado cuenta.

<sup>6</sup> Cf. Séneca, *Epist.* 58.19 y Calcidio, *In Tim.* p. 306, 6-7 Waszink.

siderarlo ya implícito en la definición de Jenócrates. La definición de Alcínoo es utilizada por Fox como enlace teórico entre la concepción de carácter general de la idea platónica con la puntualización posterior, basada en el *Parménides* (130c 7-e), en el sentido de que no existen ideas de todas las cosas, sino únicamente de las que pertenecen al ámbito de la esencia. Y esto es posible dado que, aceptar la definición de Jenócrates, implica para Alcínoo rechazar la existencia de ideas de cosas carentes de valor, de individuos y de objetos fabricados.

### 3. ETERNIDAD DEL MUNDO

El controvertido pasaje del *Timeo* (28b 5-7) donde Platón cuestiona si el mundo es eterno o generado<sup>7</sup>, es objeto de análisis por parte de Fox Morcillo, quien afronta esta cuestión con la clara intención de aunar dos posturas consideradas dispares, la de Platón y la de Aristóteles. Con esta finalidad recopila opiniones de diversos autores entre los que se encuentran Apuleyo, Proclo y Alcínoo. Fox informa de la opinión de Apuleyo en los siguientes términos: el mundo es eterno, pero también se le denomina nacido por estar su sustancia y naturaleza formada por las cosas con las que se constituyen las demás cosas creadas<sup>8</sup>. El punto de partida de la teoría de Proclo (*In Tim.* 1, 290. 17-293. 5) tal y como lo expone Fox Morcillo, es la doble distinción de la esencia, según la cual el mundo, al estar compuesto de partes y ser sensible, es decir, perceptible mediante los sentidos, no puede existir por sí mismo, sino que depende de una causa. En este sentido puede afirmarse que el mundo es creado. Su naturaleza eterna se explica porque la materia y la esencia del mundo son eternas, ya que la materia del mundo existía antes de su creación, pero carente de orden que le fue conferido por Dios una vez que creó el mundo. Alcínoo, en cambio, justifica la afirmación platónica de que el mundo es engendrado, mediante la argumentación de que está en generación constante y existe una causa más importan-

<sup>7</sup> Se trata de una de las cuestiones más controvertidas de la antigüedad sobre la que se han realizado diversos estudios entre los que cabe señalar los siguientes: BAUDRY (1931), SPOERRI (1957: 209-233) y BALTES (1976).

<sup>8</sup> Cf. *De Plat. dogm.* 1, 198 donde se dice: *Et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit, alias originem habere natumque esse: nullum autem eius exordium atque initium esse ideo quod semper fuerit; nativum vero videri, quod ex his rebus substantia eius et natura constet quae nascendi sortitae sunt qualitatem.*

te y anterior a él<sup>9</sup>, con lo cual explica el calificativo γενητός que Platón aplica al mundo (cf. Merlan, 1967: 68).

Tanto la interpretación de Apuleyo y Proclo como la de Alcínoo van en la línea, iniciada ya en la Academia antigua por Espeusipo y Jenócrates (Fr. 54 Heinze), de no interpretar este texto de Platón en sentido literal como había hecho Aristóteles (*De coel.* 1, 279b 33ss) y que había motivado su crítica. Negar, no obstante, la atribución a Platón de una creación temporal para el mundo suponía la necesidad de explicar en qué sentido afirmaba Platón que el mundo había sido creado. Calveno Tauro en su *Comentario al Timeo* recoge la discusión de este pasaje que nos ha sido transmitido por Juan Philopono en su obra *De aeternitate mundi* (145.13ss Rabe). El término γενητός es aplicado con los siguientes significados: como una alusión a su pertenencia al mismo tipo o género de cosas que son generadas; significando su naturaleza compuesta; para expresar que el mundo se encuentra en un proceso de generación constante y finalmente, para explicar que su existencia depende de una fuerza externa que le ha dado el orden del cual carecía.

Dillon (1993: 124) aceptando lo que ya habían apuntado tanto Giusta como Whittaker, estima que los platónicos del siglo II, con excepción de los que optaran por una interpretación literal del pasaje, se decantarían por uno u otro de los cuatro significados expuestos por Tauro. Esta fue la actitud de Apuleyo<sup>10</sup>, Proclo y Alcínoo. En el caso de este último, que es el tema que nos ocupa, se puede apreciar con facilidad que los sentidos que recoge de γενητός se corresponden con los significados tercero y cuarto recopilados por Tauro.

La conclusión que extrae Fox tras la exposición de las diversas interpretaciones que recoge de este pasaje de Platón, es que tanto éste como Aristóteles consideran que el mundo es eterno, aunque difieren en que el primero considera que la esencia del mundo se encuentra en un proceso de creación constante y que Dios es el creador del mundo, mientras que para el segundo, el mundo permanece siempre y nunca cambia.

<sup>9</sup> Cf. *Didask.* 169.32-35: ὅταν δε εἶπη γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος· ἀλλὰ διότι αἰεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῇ αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον·

<sup>10</sup> Un análisis más detallado de la interpretación de Apuleyo puede encontrarse en BEAUJEU (1973: 262-263), MORESCHINI (1978: 83-85) y HJMAN (1992: 448-9), entre otros. GÖRANSSON (1995: 147-148) compara los pasajes de Apuleyo y Alcínoo dedicados a esta cuestión.

## 4. CONCEPTO DE SABIDURÍA

Fox Morcillo equipara lo que Platón considera «ciencia verdadera», esto es, el conocimiento de las cosas incorpóreas e inteligibles, con la concepción de «sabiduría» expuesta por Alcínoo. Fox Morcillo atribuye a Alcínoo la definición de sabiduría entendida como el conocimiento de las cosas divinas<sup>11</sup>. En *Didaskalikós* (152.5), no obstante, encontramos una definición diferente del concepto «sabiduría» (σοφία):

σοφία δ' ἐστὶν ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων<sup>12</sup>.

Hemos de situarnos en la traducción que Marsilio Ficino realizó de la obra de Alcínoo para entender esta confusión de Fox respecto de la autoría de la definición. Así, Ficino en el prefacio de la obra dirigido a Juan Cavalcante afirma que *Plato sapientiam vero esse rerum divinarum cognitionem existimavi*<sup>13</sup>. La definición de sabiduría que Ficino atribuye a Platón se adapta mucho mejor que la que expone Alcínoo a lo que Fox considera la verdadera interpretación del pensamiento platónico, ya que las cosas humanas, dada la naturaleza mortal y mundana del hombre se encuentran sujetas a errores de conocimiento, hecho que contradice, a juicio de Fox Morcillo, la concepción de ciencia verdadera que posee Platón.

Ante este error cabe pensar, sin embargo, que Fox Morcillo considerara que la definición que Ficino atribuía a Platón había sido extractada de la obra traducida, cuyo prefacio era una introducción a la misma, y no una interpretación del mismo Ficino.

## 5. EL CUERPO DEL MUNDO ESTÁ FORMADO POR CUATRO ELEMENTOS

Platón afirma que el mundo, en tanto que está dotado de cuerpo, ha sido hecho y que, todo lo que ha sido hecho, es visible y tangible. A

<sup>11</sup> *Alcinous sapientiam definit, rerum divinarum cognitionem* (In *Tim.* col. 69.17-18).

<sup>12</sup> Esta definición ha sido atribuida generalmente a los estoicos, pero se convirtió en un lugar común. En este sentido, cf. Cicerón, *Tusc.* 4, 26.57, *De offic.* 2, 5, *De fin.* 2, 12.37; *SVF* II, 35-36; Apuleyo, *De Plat. dogm.* 2, 228, etc. Algunos pasajes como *Rep.* 486a, *Banq.* 186b 2 y *Leyes* 631b 7 pueden explicar la atribución de esta concepción a Platón.

<sup>13</sup> La traducción de Ficino se encuentra en un volumen donde se recogieron sus versiones de varias obras de carácter filosófico y que fue publicado en Venecia por Aldo

partir de estas cualidades se deduce que el mundo está formado por los elementos que las poseen, es decir, el fuego y la tierra. No obstante, Fox Morcillo considera que el cuerpo del mundo está formado por cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra; corrobora esta teoría con los datos aportados por Alcínoo<sup>14</sup>, aunque también menciona a Apuleyo (*De Plat. dog.* 1, 194) y el *Asclepio* (cap. 3) cuyas observaciones coinciden con las del primero.

La conexión de los cuatro elementos formó no sólo el cuerpo del mundo, sino también su esencia. En el cielo, pues, están presentes las cualidades de los elementos, pero a diferencia del mundo sublunar, se encuentran en estado puro. El cielo estaría formado de fuego que sería la esencia misma del fuego que constituye el mundo sensible. Esta interpretación expuesta por Proclo (*In Tim.* 2, 47.3-48.15), permite a Fox Morcillo expresar la semejanza teórica entre los planteamientos que defienden Platón y Aristóteles acerca de esta cuestión. Así, Fox considera que la teoría que Aristóteles expone en el *De coelo* (1, 269a 30ss) acerca de que el cielo posee lo que denomina «quinta naturaleza»<sup>15</sup>, que es diferente de los elementos, innata, desprovista de mutación alguna y permanente siempre en el mismo estado, no difiere del enunciado platónico de que el cielo está compuesto de cuatro elementos. La base sobre la que se apoya Fox Morcillo al realizar esta afirmación es la obra de Alcínoo (*Didask.* 167.32ss.) donde se expone la teoría platónica de las cualidades que, unidas por ciertos vínculos, forman el mundo. Fox Morcillo entiende esta afirmación como una clara alusión a que el cielo es la quinta esencia, diferente de los elementos, pero que, a su vez, posee en sí misma todas las virtudes de éstos. Alcínoo en el pasaje citado por Fox informa de la disposición de los elementos que forman el cuerpo del mundo; el fuego y la tierra (los primeros elementos de los que está formado el mundo en tanto que visible y tangible), relacionados entre sí mediante la proporción (*ἀναλογία*), necesitan al ser el mundo esférico, no de una, sino de dos «medios» (*μεσότης*) para man-

Romani en 1497. En el año 1533 se publicó en París una reimpression de la edición en griego del texto de Alcínoo que había salido de las prensas aldinas a la cual se adjuntó la traducción de Ficino. El *Didaskalikós* había sido publicado en griego por vez primera en 1521 como un apéndice a la edición de Apuleyo.

<sup>14</sup> Cf. *Didask.* 167.24ss, pasaje cuya fuente es claramente el texto platónico de *Tim.* 32c 5-32d 1 y 31b 6-8.

<sup>15</sup> Cf. también Aecio, *De plac. phil.* 2, 888B 10-11.

tener su armonía y, en consecuencia, el demiurgo ubica el aire y el agua entre el fuego y la tierra.

Alcínoo en otro pasaje (*Didask.* 171.30-35) parece aceptar el éter como quinto elemento que se divide en la esfera de las estrellas fijas y la de los planetas. Esta concepción del éter parece aproximarse a la defendida por Aristóteles como la materia de los cuerpos celestes, y alejarse de la que se expone en el *Epinomis*<sup>16</sup>, dando pie a la lectura que realiza Fox Morcillo.

## 6. EL CONCEPTO DE TIEMPO

Fox Morcillo en su comentario analiza el concepto de tiempo defendido por Platón en un intento de clarificar una cuestión considerada confusa y que, como tal, ha ocasionado multitud de interpretaciones. Así, reproduce lo que entiende como el verdadero sentido de lo expuesto por Platón acerca del tiempo: el tiempo es una imagen de la eternidad, que gira en el movimiento perpetuo del cielo y que posee un principio. Fox Morcillo confirma su interpretación de Platón apoyándose en la obra de Alcínoo, quien en *Didaskalikós* (170. 24-26) atribuye a Platón la siguiente definición:

καὶ γὰρ τὸν χρόνον ἐποίησε τῆς κινήσεως τοῦ κόσμου  
 διάστημα, ὡς ἂν εἰκόνα τοῦ αἰῶνος, ὅς ἐστι μέτρον τοῦ  
 αἰωνίου κόσμου τῆς μονῆς.

Hay que señalar que Alcínoo no ofrece una definición rigurosamente platónica del tiempo, ya que toma como punto de partida la definición de Crisipo, quien entiende el tiempo como el intervalo del movimiento del mundo (*SVF* II, 509-10), a la que añade la fórmula «imagen móvil de la eternidad» que es aplicada al tiempo en el *Timeo* (37d 5ss) (Brague, 1982: 22) como un apéndice que reviste la forma de una comparación<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Para la teoría de los elementos véase FESTUGIÈRE (1971: 478-79), DILLON (1977: 170-71, 286) y DÜRING (1966: 370-85) este último estudia la teoría aristotélica. Unas apreciaciones interesantes sobre la naturaleza del éter desde Homero han sido expuestas por KINGSLEY (1995: 15-23).

<sup>17</sup> La fórmula platónica «imagen móvil de la eternidad» referida al tiempo no aparece en los textos conservados hasta después de Filón y podemos encontrarla, junto con

## 7. LA NATURALEZA DE LOS PLANETAS

Fox Morcillo menciona a Alcínoo como fuente que confirma la teoría platónica acerca de la naturaleza de los planetas, ya que en el *Didaskalikós* refiere la denominación de «dioses» y «seres vivos inteligibles» que Platón les aplica. En efecto, Alcínoo (*Didask.* 171. 13-14) concluye su exposición sobre la disposición platónica de los planetas en el cielo diciendo:

πάντες δὲ οὗτοι νοερά ζῶα καὶ θεοὶ καὶ σφαιρικὰ τοῖς σχήμασιν<sup>18</sup>.

## 8. TIPOS DE SERES VIVOS

Fox Morcillo recoge la interpretación realizada por Alcínoo sobre la teoría enunciada por Platón acerca de los tipos de seres vivos que existen, esto es, dioses celestes, animales volátiles, acuáticos y terrestres. Así asegura que Platón dispuso los dioses o seres vivos inteligibles en este orden para que estuvieran en el cielo: en primer lugar, las estrellas a las cuales llama «seres vivos» y «dioses», anteponiendo a continuación un Dios inteligible a cada uno de los elementos para que ninguna parte del alma del mundo careciera de fuego, éter y agua, y para que Dios hiciera uso de la colaboración de estos seres vivos<sup>19</sup>.

El recurso a Alcínoo como ejemplo de una interpretación que corroboraría la teoría platónica, es inexacto ya que en el pasaje citado por Fox Morcillo sólo se alude a los demonios. Sin embargo, un poco más

Alcínoo, en Apuleyo, Aecio y Diógenes Laercio. Véase GOLDSCHMIDT (1979: 30ss), EGGERS LAN (1984:160-182), SORABJI (1983) quien analiza las diferentes teorías sobre el tiempo enunciadas desde la antigüedad hasta la Edad Media y finalmente, BRAVO (1992:13-55) que en su estudio sobre la concepción del tiempo llega hasta el Renacimiento.

<sup>18</sup> Fox Morcillo traduce νοερά ζῶα como *intelligibilia animalia*, omitiendo lo referente a la forma de los planetas, al no considerarlo pertinente en este punto de su comentario.

<sup>19</sup> Fox Morcillo reproduce con algunas variaciones un pasaje perteneciente al *Didaskalikós* (171. 15-20), donde Alcínoo informa de la existencia de otras divinidades que llama «dioses engendrados» de los cuales algunos son visibles y otros invisibles y que existen para cada uno de los elementos. De esta manera, ninguna parte del mundo estaría privada de alma ni de ser vivo superior a la naturaleza mortal. Esta breve sección sobre los demonios elaborada, no sobre el *Timeo*, sino sobre el *Epinomis* (984b-985c) es con toda probabilidad una adición suplementaria (Göransson, 1995: 123).

adelante (*Didask.* 171.38ss) Alcínoo sí informa de las otras tres especies de animales enumerados por Platón. Ocurre, no obstante, que el pasaje al que alude es utilizado por Fox Morcillo como introducción a su interpretación de la teoría platónica acerca las estrellas fijas.

#### 9. LA TIERRA ESTÁ EN MEDIO, FIJA Y ESTABLE

Ante la crítica de Aristóteles a Platón (*De coel.* 2, 296a 26ss) por considerar que confería movimiento a la tierra, y que Fox Morcillo considera como el fruto de una errónea comprensión del texto platónico, esgrime varias interpretaciones de este pasaje que van en la misma línea de la que él realiza, esto es, defender la inmovilidad de la tierra. Entre estas interpretaciones recopila la de Alcínoo (*Didask.* 171.31-33) que afirma:

ἄστρον τι καὶ αὐτὴ ὑπάρχουσα, μένουσα δὲ διὰ τὸ ἰσόρρο-  
πὸν τι εἶναι χρῆμα ἐν μέσῳ κείμενον.

Hay que mencionar a propósito de esta doctrina que la enseñanza acerca de la inmovilidad de la tierra, común a la tradición platónica, no se deriva del *Timeo*<sup>20</sup>, sino del *Fedón* (108e 4-109a 7) como señala Whittaker (1990:35), y al que también alude Proclo (*In Tim.* 3, 136.29ss) para corroborar esta teoría. Fox Morcillo, sin embargo, no recurre a la obra misma de Platón para su interpretación, sino que opta por una fuente secundaria cual es la obra de Alcínoo.

#### 10. EL PROCESO DE LA VISIÓN

Fox Morcillo informa de las dos teorías principales que explican el proceso de la visión y que son completamente divergentes. Se trata por un lado, de la expuesta por Platón que entiende el proceso visual como el resultado de la emisión de los rayos visuales desde el ojo hasta el objeto externo; y por otro, la defendida por Aristóteles y los peripatéticos en el sentido de que la visión se produce en sentido contrario, es decir, a partir de la emisión de rayos visuales desde el objeto hacia el interior del ojo. Tras la presentación de ambas teorías, Fox Morcillo

<sup>20</sup> Sobre este pasaje del *Timeo*, véase DILLON (1989: 66-70).



cita a Alcínoo a fin de corroborar la teoría platónica, argumentando que su concepción del proceso visual coincide plenamente con el de Platón<sup>21</sup>.

## 11. LA MATERIA

En su intento de aclarar el contenido del *Timeo* de Platón, Fox Morcillo analiza la naturaleza de la materia. Así considera que Alcínoo (*Didask.* 162.29-163.10) defiende la misma teoría que Platón acerca de la materia a la que denomina «receptáculo de las formas de todas las cosas», «nodriza», etc. y que puede entenderse como un sujeto universal donde están contenidas todas las formas de las cosas.

Alcínoo en su exposición de la doctrina platónica acerca de la materia, cuestión en la que sigue de cerca sobre todo a *Timeo* 49a-52d, recoge todos los términos que Platón en el referido diálogo utiliza para caracterizar la naturaleza del receptáculo. Consideramos necesario señalar, sin embargo, que el término mismo de materia (ύλη) no fue empleado por Platón, sino que el primero en utilizarlo como un término técnico fue Aristóteles. Dillon (1984: 325-32) considera que este término puede haber sido empleado ya por Espeusipo, si se acepta que éste es el autor del capítulo 4 del *De communi mathematica scientia* de Jámblico, donde aparece el término<sup>22</sup>.

## 12. LOS TRES PRINCIPIOS

Analizada la naturaleza de la materia en el *Timeo*, Fox expone los tres principios necesarios para la creación del mundo que enumera Platón, esto es, *quod gignitur, in quo gignitur y a quo similitudinem habet quod gignitur*<sup>23</sup>. Fox equipara estos principios platónicos con los

<sup>21</sup> El pasaje al que se refiere Fox Morcillo es *Didask.* 173. 16ss. Hay que señalar siguiendo a WHITTAKER (1987: 104-105) que la sección de la obra de Alcínoo dedicada al estudio de los sentidos depende directamente no de Platón, sino de la exposición que de la teoría platónica realizara Teofrasto en *De sensibus*, lo cual no implica que Alcínoo hiciera un uso directo de Teofrasto (GORANSSON, 1995: 122, n.5).

<sup>22</sup> Cf. Calcidio, *In Tim.* p. 314.18 WASZINE. Un completo estudio sobre las teorías griegas acerca de la materia es el de BÄUMKER (1890); para las teorías del platonismo medio sobre este tema remitimos a VAN WINDEN (1965). Para el término ύλη y su papel en la filosofía aristotélica véanse, entre otros, HAPP (1971) y FINE (1992: 35-57).

<sup>23</sup> *In Tim.* col. 275. 2ss.

tres principios de las cosas naturales expuestos por Alcínoo en su *Didaskalikós* (163.11ss), a saber: Dios, idea y materia.

El sistema de los tres principios (Dios, materia y forma), aceptado de modo unánime en la metafísica medio platónica (así en Apuleyo, *De Plat. dogm.* 1.190), no aparece antes de Plutarco (*Quaest. conv.* 8, 720a-b). Platón mismo y la Academia antigua defendían un sistema formado únicamente por dos principios, lo inteligible y lo sensible. El origen de este sistema tripartito es oscuro, si bien puede considerarse posterior a Jenócrates (Dillon, 1993: 94). Si se considera con Dörrie (1960: 205ss) que recibió influencia del sistema estoico integrado por Dios, logos y materia, se remontaría a la época de Antíoco de Ascalon.

### 13. ESTRUCTURA Y MOVIMIENTO DE LOS ELEMENTOS

Entre las teorías físicas que Platón expone en el *Timeo* destaca Fox Morcillo dos cuestiones que considera importantes para la comprensión de la filosofía platónica: la estructura de los elementos y su movimiento. La estructura de los elementos, cuyo conocimiento es fundamental a fin de comprender su naturaleza, está compuesta por triángulos. La base de esta teoría de Platón se encuentra en la afirmación de que un triángulo equilátero está formado por tres escalenos. A partir de esta interpretación, Fox Morcillo toma como punto de partida para su demostración la definición de triángulo escaleno ofrecida por Alcínoo (*Didask.* 168.28-30):

τοῦ σκαληνοῦ μίαν μὲν γωνίαν ὀρθὴν ἔχοντος, μίαν δὲ  
διμοίρου, τὴν δὲ καταλειπομένην τρίτου.

Esta definición le lleva a afirmar que, al considerarse el triángulo escaleno como la mitad de un triángulo equilátero, es precisamente éste último el que constituye la base para la estructura de los elementos. Con esta conclusión explica la afirmación de Platón en el sentido de que los dos principios en la creación de los elementos son el triángulo isósceles y el escaleno.

Sobre esta cuestión hay que señalar que Fox Morcillo justifica su interpretación de la teoría de Platón partiendo de una tesis errónea, que el triángulo equilátero es el principio de la estructura de los elementos, ya que Platón desestima este triángulo por carecer de ángulo recto,

optando en cambio, por el escaleno. No obstante, en su explicación recoge la tesis defendida por Timeo Locro (*De mundo* 215. 16ss), considerado el texto sobre el que Platón elaboró su *Timeo*.

En cuanto al movimiento atribuido a los elementos, Fox Morcillo utiliza a Alcínoo para rebatir la crítica que Aristóteles realizó a la teoría platónica en el sentido de que al ser arrastrados en el movimiento del cielo los elementos con sus formas geométricas de cubo, pirámide, octaedro e icosaedro dejarían lugares vacíos a causa de sus aristas<sup>24</sup>. La exposición de Alcínoo (*Didask.* 169. 4-15) sobre esta cuestión deja claro que los elementos, con sus estructuras ya formadas cuando son ordenados, y situados en sus lugares adecuados, llenan por completo el mundo inferior, al ser constreñidos por el movimiento circular del cielo.

La conclusión que Fox extrae viene determinada por la intención con la que abordó su comentario, aunar en la medida de lo posible las doctrinas de Platón y Aristóteles. En este sentido, afirma que uno y otro filósofo niegan la existencia del vacío, aunque difieran en los razonamientos empleados para demostrarlo.

#### 14. PESADO Y LIGERO

Los conceptos de «pesado» y «ligero» son definidos y entendidos de manera diferente por Platón y por Aristóteles. El primero, atendiendo a la estructura de los elementos, define lo pesado como aquello que resulta difícil de desplazarse de su sede natural, mientras que lo ligero sería lo contrario, esto es, aquello que es fácilmente desplazable. Aristóteles en cambio, estableciendo dos lugares naturales contrarios entre sí, arriba (hacia donde tienden voluntariamente las cosas ligeras) y abajo (a donde se dirigen las cosas pesadas), entiende el primer concepto como aquello que se dirige hacia abajo, mientras que el segundo sería lo que se dirige hacia arriba.

Fox Morcillo reduce esta discrepancia teórica de la que se había hecho eco, a una simple cuestión terminológica y, para ello, hace uso

<sup>24</sup> Es sabido que Platón asignaba la figura geométrica de la pirámide al fuego, el octaedro al aire, el icosaedro al agua y el cubo a la tierra. Aristóteles en *De caelo* (3, 306b 3-29) considera que la teoría de Platón supone la existencia del vacío, pues de las figuras propuestas para los elementos únicamente la pirámide y el cubo pueden llenar completamente el lugar que los contiene; crítica que Fox Morcillo no recoge con fidelidad.

de la exposición que de uno y otro concepto realiza Alcínoo. Éste niega la existencia, dado que el cielo es de forma esférica, de algo por encima o por debajo de él y, en consecuencia, lo pesado y lo ligero no pueden definirse en relación a los conceptos de arriba y abajo, sino más bien como algo compuesto de muchas o de pocas partes respectivamente<sup>25</sup>. La explicación de Alcínoo corrobora la teoría de Platón. Fox Morcillo sin embargo, va aún más allá al afirmar que, sin atender al método empleado por cada uno de estos filósofos para definir las cualidades de los elementos, es decir, el empleo de triángulos por parte de Platón, frente a Aristóteles que no los utiliza, ambos coinciden en la concepción de lo pesado y lo ligero, puesto que Platón define la cualidad de ligero a partir de la sutileza del cuerpo y la cualidad de pesado a partir de la densidad; Aristóteles, por su parte, explica lo ligero como aquello que es poroso, y lo pesado como lo que es denso<sup>26</sup>.

#### 15. LA FELICIDAD ES LA CONTEMPLACIÓN DEL BIEN SUPREMO

Como conclusión a la parte física del diálogo y para compensar la importancia concedida por Platón a la sección dedicada a los sentidos y por ende, al conocimiento sensorial, Fox Morcillo recuerda, y lo hace citando a Alcínoo (*Didask.* 179.40-42), que Platón ubica la felicidad en las cosas divinas<sup>27</sup>. De lo cual colige que la felicidad se encuentra en la contemplación del primer Bien o, lo que es lo mismo, en la contemplación de Dios.

En relación a este pasaje podemos señalar que Alcínoo a partir de *Tim.* 28c identifica el Demiurgo con el Bien de la República. Esto sin embargo, no es novedoso ya que había sido efectuado con anterioridad por Aecio (*De plac. phil.* 1, 7.31) y después por Ático (Fr. 12. 1-2

<sup>25</sup> Cf. *Didask.* 175. 13-21. En este pasaje, Alcínoo reproduce fielmente la definición de Platón negando el significado de conceptos como «arriba» y «abajo», pasando por alto las críticas de Aristóteles a quien alude mediante la expresión τινὰ ὀνομάζειν.

<sup>26</sup> Fox Morcillo alude a *De coel.* 3, 299b 7ss, donde al criticar la teoría platónica de la creación de los cuerpos a partir de superficies, establece, como parte de uno de los argumentos aducidos en contra, la suposición de que lo pesado y lo ligero son, respectivamente, algo denso y poroso.

<sup>27</sup> El texto citado por Fox es el siguiente: εἴ τις ἀκριβῶς αὐτοῦ τὰ συγγράμματα ἀναλάβοι, ἐτίθετο ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον προσαγορεύσει ἄν τις.

Des Places). Este pasaje, no obstante, es significativo en tanto que indica la postura adoptada por Alcínoo y que supone una interpretación no literal del *Timeo*, al considerar al Demiurgo únicamente como el aspecto creativo del Intelecto supremo lo cual queda confirmado con la identificación del Bien con Dios y el primer Intelecto (Dillon, 1993:166).

#### 16. DEFINICIÓN DE PASIÓN Y SU INFLUJO EN EL HOMBRE

En el entorno teórico que el *Timeo* dedica a la patología del alma humana, Fox Morcillo inicia su interpretación del texto platónico atribuyendo a Platón la siguiente definición de «pasión»: *motum animi sine ratione, boni aut mali alicuius gratia* (col. 457. 29-30). Sin embargo, contra la atribución efectuada por Fox Morcillo, hemos de afirmar que esta definición no es de Platón, sino de Alcínoo, quien en su *Didaskalikós* (185. 26-27) afirma:

ἔστι τοίνυν πάθος κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἐπ' ἀγαθῷ.

Esta concepción de πάθος justifica para Fox Morcillo las afecciones que según Platón afectan al alma, a saber, ἄνοια, μανία y ἀμαθία<sup>28</sup>. Junto a estas afecciones, el hombre puede ser perturbado por las pasiones. Esta perturbación puede no convertirse en patología, sino simplemente incidir en el comportamiento humano. La explicación para esta interpretación de la teoría de Platón es tomada por Fox Morcillo de Alcínoo, quien considera que Platón realiza una clara distinción entre pasiones salvajes y moderadas. En efecto, Alcínoo (*Didask.* 186.14ss) afirma lo siguiente:

Τῶν δὲ παθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἄγρια, τὰ δὲ ἡμερα· καὶ ἡμερα μὲν ὅσα κατὰ φύσιν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ ἀναγκαῖά τε καὶ οἰκεῖα [...]. Ἄλλ' ἄγρια δ' ἐστὶ πάθη ἅπερ παρὰ φύσιν ἐστίν, ἐκ διαστροφῆς συστάντα καὶ ἐθῶν μοχθηρῶν.

<sup>28</sup> Platón, a diferencia de Fox Morcillo, entiende μανία y ἀμαθία como dos formas de ἄνοια y no como tres afecciones distintas. Véase STALLEY (1996: 357-370).

Las pasiones salvajes<sup>29</sup> actúan, por tanto, en contra de la naturaleza humana<sup>30</sup>, ya que son propias de hombres enfurecidos; su incidencia en el hombre origina una gran perturbación y conmoción. Las moderadas, dada la imposibilidad del hombre para vivir sin pasiones, son atribuidas al hombre de acuerdo con la naturaleza, aunque es necesario que se haga un uso moderado de ellas, puesto que la ausencia de medida las convierte también en salvajes. Esta es la interpretación que extrae Fox Morcillo del pasaje de Alcínoo. Es, precisamente, en la naturaleza de las pasiones donde Fox Morcillo encuentra el origen de las divergencias entre los filósofos platónicos y los aristotélicos por un lado, frente a los estoicos por otro. Los dos primeros conciben las pasiones como algo conforme a la naturaleza, a diferencia de los estoicos para quienes las pasiones son el resultado de la opinión.

Fox Morcillo pues, hace uso de la teoría de Alcínoo sobre esta cuestión a fin de establecer una distinción clara entre dos posturas opuestas sobre ética: la primera, la de los peripatéticos y Platón, que en este tema comparten la misma opinión; la segunda, la de los estoicos.

En lo que respecta a la teoría de Alcínoo conviene realizar unas aclaraciones necesarias para comprender la actitud y la conclusión que extrae Fox Morcillo. La definición de *πάθος* ofrecida en el *Didaskalikós* es considerada estoica o de influjo estoico (cf. SVF I. 205 y III. 378), ya que según Zenón, la pasión consiste en un movimiento irracional y no natural del alma. Sin embargo, como señala Dillon (1993: 193), la fuente de esta definición pudo ser el peripatético Andrónico de Rodas quien, según Aspasio<sup>31</sup> (*EN*, 44. 21-22), define este concepto como un movimiento irracional del alma ocasionado por la aprehensión de algún mal o bien. Alcínoo, pues, acepta la definición de Andrónico, pero omite en

<sup>29</sup> Alcínoo en el pasaje utilizado por Fox para su interpretación de esta teoría de Platón, entre las pasiones salvajes enumera la risa (*γέλως*), la alegría por el mal ajeno (*ἐπιχαρῆ-κακία*) y la misantropía. Por el contrario, considera pasiones moderadas el placer (*ἡδονή*), el dolor (*λύπη*), la piedad (*ἔλεος*), la cólera (*θυμός*) y la vergüenza (*αἰσχύνη*).

<sup>30</sup> Para el contraste *κατὰ φύσιν-παρὰ φύσιν* cf. SVF, III. 155 y Apuleyo, *De Plat. dogm.* 2, 242-243. Las diferentes posiciones defendidas acerca de esta cuestión por estoicos y peripatéticos han sido estudiadas por GIUSTA (1967: 294-315).

<sup>31</sup> La posible autoría de Andrónico de Rodas de la definición de *πάθος* y su transmisión por Aspasio llevan a GÖRANSSON (1995: 120) en su estudio de las fuentes utilizadas por Alcínoo a establecer precisamente a este último autor como un *terminus post quem* para la datación de las fuentes empleadas por Alcínoo.

ella la aserción de origen estoico de que la pasión o emoción es contraria a la naturaleza. En este punto se centra precisamente, una de los argumentos esgrimidos en la crítica que los peripatéticos realizaban a la teoría estoica sobre la naturaleza de la pasión.

La división de las pasiones entre salvajes y moderadas, se centra en uno de los principales temas de polémica entre peripatéticos y estoicos, esto es, la ética de la *μετριοπάθεια* defendida por los primeros, frente a la *ἀπάθεια* defendida por los segundos. La distinción expuesta por Alcínoo, que toma como punto de partida el texto platónico de *República* (9, 598a-b), se efectúa no tanto entre pasiones salvajes y moderadas, sino, como se deduce de su explicación posterior, entre pasiones que admiten una forma moderada (pasiones naturales) y las que no admiten ningún tipo de medida (pasiones no naturales)<sup>52</sup> y esto constituye la innovación de Alcínoo (Dillon 1993:196).

El *Didaskalikós* constituye un compendio de la filosofía de Platón incluido dentro de una amplia tradición, para nosotros perdida en su mayoría, que Whittaker (1987: 109) denomina «Middle Platonic scholasticism». Una de las características principales del método expositivo empleado en esta tradición de carácter escolar es la idea de que la obra de Platón contiene una serie bastante numerosa de *δόγματα* que pueden extraerse de sus contextos e introducirse dentro de una exposición sistematizada. La interpretación de Platón en el platonismo medio se caracteriza pues, por la explicación de estos *δόγματα* tras realizar el proceso previo de su identificación, para, en un segundo momento, ordenarlos dentro de una exposición teórica sistematizada de las doctrinas de Platón. Otra característica de esta tradición medio platónica es el intento de interpretar la filosofía de Platón tomando como referente a Aristóteles e intentando, en la medida de lo posible, realizar una síntesis de las doctrinas de ambos<sup>53</sup>.

En cuanto al empleo que Fox Morcillo en su *In Timaeum Platonis Commentarium* realiza del tratado de Alcínoo podemos afirmar, en pri-

<sup>52</sup> Aristóteles en *EN*, 2, 1107a 8ss informa de unas pasiones que no admiten término medio, como la envidia, porque en ellas existe una idea de maldad.

<sup>53</sup> Estos intentos de síntesis de Platón y Aristóteles dentro del platonismo medio no quedan reducidos al nivel doctrinal únicamente, sino que como demuestra SCHRENK (1993:342-359) en el caso del *Didaskalikós*, también se incorpora la metodología científica de Aristóteles a la tradición platónica.

mer lugar, que leyó esta obra en el original griego (en numerosas ocasiones reproduce pasajes de esta obra en su lengua original) probablemente la edición de 1533; en segundo lugar, Fox Morcillo, alude a Alcínoo al que considera no un mero compilador, sino un intérprete de la filosofía platónica, llevado de la intención de aclarar el pensamiento de Platón haciendo uso de las definiciones precisas y concretas, de los *δόγματα* en definitiva, que se recogen en el *Didaskalikós*. En este sentido hemos de resaltar que pasa por alto, consciente o inconscientemente, las influencias aristotélicas (peripatéticas) o estoicas que tienen estas definiciones; y por último, hemos de señalar que la síntesis de Platón y Aristóteles que se intentó realizar en el ámbito del platonismo medio continuó su desarrollo en el Renacimiento<sup>51</sup> y aquí se encuentra otro motivo que lleva a Fox Morcillo a utilizar a Alcínoo como fuente para su interpretación de las doctrinas de Platón: Alcínoo y su *Didaskalikós*, con su interpretación de Platón a la luz de Aristóteles, se adaptan perfectamente a la intención que determina, en última instancia, la interpretación del *Timeo* por parte de Fox Morcillo que no es otra que la concordia de Platón con Aristóteles.

<sup>51</sup> La actividad conciliadora del pensamiento de Platón y el de Aristóteles, se encuentra muy relacionada como ha defendido PURNELL JR. (1986: 398-400) con la creencia, existente en el Renacimiento y defendida por Ficino, de una continua tradición de sabiduría antigua denominada *prisca theologia*. Esta idea ya estaba presente en algunos autores clásicos tanto paganos, como cristianos y fue expuesta con posterioridad por Plethón. Esta tradición estaría encabezada, según Ficino, por Hermes Trismegisto al que siguen, por orden cronológico, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Filolao y por último, Platón.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALTES, M. (1976): *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden .
- BAUDRY, J. (1931): *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris.
- BAÜMCKER, C. (1890): *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster.
- BEAUJEU, J. (1973): *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, Paris.
- BRAGUE, R. (1982): «Pour en finir avec le temps, image mobile de l'éternité (Platon, *Timée* 37d)» en R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, pp. 11-71.
- BRAVO, A. (1992): «In circuitu impij ambulat. El tiempo en la Historia, la Religión y la Herejía» en F. J. LOMAS y F. DEVIS (eds): *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*, Cádiz, pp. 13-55.
- DILLON, J. (1984): «Speusippus in Iamblichus», *Phronesis* 29, pp. 325-32.
- DILLON, J. (1977): *The Middle Platonists*, Londres.
- DILLON, J. (1989): «Tampering with the *Timaeus*», *AJP* 110, pp. 66-70.
- DÖRRIE, H. (1960): «Die Frage nach dem Transzendentem im Mittelplatonismus» en *Les Sources de Plotin*, Entret. Fond. Hardt 5, Vandoeuvres, Ginebra, pp. 191-241.
- DÜRING, I. (1966): *Aristoteles*, Heidelberg.
- EGGERS LAN, C. (1984): *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Méjico.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1971): «L'Âme et la Musique d'après Aristide Quintilien» en A. J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, Paris, pp. 463-486.
- FINE, K. (1992): «Aristotle on matter», *Mind* CI, pp. 35-57.
- FREUDENTHAL, J. (1879): «Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos», *Hellenistische Studien* III, Berlín.
- GIUSTA, M. (1960-61): «'Αλβίνου Ἐπιτομή οὐ Ἀλκινόου Διδασκαλικός», *Atti della Accademia delle scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 95, pp. 167-194.
- GIUSTA, M. (1967): *I dossografi di etica II*, Turín.
- GOLDSCHMIDT, V. (1979): *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.
- GÖRANSSON, T. (1995): *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Västermik, Acta Universitatis Gothoburgensis.
- HAPP, H. (1971): *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín, Nueva York.

- HIJMANS, B. L. (1992): «Apuleius, Philosophus Platonicus», *ANRW*, 36.1, Nueva York, Berlín pp. 395-475.
- KINGSLEY, P. (1995): *Ancient philosophy, mystery, and magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford.
- MERLAN, P. (1967): «The Later Academy and Platonism» en ARMSTRONG, A. H.: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, pp. 53-83.
- MORESCHINI, C. (1978): «Il *De Platone et eius dogmate* e il *De mundo*» en MORESCHINI, C.: *Apuleio e il Platonismo*, Florencia, pp. 51-132.
- PURNELL, F. jr. (1986): «The theme of Philosophic Concord and the Source of Ficino's Platonism» en G. GARFAGNINI (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno de Platone II*, Florencia, pp. 397-415.
- SCHRENK, L. P. (1993): «The Middle Platonic Reception of Aristotelian Science», *RbM* 136, 3-4, pp. 342-359.
- SHARPLES, R. W. (1990): «The Criterion of Truth in Philo Judaeus, Alcinoos and Alexander of Aphrodisias» en HUBY, P. y NEAL, G. (eds), *The Criterion of Truth*, Londres, pp. 231-256.
- SORABJI, R. (1983): *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Londres.
- SPOERRI, W. (1957): «Encore Platon et l'Orient», *Revue de philologie* 31, pp. 209-233.
- STALLEY, R. F. (1996): «Punishment and the Physiology of the *Timaeus*», *CQ* 46 (nueva serie) 2, pp. 357-370.
- WHITTAKER, J. (1974): «Parisinus gr. 1962 and the writing of Albinus», *Phoenix* 28, pp. 320-354.
- WHITTAKER, J. (1987): «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», *ANRW* 36.1, pp. 81-123.
- WHITTAKER, J. (1990): *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, París.
- WINDEN, J. C. M. VAN (1965): *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources*, *Philosophia Antiqua* 9, Leiden.



# ESTUDIO SOBRE EL VOCABULARIO JURÍDICO EN EL DIALECTO CRETENSE

ÁNGEL MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

Universidad de La Laguna

## SUMMARY

*In this paper the author analyzes the Cretan legal terminology related to the judicial procedure and penalties. The terms are gathered into four sections: a) persons in charge of the administration of justice and the exercise of their duties; b) the litigant parties; c) admissible proofs on a trial; d) and finally, the result and execution of the lawsuit.*

*There are two clearly differentiated phases in the historical development of the Cretan legal vocabulary. Firstly, the inscriptions of the Archaic and Classical periods show numerous terms peculiar to the Cretan legislative language, along with other words which are usual in Greek or common to other legislations such as the Attic one. And secondly, the influence of a legal supradialectal nomenclature, favoured by the Koine, is observed in inscriptions of the Hellenistic period.*

1. En general, el léxico de las inscripciones griegas ha sido hasta ahora un terreno no suficientemente atendido por epigrafistas y dialectólogos. Por ello su conocimiento se reduce en no pocos casos a los términos más característicos del dialecto correspondiente, los cuales han sido recogidos generalmente en las ediciones de los corpora de inscripciones y en las obras de Dialectología<sup>1</sup>. No muy diferente es

<sup>1</sup> Para el dialecto cretense, véase, por ejemplo, F. BECHTEL, *Die Griechischen Dialekte [Griech. Dial.]*, Vol. II, Berlin 1923, pp.776-794, donde se recogen las palabras más características entre las cuales se incluyen las glosas.

la situación para el léxico del dialecto cretense, a pesar de las meritorias aportaciones realizadas recientemente<sup>2</sup>. En el presente trabajo nos ocuparemos del léxico jurídico de este dialecto, esperando con ello poder contribuir para un estudio más amplio sobre el vocabulario del dialecto.

Antes de la presentación de los datos y su análisis, conviene hacer varias observaciones. En primer lugar, señalemos que nuestro estudio del vocabulario jurídico se limitará solamente al vocabulario que se relaciona en un sentido amplio con el proceso y con las sanciones. Por otra parte, parece adecuado indicar que en la historia del dialecto cretense se distinguen dos fases bien diferenciadas entre sí, las cuales serán tenidas en cuenta en el presente estudio. Aparece una fase más antigua, entre el s.VII y el s.V a.C., en la que el dialecto presenta las formas que le son propias, y otra fase más reciente, entre el s.IV y el s.I a.C., en la que las formas dialectales compiten con las de la koiné. En la historia del léxico cretense estas dos etapas se observan, pues, claramente. Mientras las inscripciones más antiguas presentan una serie de términos técnicos de gran interés peculiares del dialecto, las inscripciones recientes muestran la influencia de una nomenclatura jurídico-legislativa supradialectal favorecida por la koiné. Por lo demás, baste señalar que para la delimitación del corpus cretense se seguirá la edición de M. Guarducci<sup>3</sup> y, para los hallazgos epigráficos posteriores, el *Supplementum Epigraphicum Graecum*<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Véase M. BILE, *Le dialecte crétois ancien*, Paris 1988, pp.317-363, donde se hace una descripción del léxico cretense destinada, según la autora (p.14), a servir de base para un estudio posterior más detallado.

<sup>3</sup> M. GUARDUCCI, *Inscriptiones Creticae [ICret.]*. I. *Tituli Cretae Mediae praeter Gortynios* (Roma 1935). II. *Tituli Cretae Occidentalis* (Roma 1939). III. *Tituli Cretae Orientalis* (Roma 1942). IV. *Tituli Gortynii* (Roma 1950). Para las citas de los textos recogidos en la edición de Guarducci se indicará el número que corresponda a la inscripción en el capítulo dedicado a la ciudad de la que se trate y la mención de la línea en la que aparezca la palabra citada. Por ejemplo, Lato 5 quiere decir inscripción número 5 de la ciudad de Lato (incluida en el Vol. I de *ICret.* por tratarse de una ciudad que pertenece a los lugares de Creta Central a excepción de Gortina), Hierapitna 4.64 = inscripción de Hierapitna número 4 línea 64 (recogida en el Vol. III por tratarse de una ciudad de Creta Oriental), etc. Para las citas de la gran Ley de Gortina (*ICret.* IV, N.72) se utilizará la abreviatura *Leg.Gort.*

<sup>4</sup> *SEG* = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, I-XLIII, 1923-1993 (I-XXV, Leiden; XXVI y XXVII, Alphen an den Rijn; XXVIII-XLII, Amsterdam).

2. Los términos referentes al vocabulario jurídico objeto de nuestro estudio se agruparán en los apartados siguientes: A. Personas encargadas de administrar justicia y el ejercicio de sus funciones, B. Las partes litigantes, C. Las pruebas admisibles en el proceso, y D. Resultado y ejecución del juicio. Veamos, pues, cada uno de ellos.

*A. Personas encargadas de administrar justicia y el ejercicio de sus funciones*

En las inscripciones cretenses más antiguas la persona investida del derecho de administrar justicia es el juez, *δικαστής*, término usual en griego y ampliamente documentado en cretense en todas las épocas<sup>5</sup>. No obstante, existe además en el derecho de Gortina el árbitro privado encargado de llegar a un acuerdo entre las partes antes de ir a juicio<sup>6</sup>, pero se desconoce el nombre técnico utilizado para designarlo en el caso de que tal nombre existiera realmente en la lengua legislativa gortinense de la época más antigua. En un fragmento de ley de Gortina del s.V a.C., referente a los arbitrajes (N.82.2), se alude al árbitro con la frase ὁ κ' ἐπιτρόπωντι «aquel al que se someten a arbitraje». Se ha pensado que el nombre del árbitro se encuentra probablemente en una inscripción fragmentada de Gortina del s.VII-VI a.C. en la palabra, parcialmente restituida, μέσσατος<sup>7</sup> (es decir, μέσσατος), la cual se puede equiparar con la expresión de Tucídides μέσος δικαστής<sup>8</sup> que hace referencia a un árbitro. Pero la restitución de la palabra que aquí se propone, no aceptada por los demás editores del documento, es ciertamente dudosa, dado, sobre todo, el estado fragmentario del texto. Cabe señalar, por otra parte, que en algunos casos excepcionales en los que el asunto suscitaba un cierto interés político el juicio corría a cargo de los cosmos o

<sup>5</sup> En las inscripciones más antiguas aparece, por ejemplo, en Gortina 41.V.1 (restituido), 41.V.9-10, 42.B.5-6 y 12, 45.B.6, 76.B.2-3, *Leg. Gort.*, *passim*, Litos 3.A.2-3.

<sup>6</sup> Véase, p.ej., R. DARESTE-B. HAUSSOULLIER-TH. REINACH, *Recueil des inscriptions juridiques grecques [Inscr.jur.gr.]*, Paris 1891, edición anastática Roma 1965, I p.430.

<sup>7</sup> La restitución se debe a D. COMPARETTI, *Le leggi di Gortyna e le altre iscrizioni arcaiche cretesi*, Milano 1893, pp.31-34 N.19. En cambio, en GUARDUCCI, *ICret.* IV, p.74 N.21.2, se lee μέζα.[...].

<sup>8</sup> Th. 4.83.3 ἐτοίμος ὢν Βρασίδα μέσω δικαστῆ ἐπιτρέπειν «estando dispuesto a confiarse a Brasidas como juez mediador».

magistrados supremos<sup>9</sup>. Es de notar además que en la legislación de Gortina del s.V a.C aparece el término ὀρφανοδικασταί (escrito ὀρπα-νοδικασταί, en *Leg.Gort.* 12.7 y 12.11-12) para designar a «los jueces de los huérfanos». Se trata en este caso de unos magistrados a los que compete la función de administrar justicia en los asuntos relativos a los huérfanos y de tutelar los bienes a los huérfanos menores de edad.

Sobre las funciones ejercidas por los jueces (δικασταί) nos informa la Ley de Gortina, donde mediante el empleo de los verbos δικάζω y κρίνω se establece claramente, en una distribución complementaria, una oposición entre dos tipos de procedimiento diferentes<sup>10</sup>. Así, con la forma verbal δικάδδεν se expresa el procedimiento mediante el cual el juez emite su fallo basándose en las pruebas de los testigos<sup>11</sup>. En general, se trata en este procedimiento de casos sencillos en los que el juez se limita a aplicar la ley obligado a pronunciarse en un sentido determinado de acuerdo con los testimonios. Cuando no se dispone de testigos, se emplea la fórmula ὁμύνοντα κρίνεν para designar que el juez juzgará bajo juramento de acuerdo con el desarrollo del proceso<sup>12</sup>.

El verbo δικάζω en voz activa, significando «juzgar, sentenciar», se encuentra además en Gortina en el s.VII-VI a.C. y en otras inscripciones del s.V a.C.<sup>13</sup>, y en Eleuterna en el s.VI-V a.C. (N.11.4). Y en voz pasiva, con el mismo significado, en Gortina en el s.V a.C. (N.80.8, N.83.3 y N.88.3-4). La expresión ὁμύνοντα κρίνεν aparece en otras leyes de Gortina del s.V a.C. (N.41.V.9-10 y IV.17-V.1, N.101.2).

Para expresar la idea de «decidir, pronunciar sentencia» se usa también, en un fragmento de ley de Gortina del s.V a.C. (Gort. N.82.5), el verbo ἐκδικάζω, bien conocido con este sentido en ático<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Véase, p.ej., DARESTE-HAUSSOULLIER-REINACH, *Inscr.jur.gr.*, I pp.429-430, R.F. WILLETTS, *The Law Code of Gortyn [Law Code of Gortyn]*, Edited with Introduction, Translation and a Commentary, Berlin, Walter de Gruyter, 1967, p.32, I. CALERO SECALI, *Leyes de Gortina*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp.119-122.

<sup>10</sup> Sobre este empleo formulario de los verbos δικάζω y κρίνω en la Ley de Gortina véase, p.ej., A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ «Sobre el empleo de algunas preposiciones en el dialecto cretense II», en *Fortunatae* 3, 1992, p.144. Para estas dos clases de procedimiento judicial, véase además WILLETTS, *Law Code of Gortyn*, p.33, BILE, *Le dialecte crétois*, pp.348-9.

<sup>11</sup> *Leg.Gort.* 1.21, 9.30, 38 y 50, 11.27-8 y 28.

<sup>12</sup> *Leg.Gort.* 1.12, 13-14, 23-24 y 39, 3.1, 6.54, 9.21, 11.29-30.

<sup>13</sup> En el s.VII-VI a.C., Gort. N.9 c-g, N.13 g-i,1, N.21.7: en el s.V a.C., N.42 B.9, 13 y 13-4, N.47.17-8, N.51.1, N.76.B.2-3 y N.106.5-6, *SEG* XXIII, 1968, N.585.1.

<sup>14</sup> Véase *LSJ* s.v. ἐκδικάζω.1.

Con un significado similar ha sido documentado en Eltinia en el s.VI-V a.C. el verbo *γῆνόςκω* en una ley sobre ofensas cometidas contra niños, en la frase *κόσμος | γῆνόςκεν ὀμνόντας* «los cosmos decidirán prestando juramento» (Eltinia N.2.8).

Desde el punto de vista del sentido de la sentencia dada por el juez, favorable o contraria al procesado, se puede distinguir el verbo *ἀποδικάζω* «absolver», empleado en Gortina en el s.VII-VI a.C. (N.22.B), opuesto al verbo *καταδικάζω* «pronunciar una sentencia contra alguien» «condenar», documentado en Gortina en el s.V a.C. (*Leg.Gort.* 1.4, 8 y 35-36) y en Eleuterna en el s.VI-V a.C. (N.13.6). Ambos verbos están bien atestiguados en la prosa ática de época clásica y, posteriormente, en la *koiné*<sup>15</sup>.

Para significar el proceso que se lleva a cabo ante un juez de derecho común (*δικαστάς*) se emplea el sustantivo *δίκη*, usual en cretense desde el s.VII a.C.<sup>16</sup>. En la antigua legislación de Gortina se distingue el proceso relativo a los ciudadanos, *Φαστία δίκη* (Gort. N.13 g-i, 2, N.64.4), opuesto al relativo a los extranjeros, *κσενεία δίκη* (N.80.8). Es de notar, por otra parte, el empleo del sustantivo *κρίσις* en un tratado de Gortina del s.V a.C. con el significado de «sentencia, fallo» (N.80.15). En fin, el lugar donde actúan los jueces es el *δικαστήριον* «tribunal», término de uso común en el vocabulario cretense<sup>17</sup>.

Por lo demás, conviene señalar que el juez es asistido en todos los actos del procedimiento por un «secretario» o «escribano», que los textos de Gortina del s.V al s.III a.C. designan con el nombre de *μνάμων*<sup>18</sup> (Gort. N.42.B.6, *Leg.Gort.* 9.32, 11.53).

En la fase más reciente de la lengua jurídica cretense para referirse en un sentido amplio a la idea de «juzgar» o de «juez» se siguen utilizando algunos de los términos usuales en la fase más antigua, al mismo

<sup>15</sup> Para *ἀποδικάζω*, véase, p.ej., F. R. ADRADOS (ed.), *Diccionario Griego-Español (DGE)*, I-V, Madrid 1980-1997, s.v. Para *καταδικάζω*, véase, p.ej., *LSJ* s.v. *καταδικάζω*. Para estos verbos en cretense, véase BILE, *Le dialecte crétois*, p.349. Para *καταδικάζω* en cretense, véase además BECHTEL, *Griech.Dial.*, II, p.787.

<sup>16</sup> En las inscripciones más antiguas se encuentra, por ejemplo, en Gortina 8.c-g, 41.III.15, 42.A.6-7, 42.B.5, 47.4 y 6-7, 75.11, 81.14, 141.4, *Leg.Gort.* 1.3 y 49-50, 10.22 y 11.51.

<sup>17</sup> Por ejemplo, *Leg.Gort.* 11.15-16.

<sup>18</sup> Sobre el *mnámon* cretense véase, p.ej., A. MAFFI, *Studi di epigrafia giuridica greca*, Milano, A. Giuffrè Editore, 1983, pp.147 s., WILLETTS, *Law Code of Gortyn*, pp.32 y 74, BILE, *Le dialecte crétois*, pp.350 s., CALERO, *Leyes de Gortina*, pp.123 s.



tiempo que aparecen otros debido, generalmente, a la influencia de la koiné. Así, en las inscripciones recientes se conserva el verbo κρίνω «decidir, juzgar», ya empleado solo (p.ej., Gortina 160.B.4, Arcades 53.18, Lato 3.11, 4.A.20, Cnosos 6.30, Itanos 9.73-4, 115 y 118, 10.22, 27, 63-64, 80, 85 y 88), ya en la expresión ὀμνύντα κρίνεν, documentada en una inscripción de Gortina del s.III a.C. (N.162.8-9), el substantivo κρίσις «fallo judicial, sentencia» (Lato 4.A.39), «juicio, proceso» (Itanos 9.32, 37 y 111), καταδικάζω «pronunciar una sentencia contra alguien» (p.ej., Gortina 160.B.7-8, Festos 1.65), y los términos usuales en griego δικαστάς «juez», δίκαια «pleito» y δικαστήριον «tribunal»<sup>19</sup>.

Por otra parte, en época helenística se emplean en cretense términos de la koiné. Señalemos, en primer lugar, algunos substantivos derivados de κρίνω, como κρίμα «sentencia, fallo», en Lato en el s.II a.C. (N.4.A.23 y 27), κριτάς «juez, árbitro», en Gortina e Itanos en el s.II a.C. (Gortina 176.28, Itanos 9.19 y 26), κριτήριον «tribunal», en Itanos en el s.II a.C. (N.10.60-61 y 61). Conviene aquí poner de relieve el empleo de algunos términos peculiares, como el vocablo cretense ἐπικριτήριον en inscripciones de Hierapitna y Gortina del s.II a.C. (Hierapitna 4.68, Gortina 174.A.49 y 50) con el sentido de «sentencia judicial»<sup>20</sup>, y el substantivo con preverbio συγκριτάς en una inscripción de Itanos con el significado probable de «juez, árbitro»<sup>21</sup> (N.1.B.56-57 y 65-66, s.III a.C.), término

<sup>19</sup> Para δικαστάς véase, p.ej., Lato 1.10, 13 y 31, Mala 3.8, 11 y 26, Axos 27.6, Itanos 10.84; para δίκαια, p.ej., Gortina 173.13, 175.8, 197.21-22, Deros 1.B.44, Lato 5.38 y 81, Litos 9.b.8, Axos 29.A.3, Itanos 8.24, y para δικαστήριον, p.ej., Festos 1.61-62, Hierapitna 4.49-50, 61 y 66, Itanos 9.25, Inscripción de Procedencia Desconocida de Creta Occidental N.1.5.

<sup>20</sup> Cf. GUARDUCCI, *ICret.* III p.49 ad tit. 4, 64-71, y IV p.244 ad tit. 174, 49-50, y H. VAN EFFENTERRE, *La Crète et le monde grec de Platon a Polybe [La Crète et le monde grec]*, Paris, Editions E. de Boccard, 1968, p.145 n.3. Una interpretación diferente se ofrece en *LSJ* (s.v.), donde la palabra se traduce como «tribunal de apelación», lo que parece ajustarse menos al contexto de la inscripción. Téngase en cuenta aquí el uso del simple κριτήριον con este valor de «decisión de un tribunal», «fallo», en una inscripción de Delfos del s.II a.C. (*Syll.*, 826 K 9), en lugar del sentido usual de «tribunal».

<sup>21</sup> Cf. GUARDUCCI, *ICret.* III, p.81 ad tit.1, 52 ss. Para *LSJ* (s.v.), «asesor de un juez»; para BILE (*Le dialecte crétois* p.351), «asesor de justicia». Otra interpretación, no falta de fundamento, ha sido propuesta por Henri et Micheline VAN EFFENTERRE, «Nouvelles lois archaïques de Lyttos», *BCH* 109, 1985, p.183 n.100, quienes piensan que en la inscripción citada, un tratado sobre el derecho de pastoreo entre dos ciudades cretenses, el término συγκριτάς designa un funcionario encargado de la selección del ganado después de un período de pasto en tierra extranjera, con el fin de dejar salir sólo los animales que pertenecen a los rebaños de la otra ciudad.

que nos ha sido conservado, aparte del cretense, en el *Etymologicum Magnum* (779.17)<sup>22</sup>.

En época helenística se presentan además algunos términos jurídicos formados sobre el tema de δίκη diferentes a los señalados anteriormente. Entre estos vocablos, los referentes al presente apartado son los siguientes:

a) ἐπιδικάζω, probablemente «adjudicar un bien en litigio», en Gortina en el s.IV-III a.C. (N.160.B.4-5).

b) πρόδικος, utilizado en Gortina y en Hierapitna en el s.II a.C. para indicar a un «árbitro» entre dos ciudades litigantes con un sentido similar al del término ático διαιτητής<sup>23</sup> (Gortina, *SEG XXIII*, 1968, N.589.16 = K. Davaras, *Ἀρχ.Δελτ.* 18 A, 1963, pp.141-152 N.1; Hierapitna N.4.64-65).

Mención aparte requiere el empleo del adjetivo ἀπρόδικος, *bápaκ*<sup>24</sup>, documentado en un tratado de Gortina del s.II a.C. para referirse a un juicio «sin arbitraje previo» (N.175.8).

Otros términos jurídicos recientes dignos de mención son el sustantivo ἐπιτροπά «arbitraje» (Lato 3.8 y 10, y 4.A.3 y 9), διεξαγωγή «resolución judicial»<sup>25</sup> (Hierapitna 4.60), διεξάγω «resolver»<sup>26</sup> (Hierapitna 4.70), δίφρος «sitial» de los jueces (Gortina 160.B.3), διαλαμβάνω «tomar una decisión», «dictar sentencia» (Gortina 176.29).

Por último, señalemos en este apartado el empleo del sustantivo, en pl., *Ἔιστορες* en una inscripción de Creta Occidental, de procedencia desconocida, de finales del s.IV a.C. (N.1.6, -- καὶ ἀξιόμεν δ' *Ἔιστορανς* --). Dado el estado fragmentario del documento no es posible establecer con seguridad el sentido de la palabra. Puede emplearse para indicar a los jueces, sentido con el que aparece el vocablo en Homero (*Ilíada* 18.501, etc.), o bien, a los testigos, valor atestiguado en

<sup>22</sup> Véase *LSJ* s.v.

<sup>23</sup> Cf., p.ej., A. BÖCKH, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, II, Berolini 1843, reimpr. Hildesheim 1977, p. 416 ad tit. 2556, 64; M. MUTTLESEE, *Zur Verfassungsgeschichte Kretas in Zeitalter des Hellenismus*, Glückstadt und Hamburg 1925, p.72; GUARDUCCI, *ICret.* III, p.49 ad 4, 64-71, y K. DAVARAS, *Ἀρχ.Δελτ.* 18 A, 1963, pp.146-148. Una interpretación diferente sobre el sentido de la palabra se ofrece, p.ej., en M. VAN DER MIJNSBRUGGE, *The Cretan Koinon*, New York 1931, p.44, H. VAN EFFENTERRE, *La Crète et le monde grec*, pp.144-145, y BILE, *Le dialecte crétois*, p.342, quienes consideran que el vocablo tiene en cretense el valor de «arbitraje», «instancia de conciliación».

<sup>24</sup> Véase *DGE* s.v.

<sup>25</sup> Véase *DGE* s.v. διεξαγωγή.II.2.

<sup>26</sup> Véase *DGE* s.v. διεξάγω.III.2.

beocio (*IG* 7.1779) y en una glosa de Hesiquio (ἵστορας· --- μάρτυρας, ἵστορεῖ· --- μαρτυρεῖ). Menos probable parece que en este texto sea equivalente a συνθηκοφύλακας, significado documentado también por Hesiquio (s.v. ἵστορας).

### B. Las partes litigantes

Los textos jurídicos cretenses no presentan palabras precisas para designar al «acusador» o al «defensor». Para referirse al acusador se emplea a veces en Gortina en el s.V a.C. la fórmula ὁ ἄρκων τᾶς δίκας, literalmente «el iniciador del pleito» (*Gort.* 42.B.4s, *Leg. Gort.* 11.51).

Señalemos, no obstante, que para expresar la acción de «acusar a alguien» en un litigio se usa en Gortina en el s.V a.C. el verbo αἰτιόμαι (N.47.26-27, N.80.15), opuesto al verbo ἀποκρίνομαι con el valor de «responder de una acusación», «defenderse de una acusación»<sup>27</sup> (N.80.14). También ha sido documentado en la Ley de Gortina el verbo ἐπικαλίω como término jurídico con el sentido de «acusar» a alguien de algo (*Leg. Gort.* 11.50)<sup>28</sup>.

El demandante en un litigio se denomina μεμφόμενος (escrito μεμπόμενος), término atestiguado con este sentido sólo en el lenguaje jurídico de Gortina del s.V a.C.<sup>29</sup> (*Gortina* N.41.VII.8-9 y 13, N.78.8, N.82.8-9, *Leg. Gort.* 9.54).

Para significar la idea de «demandar a alguien ante un tribunal», «denunciar», se utilizan los verbos πεύθεν, documentado en Gortina desde el s.V al s.III a.C. y en Mala en el s.III a.C.<sup>30</sup>, y πορτιπδωνέν (= προσφωνεῖν), atestiguado en Axos en el s.VI-V a.C.<sup>31</sup>. En ambos casos el

<sup>27</sup> Para este significado del verbo, véase *DGE* s.v. ἀποκρίνω.III.2.

<sup>28</sup> Este empleo del verbo ἐπικαλέω es bien conocido en griego. Así, ha sido señalado en un decreto de Halicarnaso del s.V a.C. (C.D. Buck, *The Greek Dialects*, Chicago & London 1968<sup>1</sup>, pp.184-186 N.2, líneas 17-18, 23 y 45, «presentar una demanda»), en ático (p.ej., Antipho 3.1.1, «acusar» en un juicio) y en la koiné (p.ej., *PHal.* 1.216, s. III a.C. ὁ ἐπικαλῶν «el acusador», «el querellante»). Véase *LSJ* s.v. ἐπικαλέω.IV.1.

<sup>29</sup> Véase *LSJ*, y *Supplement*, s.v. μέμφομαι.6. Para μέμφομαι en cretense, véase además BECHTEL, *Griech. Dial.*, II, p.790.

<sup>30</sup> En Gortina, N.83.3, 4-5, 7 y 9-10, N.162.7, N.163.5, *Leg. Gort.* 8.55, y *SEG* XXIII, 1968, N.589.9-10; en Mala, N.1.3.

<sup>31</sup> N.9.8. Véase GUARDUCCI, *ICret.* II, p.57 *ad loc.*, donde el verbo se interpreta con el sentido de ἐγκαλεῖν, προσκαλεῖσθαι.

verbo presenta un significado jurídico que ha sido señalado sólo en el dialecto cretense<sup>32</sup>.

El «adversario en un juicio» se designa con el término ἀντίμολος (= ático ἀντίδικος), que aparece en Gortina desde el s.VII al s.V a.C. (N.13.a-1, *Leg.Gort.* 6.26 y 9.19) y en Axos en el s.VI-V a.C. (N.10.A.4). Esta palabra pertenece a una familia de términos de significación jurídica con raíz \*μδλ- usuales en cretense<sup>33</sup>, que se remontan al fondo aqueo del dialecto<sup>34</sup>. Tienen esta raíz el substantivo homérico μῶλος y los términos cretenses que enumeramos a continuación, aparte del ya citado ἀντίμολος. A saber:

— El denominativo μδλίδ (con cierre regular en este dialecto de /ε/ en /i/ ante vocal) que significa «entablar un proceso», «litigar». Este verbo es muy frecuente en Gortina desde el s.VII al s.V a.C.<sup>35</sup>, pero también aparece en Eleuterna en una inscripción del s.VI-V a.C. (N.15.a-b.3). Su empleo ha sido documentado además en inscripciones del s.III a.C., una vez en Lato (N.1.27 y 34) y otra en Gortina (N.165.8 y 12).

— Los verbos compuestos de μδλίδ, ὄμπι-μδλίδ «litigar acerca de» (*Leg.Gort.* 1.2-3, 6.27, 9.19-20), ὀπο-μδλίδ «mantener lo contrario» «defender» (*Leg.Gort.* 6.26 y 9.18), y ἐπι-μδλίδ, equivalente al ático ἐπιδικάζουσαι, con el sentido probable de «reclamar judicialmente» (*Leg.Gort.* 9.28-29 y 31-32), todos ellos documentados en el s.V a.C. en la Ley de Gortina.

<sup>32</sup> Véase *LSJ* s.v. προσφωνέω, donde no se recoge el sentido jurídico atestiguado en cretense, y *LSJ* s.v. πεύθομαι y *Supplement* s.v. πεύθο.

<sup>33</sup> Sobre estos términos cretenses, véase, por ejemplo, BECHTEL, *Griech.Dial.*, II, pp. 779 s., 784 y 790; A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, «Nota a la terminología jurídica cretense: ἀνκεμδλία (I.C. IV.21.3 y 44.7)», en *Unidad y Pluralidad en el Mundo Antiguo. Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1983, Vol.II, pp.173-182; M. GAGARIN, «The First Law of the Gortyn Code», en *GRBS* 29, 1988, pp.335-343; M. BILE, *Le dialecte crétois*, p.351.

<sup>34</sup> Cf., p.ej., C. J. RUIJGH, *L'élément achéen dans la langue épique*, Assen 1957, pp.95-96; A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, «Nota a la terminología jurídica ...», p.181; M. BILE, «Les "homérismes" des Lois de Gortyne», en W. F. BAKKER-C. DAVARAS-R. F. WILLETTS (ed.), *Cretan Studies*, Vol.2, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1990, pp.91-92.

<sup>35</sup> Gortina N.1.1, N.13.d-1 y g-1, N.21.1, 5 y 8, N.41.VI.5, 14 y 15, N.42.A.7 y B.3, N.47.12 y 16, N.75.A.11, N.81.13, N.85.6, *Leg.Gort.* 1.15, 18, 49-50 y 53, 5.44, 6.29 y 55, 7.43, 9.23, 10.21-22 y 11.30-31.

— Los sustantivos compuestos ἀντι-μολία «pleito, litigio»<sup>36</sup>, en una inscripción de Gortina del s.VII-VI a.C. (N.13.b.1); ἀμπι-μολος «el que da lugar a un proceso»<sup>37</sup>, en Gortina en el s.V a.C. (Gort.57.9, *Leg.Gort.* 10.27-28); ἀνκε-μολία «pleito que se entabla por un pariente próximo»<sup>38</sup>, en Gortina en el s.V a.C. (N.21.3 y 44.7).

— El adverbio ἄ-μολεῖ «sin proceso», *báραx*<sup>39</sup>, atestiguado en una inscripción del Gortina del s.V a.C. (N.75.D.4-5).

El sentido originario de los términos griegos en \*μολ- expresaba la idea de «pelear», «luchar», la cual está documentada en Homero para el sustantivo μῶλος («lucha», «contienda») y se encuentra confirmada por una glosa de Hesiquio para el verbo μωλέω (μωλεῖ· μάχεται, μωλήσεται· μαχήσεται, πικρανθήσεται). Así pues, el verbo μωλέω, que originariamente significó «pelear», desarrolla en cretense el sentido jurídico de «pleitear» al emplearse como un término de la lengua jurídica. Un caso similar ocurre en griego, por ejemplo, con los verbos διώκειν y φεύγειν, en los que se origina un sentido jurídico a partir de una significación militar originaria. El dialecto, ante la necesidad de crear una lengua jurídica propia en el período de codificación del derecho cretense, forma en este caso sobre un núcleo inicial, que podría ser el sustantivo μῶλος, este conjunto de términos específicos, los cuales están bien atestiguados en toda Creta en la época más antigua. Con posterioridad al s.V a.C. su uso decrece hasta desaparecer enteramente en el s.II a.C. Esta desaparición se explica por la influencia de la lengua jurídica supradialectal de época helenística para la cual estos arcaísmos del léxico cretense eran ciertamente extraños. Cabe destacar que las palabras que desaparecen en primer lugar son los compuestos, lo que se debe probablemente al cambio de las realidades jurídicas específicas para las cuales fueron creados. Sin

<sup>36</sup> La palabra es explicada en una glosa de Hesiquio (s.v. μωλεῖ) como δίκη, εἰς ἣν οἱ ἀντίδικοι παραγίνονται. Véase *DGE* s.v. ἀντιμολία.

<sup>37</sup> Sobre el sustantivo ἀμπι-μολος y el verbo ἀμπι-μολῖσ, véase, p.ej., A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, «Nota sobre la construcción μωλέω ἀμφί + dativo en el dialecto cretense», *Fortunatae* 1, 1991, pp.239-240.

<sup>38</sup> Interpretación sobre el sentido del vocablo propuesta por A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, «Nota a la terminología jurídica ...», pp. 178-9, y aceptada después por M. BILE, *Le dialecte crétois*, p.351 y «Les "Homérismes" des Lois ...», p.91. En cambio, en *DGE* (s.v. ἀνκε-μολία) la palabra se interpreta con el significado de «derecho preferente a heredar».

<sup>39</sup> Véase *LSJ* s.v. ἀμωλεῖ y *DGE* s.v. ἀμολεῖ.

embargo, el verbo *μωλέω*, que tiene una significación más amplia, perdura —como hemos visto— hasta el s.III a.C. en Creta Central. No debe extrañar, por otra parte, que esta familia léxica no haya sido atestiguada en Creta Oriental, pues las inscripciones de esta parte de Creta son, en general, recientes<sup>40</sup>.

En la fase más antigua cabe destacar además el empleo del verbo *ἀμφιπαίω*, con el valor general de «discutir, disputar» entre partes litigantes, en un tratado de Gortina del s.V a.C. (N.80.12). Con este sentido el verbo ha sido documentado en griego sólo en este lugar y con otro valor se encuentra en Epidauro en el s.IV a.C.<sup>41</sup> (*IG* 4<sup>2</sup>.121.92). En las inscripciones cretenses de época helenística el verbo *ἀμφιπαίω* es sustituido por otros verbos, como *ἀμφισβητέω* (p.ej., Itanos 9.47, s.II a.C.), usual en ático y en la koiné<sup>42</sup>, *ἀμφιλέγω* (p.ej., Lato 3.7, 4.10), atestiguado en inscripciones de Delfos (*CID* 9A42, s.IV a.C.) y Tegea (*IG* 5.2.159.B.18, s.V a.C.) y en ático<sup>43</sup> (*X.An.*1.5.11, *Ap.*12), *ἀμφιλογέω* (Eleuterna 22.A.8 y 11), documentado aparte del cretense en Plutarco<sup>44</sup> (*Lys.*22).

En las inscripciones cretenses de época helenística se usan otros términos, debido a la influencia de la koiné, para expresar la idea de «litigar», como el verbo *διαδικάζω* en voz media, empleado en el participio substantivado οἱ *διαδικαζόμενοι* «los litigantes»<sup>45</sup> (Itanos 9.27-28), *διαφέρω*, documentado en el participio substantivado οἱ *διαφερόμενοι* «los litigantes»<sup>46</sup> (Itanos 9.29), y el sustantivo *διαμφισβήτησις* «litigio» (Itanos 9.55). Señalemos también en las inscripciones recientes el uso del verbo *ἐνδείκνυμι* como término jurídico significando «denunciar»<sup>47</sup> (Hierapitna 1.A.7, 8, 9 y 10), y del verbo *ἀπολογέομαι*, «defenderse de los delitos cometidos, en un juicio de arbitraje entre dos ciudades (Itanos 10.17).

Finalmente, veamos en este apartado el empleo de una serie de términos jurídicos formados sobre el tema de *δίκη* que aparecen en las inscripciones de época helenística. Se trata de los siguientes:

<sup>40</sup> Para esta familia léxica cretense, cf. A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, «Nota a la terminología jurídica ...», pp.175-6 y 181-2.

<sup>41</sup> *DGE* s.v. *ἀμφιπαίω*.

<sup>42</sup> *LSJ* s.v. *ἀμφισβητέω*.I.3.a y *DGE* s.v. *ἀμφισβητέω*.I.4.

<sup>43</sup> *LSJ* s.v. *ἀμφιλέγω*.1 y *DGE* s.v. *ἀμφιλέγω*.

<sup>44</sup> *LSJ* s.v. *ἀμφιλογέομαι* y *DGE* s.v. *ἀμφιλογέω*.

<sup>45</sup> *DGE* s.v. *διαδικάζω*.II.1.

<sup>46</sup> *DGE* s.v. *διαφέρω*.IV.1.

<sup>47</sup> *LSJ* s.v. *ἐνδείκνυμι*.I.2.

a) El verbo δικάζω en v. media con el sentido de «pleitear», «presentar demanda», en Lebena (N.1.9, s.III a.C.), y en Hierapitna (N.4.49 y 52, s.II a.C.).

b) El verbo προδικάζω en v. media significando «presentar demanda antes», en Gortina en el s.II a.C. (SEG XXIII, 1968, N.589.18 = K. Davaras, *Ἀρχ.Δελτ.* 18 A, 1963, pp.141-152 N.1).

c) El sustantivo δικαιολογία «alegato, defensa», referido a dos ciudades que litigan en un juicio de arbitraje, en Itanos en el s.II a.C. (N.9.31, 55 y 94).

d) El adjetivo ἔνδικος significando «sujeto a proceso», o «con derecho a proceso», valor atestiguado sólo en cretense<sup>48</sup>, que aparece en Gortina en el s.V a.C.<sup>49</sup>

### C. Las pruebas admisibles en el proceso

#### a) Testigos

El testimonio y el juramento son las únicas pruebas admisibles en el proceso gortinense. En cuanto a los testigos, su número y condición son regulados por la ley en cada caso<sup>50</sup>. Para designar al testigo se emplea la palabra μαῖτυς, que aparece con frecuencia en las leyes de Gortina desde el s.VI al s.V a.C.<sup>51</sup> y en una ocasión en Eleuterna y Litos en el s.VI-V a.C. (Eleut.8.1, Litos 5.10). También ha sido documentada en Gortina en el s.II a.C. (SEG XXIII, 1968, N.589.14) y en Cnosos en el s.III a.C. (N.5.B.10). Conviene señalar además el uso del verbo μαῖτύρομαι, en un fragmento de ley de Eleuterna del s.VI-V a.C. (N.13.4), en la

<sup>48</sup> Véase *LSJ* s.v. ἔνδικος.I.2.c. Para el empleo de este adjetivo en cretense, véase además, p.ej., BECHTEL, *Griech.Dial.*, II, p.784, WILLETTTS, *Law Code of Gortyn*, p.61, y BILE, *Le dialecte crétois*, pp.312-313.

<sup>49</sup> Gortina N.41.I.12, 41.III.3, *Leg.Gort.* 3.23-24, 30-31 y 43-44, 5.8, 6.24-25, 7.15, 9.17, 11.22-23 y 12.4. Este adjetivo se encuentra además en un ejemplo de una inscripción de Gortina del s.III a.C. (N.161.42), el cual ha sido recogido por Bile junto con los casos anteriores (*Le dialecte crétois*, p.312), pero aquí el adjetivo presenta, sin duda, otro significado.

<sup>50</sup> Sobre los testigos en la legislación gortinense, véase, por ejemplo, M. GAGARIN, «The Testimony of Witnesses in the Gortyn Laws», *GRBS* 25, 1984, pp.345-349, y «The Function of Witnesses at Gortyn», en *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, hrsg. von Thuer Gerhard, Köln 1989, 29-54.

<sup>51</sup> Gortina 21.6, 41.II.9-10 y 13-14, 41.V.11, 46.A.10 y B.5, 47.22, 51.11, 63.4, 75.A.1 y 7, 75.C.9, 75.D.3, 81.4-5 y 10, 85.5, 90.A.5 y B.17-18, 93.6, 102.5.

forma [μ]αιτυρομένῳ, con la que probablemente se alude a los testigos hechos comparecer en un juicio por una de las partes.

Para expresar la idea de «declarar en un juicio como testigo» se crea en la lengua jurídica gortinense el verbo compuesto ἀποφωνέω<sup>52</sup> (=át. μαρτυρέω), frecuente en las inscripciones del s.V a.C.<sup>53</sup> (escrito ἀποπῶνίῳ). Asimismo, el compuesto προφωνέω<sup>54</sup> (escrito προπῶνίῳ) se emplea en Gortina en el s.V a.C. con el sentido jurídico de «declarar de antemano» ante testigos, entre las partes litigantes (N.81.9; N.75.A.6, restituido). El verbo simple φωνέω, bien atestiguado en griego desde Homero con la significación general de «vocear, hablar»<sup>55</sup>, se emplea en cretense también como un término técnico de su lengua jurídica con la significación específica de «declarar en un juicio cada una de las partes litigantes», documentado en Gortina en el s.V a.C. (*Leg. Gort.* 1.19, 2.36, 2.54) y en Axos en el s.VI-V a.C. (N.1.11).

### b) *Juramento*

La palabra ὄρκος, referida al juramento que se presta en un juicio por las partes, los testigos o el juez, aparece en Gortina del s.VII al s.V a.C. (N.9.n\*, *Leg. Gort.* 11.47) y en Eleuterna en el s.VI-V a.C. (N.3.2 y 3), así como en las inscripciones recientes (Cnosos N.5bis.5, s.III a.C., Axos N.25.B.3, s.III a.C.).

Cabe destacar el empleo de algunos derivados y compuestos de esta palabra, como los que citamos a continuación:

a) El adj. derivado ὄρκιος «ligado por un juramento», en un fragmento de ley de Dreros del s.VII-VI a.C. (*SEG* XV, 1958, N.564.2 = H.

<sup>52</sup> Aparte del cretense, es dudoso el empleo de este verbo en *PÉnteux*. 8.8 (s.III a.C.), donde es propuesto por una conjetura y con otro significado. Cf. *DGE* s.v.

<sup>53</sup> Se encuentra en Gortina 41.V.10-11, 46.B.4-5, *Leg. Gort.* 1.14, 17-18, 20 y 22, 2.19-20, 9.30-31, 31-2, 37, 45-46, 51 y 52.

<sup>54</sup> Este verbo ha sido documentado, aparte del cretense, en la tragedia ática (A., S., E.) y en la *Antología Palatina* (5.20, Rufin.). Véase *LSJ*, y *Supplement*, s.v. προφωνέω.

<sup>55</sup> Con este sentido el verbo se emplea en Homero en construcciones de dicción formular, generalmente en participio de aoristo, como, p.ej., καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα (*Il.* 1.201, 2.7, *Od.* 1.122, 5.172, etc.), y con menos frecuencia en tercera persona singular de aoristo de indicativo, como, p.ej., τὸν δ' αὖτ' Ἀλκίνοος ἀπαμείβετο φώνησέν τε (*Od.* 7.298, 308, 11.347, etc.). Después de Homero está atestiguado también con este valor en Heródoto y sobre todo en la tragedia. Hay además algunos ejemplos en la prosa ática y en la de época tardía.



Van Effenterre, *BCH* 70, 1946, p.603 N.5). El comparativo ὀρκιότερος se usa a menudo en las leyes de Gortina del s.V a.C. en la fórmula ὀρκιότερον /ὀρκιότεραν ἤμην para señalar que el juramento de uno tendrá preferencia en el juicio (Gort. 41.II.12, 42.B.5, 45.D.3-4, *Leg.Gort.* 2.15, 3.49-50, 4.6-7).

b) El compuesto ὀρϑιμότας, usado en un fragmento de ley de Gortina del s.VII-VI a.C. para indicar al juez ligado por un juramento (N.8.i). Con el mismo significado el término se emplea en arcadio en el s.VI a.C. (*IG V* 2, 261.2, Mantinea) y en locrio en el s.V a.C. (*IG IX* 1, 333.16)<sup>56</sup>.

c) El adj. ἔνορκος «ligado por un juramento», término usual en ático<sup>57</sup>, el cual aparece en cretense en las inscripciones recientes (Dreros I.B.45, s.III-II a.C., Lato 5.46, s.II a.C., Itanos 6.6, s.III a.C.).

d) ὀρκωτής, nombre de agente de ὀρκόω, con el valor de «funcionario que hace prestar juramento», usual en ático y documentado en cretense en una inscripción de Hierapitna del s.II a.C.<sup>58</sup> (N.3.A.101).

e) el verbo ἐρξορκίζω «hacer jurar», término reciente en cretense (Lato 5.20; Lato, *SEG XXVI*, 1976-1977, N.1049.34 y 37; Eleuterna, *SEG XLI*, 1991, N.742.23; todas del s. II a.C.).

Por lo que se refiere al verbo ὄμνυμι «jurar», su empleo es muy frecuente, tanto en las inscripciones antiguas<sup>59</sup> como en las recientes<sup>60</sup>. Este verbo se usa además con preverbio en un buen número de verbos compuestos:

a) ἀπόμνυμι «negar bajo juramento», verbo usual en griego desde Homero con este significado<sup>61</sup>, en Gortina desde el s.VII al s.V a.C. (N.22.B, *Leg.Gort.* 3.7 y 9-10, N.54 y 11.48-49) y en Axos en una inscripción reciente (N.25.B.7, s.III a.C.). Señalemos aquí el adj. compues-

<sup>56</sup> Véase *LSJ s.v.* ὀρκομότης.1, donde no se recoge el testimonio del cretense.

<sup>57</sup> Véase *LSJ s.v.*

<sup>58</sup> Véase *LSJ s.v.*

<sup>59</sup> Gortina N.28.2, N.41.IV.17-V.1, V.2 y 9, N.42.B.6-7 y 8, N.45.B.5, N.47.18 y 23, N.51.1 y 8, N.75.A.8 y C.7-8, N.76.B.6, N.81.11 y 16, *Leg.Gort.*, *passim*, Eltina N.2.8, Litos N.4.7-8, etc.

<sup>60</sup> Por ejemplo, Gortina N.162.8-9 y 11, Cnosos N.5.A.6, Axos N.24.4, N.25.B.1 y 2, N.29.A.2 y 4.

<sup>61</sup> Véase *DGE s.v.* ἀπόμνυμι.1.

to ἀπόμοτος «que ha jurado no hacer algo»<sup>62</sup>, documentado en la Ley de Gortina (11.28).

b) ἐξόμνυμι «negar bajo juramento», verbo bien atestiguado en ático con este significado<sup>63</sup>, en un fragmento de ley de Dreros del s.V a.C. (*SEG* XXIII, 1968, N.571.1 = G. Manganaro, *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* 20, 1965, p.304).

c) συνεξόμνυμι, *hápax*, usado en voz media en una ley de Gortina del s.V a.C. (N.81.18-19) con el valor de «jurar a la vez negando algo».

d) ἐπόμνυμι «jurar de acuerdo con», verbo usual en griego desde Home-ro<sup>64</sup>, en Gortina en el s.II a.C. (N.184.b.22-23). El adjetivo en -τος ἐπόμοτος, significando probablemente «bajo juramento», se encuentra en Gortina en el s.VII-VI a.C.<sup>65</sup> (N.8.e-f).

e) κατόμνυμι «afirmar con juramento», empleado en Gortina en el s.V a.C. (N.77.B.11) y en el s.IV-III a.C. (N.160.B.8-9).

f) συνόμνυμι «jurar a la vez», término reciente en cretense (Dreros 1.B.71-72, s.III-II a.C.).

Señalemos además algunos nombres formados sobre el radical de aoristo ὄμο- del verbo ὄμνυμι. Así,

a) El sustantivo ὁμότης, nombre de agente en -της, en una ley de Dreros del s.VI a.C. (Demargne-H. Van Effenterre, *BCH* 61, 1937, p.334, l.4) referido a magistrados que juran respetar una ley. Es de notar, por otra parte, que esta palabra no es conocida, aparte del testimonio del cretense, más que por los gramáticos<sup>66</sup> (Theognostus, *Canones*, 45; *Etym. Magn.*, 258.3).

b) El sustantivo compuesto ὁμομότας «el que presta juramento con», término cretense documentado en Gortina en el s.VII-VI a.C. (N.4.3) y en Litos en el s.VI-V a.C. (N.5.13)<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> Con este valor ha sido atestiguado, aparte del cretense, en la tragedia. Véase *DGE* s.v. ἀπόμοτος.2.

<sup>63</sup> Véase *LSJ* s.v. ἐξόμνυμι.1.1.

<sup>64</sup> Véase *LSJ* s.v.

<sup>65</sup> Este adjetivo ha sido documentado, aparte del cretense, en Sófocles. Véase *LSJ*, y *Supplement*, s.v. ἐπόμοτος.

<sup>66</sup> *LSJ*, y *Supplement*, s.v. ὁμότης.

<sup>67</sup> *LSJ*, *Supplement* s.v. ὁμομότας.

### D. Resultado y ejecución del juicio

#### a) Ganar/perder un pleito

El verbo νικάω se emplea con frecuencia en cretense como término jurídico para significar en voz activa «ganar un pleito» y en voz pasiva «perder un pleito». Con respecto a este empleo jurídico del verbo, téngase en cuenta que la lengua jurídica se sirve a menudo, como hemos visto anteriormente a propósito del verbo μωλέω, de palabras de significación militar originaria. Este uso de νικάω es corriente en cretense en todas las épocas<sup>68</sup>. Así, en las inscripciones más antiguas se encuentra en Gortina en el s.VII-VI a.C. y en el s.V a.C.<sup>69</sup> y en Eleuterna en el s.VI-V a.C.<sup>70</sup>, y en las inscripciones del s.III y II a.C. aparece en Gortina, Lato, Litos, Hierapitna<sup>71</sup>. En las inscripciones recientes el verbo νικάω se emplea además con el sentido de «obtener una victoria en el combate» debido a la influencia de la koiné (Hierapitna 5.25, s.II a.C.). Por lo demás, el sustantivo νίκη se usa también en Gortina en el s.V a.C. con el valor de «victoria conseguida en un pleito» (*Leg. Gort.* 9.31).

#### b) Multas

Debemos aquí tener en cuenta que los castigos judiciales prescritos en las inscripciones cretenses son de tipo pecuniario. Tenemos, pues, los siguientes términos referentes a las multas:

a) Términos formados sobre el tema de ἄάω. Se trata de una serie de vocablos empleados en cretense con un valor jurídico<sup>72</sup>, a saber: el nombre verbal ἄτα, forma dórica para ἄτη (hom., poét.), originada a

<sup>68</sup> Aparte del cretense, ha sido señalado en ático y en la koiné. Véase *LSJ* s.v. νικάω.1.5.

<sup>69</sup> En el s.VII-VI a.C., N.13.f.1 y l.1; en el s.V a.C., N.41.IV.16 y V.16, N.45.B.6, N.47.8, 12-13 y 15-16, N.80.9, N.81.15, N.83.6 y 7-8, N.90.A.6-7, *Leg. Gort.* 1.24, 29, 40-1, 54 y 56, 4.14, 9.13, 22, 25, 31 y 40, 11.32 y 38-9.

<sup>70</sup> Eleuterna N.13.6.

<sup>71</sup> En Gortina, Gort. N.162.10, 12 y 12-13; *SEG* XXVIII, 1978, N.732.10-11 = G. MANGANARO, *Scritti storico-epigrafici in memoria di Marcello Zambelli*, Macerata 1978, pp.229-230, restitución de Gort. N.163. En Lato, N.1.17, 19 y 23, N.5.38; en Litos, N.9.b.8; en Hierapitna, N.4.51.

<sup>72</sup> Sobre la formación de estas palabras, véase, p.ej., P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque [Dict.étym.]*, I-IV, Paris 1968-1980, s.v. ἄάω, y H.FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I-II, Heidelberg 1973, s.v. ἄάω y ἄτη. Para estos

partir de \*ἄφᾶτα (cf. eolio ἀνάτα, jón. ἀάτη), con el sentido de «multa», equivalente a ζημία en ático; el verbo denominativo ἀτάω, derivado de ἄτᾶ, significando en activa «imponer una multa» y en pasiva «ser castigado con una multa», «ser condenado a pagar una multa», y los adjetivos compuestos ἀνάτος y, con ἄπό privativa, ἀπάτος, con el valor de «que no puede ser castigado», «exento de multa».

El sustantivo ἄτα, significando «multa», se encuentra en Gortina en una ocasión en los textos del s.VII-VI a.C. (N.1.4.d-f) y con bastante frecuencia en los del s.V a.C. (N.41.VII.10, N.57.6, N.61.5, N.78.7, N.79.17-8, *Leg. Gort.* 10.23-4, 11.34-5 y 41). También se usa en la Ley de Gortina con el valor de «daño», «perjuicio» (6.23 y 43, y 9.14).

La palabra ἄτη aparece con frecuencia en los poemas homéricos en los que significa «desvarío, ofuscación» y en un caso «ruina» (*Od.* 12.372). En la poesía posthomérica está bien atestiguada con el primero de los significados mencionados y con los de «ruina, calamidad, desastre, pérdida». También se emplea desde Homero para designar la ofuscación personificada como divinidad, Ate. El vocablo aparece en el proverbio dorio, citado a menudo, ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα «fianza, y perjuicio seguro»<sup>73</sup>. En cretense el término presenta —como hemos visto— el valor objetivo y jurídico de «perjuicio, multa». Es de notar además la forma ἄβατι, documentada en panfilio en la inscripción de *Syllion* (primera mitad del s.IV a.C.). Esta forma, equivalente a ἄφατι, es quizá dativo de singular de \*ἄφας/ἄφατος, prototipo de \*ἄφᾶτα<sup>74</sup> (*IPamph.* 3.6 ἄβατι ἀφιέναι «librar de la calamidad»).

El verbo ἀτάομαι aparece en Gortina en el s.V a.C. (N.41.V.14, 82.7, *Leg. Gort.* 4.29 y 30, 9.42, 10.21 y 11.42). El activo ἀτάω se encuentra en una inscripción de Gortina del s.V a.C. en la forma de participio de aoristo, parcialmente restituida, ἀτάσαντες (N.86.3-4, ἀτάσ|αντες αὐτὸν —<sup>75</sup>).

términos en cretense, véase además, p.ej., BECHTEL, *Griech. Dial.*, II, pp.780-781, y BILE, *Le dialecte crétois*, p.326.

<sup>73</sup> Para el empleo de la palabra en griego, véase, p.ej., *LSJ* y *DGE*, s.v. ἄτη. Para Homero, véase además G.L. PRENDERGAST, *A Complete Concordance to the Iliad of Homer*, rev. por B. Marzullo, Hildesheim-New York 1971, y H. DUNBAR, *A Complete Concordance to the Odyssey of Homer*, rev. por B. Marzullo, Hildesheim-New York 1971.

<sup>74</sup> Cf. C. BRICHTE, *Le Dialecte grec de Pamphylie [IPamph.]*, Paris 1976, p.173. Véase además *DGE*, Vol. II, Suplemento al Volumen I, s.v. ἄβατι.

<sup>75</sup> La restitución se debe a F. BLASS, «Die kretischen Inschriften», en Collitz-Bechtel (ed.), *Sammlung der griechischen Dialektinschriften*, III, 2, 3, Göttingen 1904, p.278 N.4992 c.

Conviene señalar que ἀτάομαι se emplea con el mismo sentido jurídico del cretense en una inscripción de *Gythium* del s.V a.C., αἱ δὲ καὶ ἀποστρωθῆται, ἀφατάται (*IG V 1*, 1155). Asimismo, el uso de ἀτάομαι está bien atestiguado en la tragedia con el valor de «sufrir desgracia, estar afligido por la desgracia, ser desgraciado»<sup>76</sup>. Cabe destacar además las glosas de Hesiquio ἀγατάσθαι (= ἀφα-)· βλάπτεσθαι, y ἥτας· ἡλγύνας.

El adj. ἄνατος se encuentra en Eltinia en el s.VI-V a.C. (N.2.4) y en Gortina en el s.V a.C. (N.87.11). El adj. ἄπατος, que sólo ha sido documentado en cretense<sup>77</sup>, se presenta en Gortina en el s.V a.C. (N.41.V.6, N.43.B.b.7-8, N.46.B.9, N.73.A.3, N.75.C.7, N.77.B.8, N.80.11, *SEG XXIII*, 1968, N.585.2-3) y en Eleuterna en el s.VI-V a.C. (N.3.5 y N.11.5).

En fin, parece plausible pensar que la palabra ἄτη, formalmente idéntica en Homero y en cretense, pero con sentido diferente en ambos en virtud de una evolución semántica, es un elemento aqueo en el dialecto<sup>78</sup>. Este vocablo, que en Homero y en la poesía posthomérica tiene un sentido psicológico y moral, adquiere en cretense un valor jurídico definido al emplearse como un término de su lengua legislativa.

b) Otra familia léxica utilizada en el dialecto cretense para expresar la idea de castigo judicial son una serie de vocablos formados sobre el tema del verbo τίνω<sup>79</sup>. Así, el sustantivo \*τιτύς (= át. τίσις) «multa», usado en la forma de gen. sing. τιτύφος en una ley de Gortina del s.VII-

Esta restitución ha sido generalmente aceptada por los editores posteriores de la inscripción. Así, J. KOHLER-E. ZIEBARTH, *Das Stadtrecht von Gortyn und seine Beziehungen zum gemeingriechischen Rechte*, Göttingen 1912, reimpr. New York 1979, p.38 N.7.c.3-4, y GUARDUCCI, *ICret.* IV, pp.194-5 N.86. Sin embargo, el uso en cretense del activo ἀτάω no es tenido en cuenta por BILE, en *Le dialecte crétois*, p.326, ni es recogido en el *DGE* (s.v. ἀτάομαι). En cambio, ha sido recogido recientemente por BILE, en «Les "Homérismes" des Lois ...», p.87.

<sup>76</sup> Para el empleo de este verbo en griego, véase *LSJ* y *DGE*, s.v. ἀτάομαι. Por lo que se refiere a la forma laconia ἀφατάται, se puede pensar que se trata quizá de un cretismo en laconio, lo que no parece extraño si se tiene en cuenta la teoría aristotélica sobre la importante influencia que la constitución cretense tuvo en el origen de la espartana (*Política* 1271.b.20-1272.b.23).

<sup>77</sup> Véase *LSJ* y *DGE* s.v.

<sup>78</sup> Cf. BILE, «Les "Homérismes" des Lois ...», pp.86-7.

<sup>79</sup> Sobre la formación de estas palabras, véase, p.ej., CHANTRAINE, *Dict.étym.*, s.v. τίνω. Para el empleo de estos términos en cretense, véase además, p.ej., BECHTEL, *Griech.Dial.*, II, p.793; A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Fortunatae* 3, 1992, pp.142-143, y BILE, *Le dialecte crétois*, p.327.

VI a.C. (N.13.d.2), único testimonio de la palabra en griego; el verbo \*τιτεύω, atestiguado sólo en cretense, donde aparece bajo las formas *τιτουφέσθθ* «será castigado a pagar una multa» (Axos 9.5 y 10-11, s.VI-V a.C.), y *τιτοφτός* «castigado con una multa» (Gortina 15.c.1, s.VII-VI a.C.); y el sustantivo *τίτας*, nombre de un magistrado en Gortina encargado de hacer pagar las multas<sup>80</sup> (Gortina N.14.g-p.1, N.15.a-b.2, N.78.5 y 7, N.102.3, N.107.1, N.165.7, Lato N.1.34).

Señalemos aquí además el adjetivo *ἐντιτός*, adj. verbal en *-τός* de \**ἐντίνω*, documentado en una glosa de Hesiquio (*ἐντιτόν· ἔνδικον*) y en una inscripción de Lebena del s.II a.C., en la que aparece en construcción impersonal con dativo para indicar la persona que está «sujeta a pena», «sujeta a multa»<sup>81</sup>, *αἱ δὲ μ<ή>, αὐτῶι ἐντιτόν ἔστω ἐπὶ τῶι δῶσει* «Si no lo hace, él mismo será castigado con una multa»<sup>82</sup> (Lebena N.2.a.6).

c) El sustantivo *τιμή* y algunos de sus compuestos. Para significar la noción de «multa» se emplea a veces en los textos antiguos el sustantivo *τιμά*, nombre usual en griego con este valor<sup>83</sup>. Así, en Gortina en el s.V a.C. (N.41.VI.6-7) y en Eltinia en el s.VI-V a.C. (N.2.3 y 5). Sin embargo, en la Ley de Gortina *τιμά* se utiliza siempre con el significado de «precio, valor, importe» (1.48 y 51, 5.49 y 6.42-43). En una inscripción de Gortina del s.V a.C. se usa también con el sentido de «pena, multa» *τὸ ἐπιτίμιον* (N.77.B.9-10). Con este valor en los textos de época helenística se emplean, aparte de los ya mencionados *τιμά* y *τὸ ἐπιτίμιον*, otros términos debidos a la koiné, como *τὰ πρόστιμα* y *τὸ ἐπίτιμον*<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Sobre este magistrado gortinense, véase, p.ej., R.F. WILLETTS, *Ancient Crete. A Social History*, London-Toronto 1965, pp.73-74, y GUARDUCCI, *ICret.*, IV, pp.70-71 ad tit. 14.g-p. El término *τίτας*, dórico para \**τίτης*, se encuentra, aparte del cretense, en A.Cb. 67 (lyr.) con el sentido de «vengador» (= *τιμωρός*). Sobre este término en Esquilo, véase R. F. WILLETTS, «Choephoroe 66-67», *Hermes* 81, 1953, p.384.

<sup>81</sup> Cf. BECHTEL, *Griech.Dial.*, II, p.784. Distinta interpretación se ofrece en *LSJ* s.v. y en BILE, *Le dialecte crétois*, p.313, que, de acuerdo con la mencionada glosa de Hesiquio, traducen el adjetivo como «sujeto a proceso», significado que se ajusta poco al contexto de la frase y al sentido etimológico de la palabra.

<sup>82</sup> Sobre esta frase, véase comentario en A. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, «Sobre el empleo de algunas preposiciones en el dialecto cretense.V», *Fortunatae* 6, 1994, p.117.

<sup>83</sup> Véase *LSJ* s.v. *τιμή*.III.

<sup>84</sup> Para *τιμά*, Lato 1.36; para *τὸ ἐπιτίμιον*, Gortina 176.37, Quersonesos 1.4, Eleuterna 20.25, Hierapitna 3.A.47 y 78, y 4.29, Itanos 9.81; para *τὰ πρόστιμα*, Lato 5.38, Litos 9.b.7-8, Hierapitna 4.82; y para *τὸ ἐπίτιμον*, Lebena 2.a.5 y b.3.

d) El verbo ζαμιῶμεν «castigar a alguien con una multa de», «multar», término común en griego<sup>85</sup>. En cretense se presenta en los textos antiguos (p.ej., Gortina 80.6, 7 y 7-8, 84.3, Axos 1.4).

e) El substantivo ποινά, en un fragmento de ley de Gortina del s.VII-VI a.C. con el sentido de «multa, compensación» (N.8.a-d) probablemente referido a la expiación pecuniaria debida por un delito de sangre.

f) Digno de mención es el empleo, debido a la koiné, del término δίκη significando «pena, multa», valor bien atestiguado en ático<sup>86</sup>, en una inscripción de Hierapitna de época helenística (N.4.52).

3. De la exposición que precede pueden sacarse algunas conclusiones. Desde las primeras inscripciones cretenses de mediados del s.VII a.C. hasta las más recientes inscripciones dialectales del s.I a.C. existe un período ciertamente largo que nos permite observar la evolución del vocabulario jurídico del dialecto.

La fase más antigua, que se extiende del s.VII al s.V a.C., se refiere a la época de las primeras legislaciones escritas de Creta en las que se refleja probablemente el derecho consuetudinario transmitido oralmente desde una época más antigua. En esta fase se emplean, junto a las palabras usuales en griego o comunes a otras legislaciones como la ática (p.ej., ἀποδικάζω, καταδικάζω, ἐξόμνημι, νικάω) o la de otros lugares (p.ej., ὄρκωμόςτας, común con arcadio y locrio; ἀτάομαι, también en laconio), numerosos términos peculiares en la lengua legislativa cretense. Se trata de vocablos que, o bien no han sido atestiguados en griego fuera de Creta, como ὀρπανοδικασταί (= ὀρφανοδικασταί), μῶλις (μωλέω) y sus compuestos, ὀμῶμόςτας (ὀμωμόςτας), ἄπατος, τιτεύομαι, o bien presentan un significado específico documentado solamente en el dialecto, como μεμπόμενος (= μεμφόμενος), πορτιπῶνῆν (προσφωνεῖν), πεύθεν, ἀνπιπαῖδ (= ἀμφιπαῖω), ἀπποινίδ (= ἀποφονέω), πονίδ (= φονέω), ἄτα, τίτας, ἔνδικος. Es de notar que, entre los términos señalados sólo en cretense, se encuentran no pocos *hárax* que revelan en cierto modo la creatividad lexical del dialecto (p.ej. ἀμῶλεί, συνεξόμνημι, τιτύς).

Con la codificación del derecho que se produce en el primer período de legislación escrita de Creta, se plantea en cretense la necesidad de

<sup>85</sup> Véase *LSJ* s.v. ζημιόω.II.

<sup>86</sup> Véase *DGE* s.v. δίκη.II.2.

crear una terminología jurídico-legislativa propia que responda a las necesidades que las prácticas sociales, a veces complejas por su especificidad, plantean. Ante ello el dialecto crea a veces sobre formas griegas, ya conocidas, palabras o familias léxicas de sentido jurídico-legislativo, que en algunos casos se remontan al fondo aqueo del dialecto (p.ej., *μολίθ* y sus compuestos *ἀντίμολος*, *ἀντιμολία*, *ἀπίμολος*, *ἀπιμολίθ*, *ἀπομολίθ*, *ἐπιμολίθ*, *ἀνκεμολία* y *ἀμολεί*, el substantivo *ἄτα*).

La fase más reciente, entre el s.IV y el s.I a.C., se caracteriza por la existencia de una lengua de cancillería supradialectal de base ática, propiciada por los frecuentes contactos llevados a cabo en este período entre los Estados en todo el mundo griego.

En esta fase se mantienen en algunos casos los términos peculiares cretenses de la fase anterior. Cabe destacar, por ejemplo, la oposición gortinense entre *κρίνω* y *δικάζω*, usual en el s.V a.C. y que perdura aún en el s.III a.C.

Sin embargo, las palabras recientes debidas a la koiné reemplazan con frecuencia las palabras antiguas. No obstante, es bien cierto que en otros casos las palabras técnicas de la antigua legislación desaparecen simplemente por haber cambiado la práctica de la justicia para la cual fueron creadas (p.ej., *ἀνκεμολία*).

Tampoco faltan en los textos de época helenística algún *ἄραξ*, como p.ej. *ἀπρόδικος*, o palabras peculiares del dialecto, como p.ej. *συγκριτάς*, *ἐπικριτήριον*, *ἐντιτός*.





**GRAECORUM PHILOSOPHORUM  
AUREA DICTA.  
SELECCIÓN DE APOTEGMAS (4ª parte)<sup>1</sup>**

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS  
Universidad de La Laguna

SUMMARY

*This article has been conceived as a continuation of previous three published in Fortunatae 5, 6 and 7. It contains a thirth series of Pythagoras' apophthegmata.*

PITAGÓRICOS (continuación).-

**103) Es lícito a una mujer acercarse a los templos el día que ha mantenido relaciones sexuales con su marido, mas nunca si las relaciones son ilícitas.<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> En los números 5, 6 y 7 de *Fortunatae* se han publicado las tres primeras partes de esta Selección de apotegmas de filósofos griegos. En esta ocasión continuamos la serie correspondiente a los Pitagóricos. Como señalábamos en el número 6, bajo el epígrafe de Pitagóricos incluimos aquellos proverbios, preceptos o frases célebres que se nos han transmitido como dichos por Pitágoras, aunque de muchos se puede afirmar que no son auténticos (por ejemplo, Versos Dorados) o se atribuyen también a discípulos. Los apotegmas de Pitágoras sobrepasan los tres centenares y teniendo en cuenta los límites de publicación de una revista, recogemos en esta ocasión una tercera tanda de sus apotegmas. Las abreviaturas de los tres artículos anteriores se mantienen.

Este estudio, así como los tres anteriores, son resultado de un anterior Proyecto de Investigación concedido y subvencionado por la Universidad de La Laguna, dirigido por el Dr. D. Marcos Martínez, Catedrático de Filología Griega de esta Universidad, bajo el título «Selección temática de textos griegos».

– ἔτι δὲ τὸ περιβόητον γενόμενον ἀποφθέγξασθαι κατὰ τὴν σύνοδον, ὡς ἀπὸ μὲν τοῦ συνοικοῦντος ἀνδρὸς ὅσιόν ἐστιν αὐθημερὸν προσιέναι τοῖς ἱεροῖς, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ προσήκοντος οὐδέποτε.<sup>2</sup>

Además, en la misma reunión pronunció la sentencia que llegó a ser muy conocida de que es piadoso [para las esposas] acercarse a los templos el mismo día en que han mantenido relaciones con su marido, pero nunca lo sería si las relaciones fueran ilícitas.

La expresión fue atribuida a Teano, considerada hija de Brontino de Crotona y esposa de Pitágoras<sup>3</sup>, si bien con algunas variantes y su sentido ligeramente modificado:

104) (103b) **La infidelidad de una esposa no se purifica nunca.**

– Θεανῶ ἐρωτηθεῖσα ποσταία γυνή ἀπ' ἀνδρὸς καθαρεύει, ἀπὸ μὲν τοῦ ἰδίου» εἶπε «παραχρήμα, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀλλοτρίου οὐδέποτε.»<sup>4</sup>

Habiendo sido preguntada Teano acerca de cuántos días habían de transcurrir para que una mujer se purificara tras mantener relaciones

<sup>2</sup> Jámblico, *Vida Pitagórica*, 55, trad., intr. y notas de Enrique A. Ramos Jurado, *Elmos*, Madrid, 1991, p. 46. [En adelante, Ramos Jurado].

<sup>3</sup> Iamblichus, *De vita Pythagorica Liber*, 55, edidit L. Deubner, Teubner, Stuttgart, 1975, p. 30. [En adelante, Iamblichus]. Frase relacionada con esta idea aparece en el pasaje 132, pp. 74-5: ἀπαλλάξαι δὲ λέγεται τοὺς Κροτωνιάτας καὶ τῶν παλλακίδων καὶ καθόλου τῆς πρὸς τὰς ἀνεγγύους γυναῖκας ὁμιλίας. πρὸς Δεινῶ γὰρ τὴν Βροντίνου γυναῖκα, τῶν Πυθαγορείων ἑνός, οὔσαν σοφὴν τε καὶ περιττὴν τὴν ψυχὴν, ἣς ἐστὶ καὶ τὸ καλὸν καὶ περίβλεπτον ῥήμα, τὸ τὴν γυναῖκα δεῖν θύειν αὐθημερὸν ἀνισταμένην ἀπὸ τοῦ ἑαυτῆς ἀνδρός, ὃ τινες εἰς Θεανῶ ἀναφέρουσι, πρὸς δὴ ταύτην παρελθούσας τὰς Κροτωνιατῶν γυναῖκας παρακαλέσαι περὶ τοῦ συμπεῖσαι τὸν Πυθαγόραν διαλεχθῆναι περὶ τῆς πρὸς αὐτὰς σωφροσύνης τοῖς ἀνδράσιν αὐτῶν: que en versión de Ramos Jurado (*o.c.*, p. 89) dice: «Se dice que apartó a los habitantes de Crotona tanto de las concubinas como, en general, de las relaciones con mujeres con las que no estaban casados. En efecto, se dirigieron las mujeres de los crotoniatas a Deino, esposa de Brontino, un pitagórico, mujer de alma sabia y excelente, a la que se atribuye también el bello y famoso dicho de que la mujer debe hacer un sacrificio apenas se levante del lecho del marido, dicho que algunos atribuyen a Téano, para rogarle que persuadiera a Pitágoras de que hablara a sus maridos de la continencia hacia sus esposas».

<sup>4</sup> Véase F. W. A. MULLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, p. LVI y p. 115, fragm. 4, Darmstadt, 1968 (1860', París). [En adelante, Mullach].

<sup>5</sup> La frase recogida por Mullach en p. 115 ya citada, aparece con diversas variantes en numerosos autores: Diógenes Laercio, VIII, 43; Estobeo, ed. c. en nota 6, vol. IV, pp. 586-7 (cap. XXIII, 53); Clemente de Alejandría, *Strommata*, V, 1.c; Teodoreto, *Sermones*, XII.

con un hombre, respondió: «con el suyo [con su marido], al instante, con otro, nunca».

**105) Pitágoras estimó por encima de todo la ocupación en los números.**

– Τὴν δὲ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματεῖαν μάλιστα πάντων τιμῆσαι δοκεῖ Πυθαγόρας καὶ προαγαγεῖν εἰς τὸ πρόσθεν, ἀπαγαγὼν ἀπὸ τῆς τῶν ἐμπόρων χρείας, πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς.<sup>6</sup>

Parece que Pitágoras honraba la ocupación en los números por encima de todas las cosas y promovía [esta ocupación] en adelante, apartando [esta ocupación de la] del uso de los comerciantes, y representándolo todo con los números.

**106) En los números se halla la génesis de los animales, los cursos de los astros y la representación de los dioses.**

– Πυθαγόρας πλείσθη σπουδῆ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς ἐχρήσατο, τὰς τε τῶν ζώων γενέσεις ἀνήγεν εἰς ἀριθμοὺς καὶ τῶν ἀστέρων τὰς περιόδους. Ἐπι δὲ τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων ἐπωνόμαζεν, ὡς Ἀπόλλωνα μὲν τὴν μονάδα οὖσαν, Ἄρτεμιν δὲ τὴν δυάδα...<sup>7</sup>

Pitágoras se ocupó muy seriamente de los números, y refería a los números las génesis de los animales y los cursos de los astros. Además cuando representaba a los dioses los nombraba [diciendo] que Apolo era la mónada, Ártemis, la díada...

**107) No se puede correr bien hasta la meta si se ha tenido una mala salida.**

– [Τὸν δὲ πεισθέντα λέγουσιν εἰσηγήσασθαι τοῖς παισὶ τοιάδε ὥστε...] ἔπι δὲ ὑποθέσθαι τῷ μὲν ἐπικεῖ παιδὶ ῥάδιον πεφυκέναι πάντα τὸν βίον τηρῆσαι τὴν καλοκαγαθίαν, τῷ δὲ μὴ εὖ πεφυκέναι κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν χαλεπὸν καθεστάναι, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, ἐκ φαύλης ἀφορμῆς ἐπὶ τὸ τέλος εὖ δραμεῖν.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Stobaei, *Anthologium*, I, p. 20, n<sup>o</sup> 6, 3-6. Edit. C. Wachsmuth, Weidmann, 1974<sup>3</sup> (1<sup>a</sup> = 1884). [En adelante, Stobaei, *Anthologium*]. La frase es atribuida a Aristóxeno (véase fr. 81 de Müller, *F.H.G.*, II, p. 289).

<sup>7</sup> Stobaei, *Anthologium*, I, p. 21-22 (*Corollarii ultima pars*, 10); atribuido a Plutarco.

<sup>8</sup> Iamblichus, *o.c.*, 51, p. 28.

[Se dice que éste -Pitágoras-, accediendo a ello, instruyó a los niños en esto diciendo...], y además les dio como consejo que el que de niño es bueno le resulta fácil conservar toda la vida una conducta intachable, pero quien no está bien dispuesto en esa etapa de la vida le resulta difícil alcanzarla, más aún, [le resulta] imposible, pues no se puede correr bien hasta la meta si se ha tenido una mala salida.<sup>9</sup>

#### 108) **No contradigan los jóvenes a los mayores**

– ἐξ ὧν ὑπολαμβάνοντας δεῖν τῆς μὲν γενέσεως αὐτῶν πρόνοιαν πεποιῆσθαι τὸν Ἀπόλλωνα [...], ἔτι δέ, ἣν μέλλουσιν εἰς τὸ γῆρας βαδίζειν, ταύτην εὐθύς ἐξορμώντας τοῖς ἐλληλυθόσιν ἐπακολουθεῖν καὶ τοῖς πρεσβυτέροις μηδὲν ἀντιλέγειν.<sup>10</sup>

Debían entender, en consecuencia, que Apolo había previsto sus nacimientos [...], y además, tan pronto como han emprendido ese camino que les va a conducir a la vejez, deben seguir a los que ya lo han recorrido y no contradecir a los mayores.<sup>11</sup>

Ideas semejantes son recogidas por Jámblico en otros dos pasajes:

#### 109 (108b) **El joven debe evitar torpezas con los ancianos.**

– ἔστι γάρ τι ὁμιλίας εἶδος, ὃ φαίνεται νεωτέρῳ μὲν πρὸς νεώτερον οὐκ ἄκαιρον εἶναι, πρὸς δὲ τὸν πρεσβύτερον ἄκαιρον· οὔτε γὰρ ὀργῆς οὔτε ἀπειλῆς εἶδος πᾶν <ἄκαιρον> οὔτε θρασυτήτος, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν τοιαύτην ἀκαιρίαν εὐλαβητέον εἶναι τῷ νεωτέρῳ πρὸς τὸν πρεσβύτερον.<sup>12</sup>

Hay, en efecto, una forma de relación que de joven a joven no parece inoportuna, pero que resulta inoportuna con una persona de más edad. Tampoco toda clase de ira, amenaza u osadía es inoportuna, pero torpezas de este género debe evitar el joven para con el anciano.<sup>13</sup>

#### 110 (108c) **Los jóvenes que quieran salvarse, sigan el juicio y opinión de los mayores que hayan vivido dignamente.**

– [...] καθόλου δ' εἰπεῖν ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς σωθησομένους

<sup>9</sup> Ver E. RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 44.

<sup>10</sup> Iamblichus, *o.c.*, 53, p. 29.

<sup>11</sup> Ver RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 45.

<sup>12</sup> Iamblichus, *o.c.*, 180, pp. 100-101.

<sup>13</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 112.

τῶν νέων προσέχειν ταῖς τῶν πρεσβυτέρων τε καὶ καλῶς βεβιω-  
κότων ὑπολήψεσι τε καὶ δόξαις.<sup>14</sup>

[...] Para decirlo en pocas palabras, es necesario que los jóvenes que  
quieran salvarse sigan el juicio y opinión de los mayores que hayan vivido  
dignamente.<sup>15</sup>

#### 111) El hombre más puro es el filósofo.

– εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον, τὸν ἀπο-  
δεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν, ὃν καὶ προσονομάζειν  
φιλόσοφον.<sup>16</sup>

El más puro es ese tipo de hombre que se dedica a la contempla-  
ción de las cosas más bellas, a quien se le da el nombre de filósofo.<sup>17</sup>

#### 112) La educación musical por medio de ciertas melodías y ritmos cura los modos de pensar y obrar y las pasiones humanas.

– Ἡγούμενος δὲ πρώτην εἶναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν δι' αἰσθη-  
σεως προσφερομένην ἐπιμέλειαν, εἴ τις καλὰ μὲν ὀρώη καὶ σχήμα-  
τα καὶ εἶδη, καλῶν δὲ ἀκούει ῥυθμῶν καὶ μελῶν, τὴν διὰ μουσικῆς  
παίδευσιν πρώτην κατεστήσατο διὰ τε μελῶν τινῶν καὶ ῥυθμῶν,  
ἀφ' ὧν τρόπων τε καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἰάσεις ἐγίγνοντο ἀρμονίαι  
τε τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, ὥσπερ εἶχον ἐξ ἀρχῆς, συνήγοντο,  
σωματικῶν τε καὶ ψυχικῶν νοσημάτων καταστολαὶ καὶ ἀφυγισ-  
μοὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐπενοοῦντο.<sup>18</sup>

Considerando que la solicitud hacia los hombres debía comenzar  
por la sensitiva -la visión de formas y figuras humanas y audición de  
hermosos ritmos y melodías- dio la primacía a la educación musical por  
medio de ciertas melodías y ritmos, con los que se obtiene las curacio-  
nes de los modos de pensar y obrar y de las pasiones humanas y se res-  
tituyen las armonías de las potencias del alma, como en un principio  
eran, e ideó controles y curaciones de enfermedades corpóreas y aní-  
micas.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Iamblichus, *o.c.*, 200-201, p. 110.

<sup>15</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 121.

<sup>16</sup> Iamblichus, *o.c.*, 58, p. 32.

<sup>17</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 48.

<sup>18</sup> Iamblichus, *o.c.*, 64, p. 35.

<sup>19</sup> Véase RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 52.

Ideas parecidas encontramos en otros pasajes del mismo autor como son los siguientes:

113) (112b) **La música contribuía a la salud.**

– Ὑπελάμβανε δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μεγάλην συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγείαν, ἂν τις αὐτῇ χρῆται κατὰ τοὺς προσήκοντας τρόπους.<sup>20</sup>

Consideraba también que la música contribuía en gran medida a la salud, si se utilizaba de forma adecuada.<sup>21</sup>

114) (112c) **Algunas melodías curan las pasiones.**

– ἦν δὲ τινα μέλη παρ' αὐτοῖς πρὸς τὰ ψυχῆς πάθη πεποιημένα, πρὸς τε ἀθυμίας καὶ δηγμούς, ἃ δὲ βοηθητικώτατα ἐπινενόητο, καὶ πάλιν αὐ' ἕτερα πρὸς τε τὰς ὀργὰς καὶ πρὸς τοὺς θυμούς, δι' ὧν ἐπιτείνοντες αὐτὰ καὶ ἀνιέντες ἄχρι τοῦ μετρίου σύμμετρα πρὸς ἀνδρείαν ἀπειργάζοντο.<sup>22</sup>

Había entre ellos ciertas melodías pensadas para curar las pasiones del alma, las depresiones y pesares que consumen, y a su vez otras para la ira y la cólera, por medio de las cuales intensificaban o suavizaban las afecciones hasta el límite justo y las concertaban con el valor.<sup>23</sup>

115) **Se debe procrear hijos porque hay que dejar quien honre a la divinidad después de nosotros.**

– τὰ δὲ τί πρακτέον ἢ οὐ πρακτέον τῶν ἀκουσμάτων τοιαῦτά ἐστιν, οἷον ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι (δεῖ γὰρ ἀντικαταλιπεῖν τοὺς θεραπεύοντας τὸν θεόν)...<sup>24</sup>

Qué se debe hacer o no hacer son enseñanzas tales como ésta: Se debe tener descendencia (pues hay que dejar en nuestro puesto a quienes honren a la divinidad)...<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Iamblichus, *o.c.*, 110, p. 63. Texto similar es el del pasaje 164, con la salvedad de que en éste el sujeto gramatical no es Pitágoras, sino los pitagóricos, cuando al comienzo de la frase sustituye Ὑπελάμβανε por ὑπελάμβανον.

<sup>21</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 79.

<sup>22</sup> Iamblichus, *o.c.*, 224, p. 120. El mismo texto con ligeras variantes aparece también en el párrafo 111.

<sup>23</sup> Véase RAMOS JURADO, *o.c.*, pp. 130 y 79.

<sup>24</sup> Iamblichus, *o.c.*, 83, p. 48. Esta frase, con el número 28, fue ya recogida en nuestro artículo anterior (señalado como segunda parte) en *Fortunatae*, 5. En este caso completamos la sentencia y apuntamos otros textos semejantes recogidos por otros autores.

<sup>25</sup> Véase RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 63.

116) **Aprende que se engendran los hijos no para que cuiden en la vejez el cuerpo, sino para que alimenten el alma con el alimento eterno.**

– Τέκνα μάθε τίκτειν οὐ τὰ γηροβοσκήσοντα τὸ σῶμα, τὰ δὲ τὴν ψυχὴν θρέμνοντα τῇ αἰδίῳ τροφῇ.<sup>26</sup>

117) **Se debe buscar un marido, hijos y amigos que sobrevivan después del abandono de la vida.**

– Ζητεῖν δεῖ καὶ ἄνδρα καὶ τέκνα καὶ φίλους τοὺς μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ βίου παραμένοντας.<sup>27</sup>

118) **Abstinencia de vino, moderación en la comida y el sueño, natural desprecio y rebelión contra la gloria y riqueza.**

– διὰ ταῦτὰ δὲ καὶ ἀνοιμίαν καὶ ὀλιγοσιτίαν καὶ ὀλιγοϋπνίαν, δόξης δὲ καὶ πλούτου καὶ τῶν ὁμοίων ἀνεπιτήδευτον <περι→ φρόνησίν τε καὶ κατεξανάστασιν...<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Stobaei, *Anthologium*, III, I, 38, p. 16. También en G. H. OPSIMATHES, *ΓΝΩΜΑΙ sive Thesaurus sententiarum et apophthegmatum ex scriptoribus graecis praecipue poetis*, Amsterdam, 1972 (1884), [en adelante Opsimathes] p. 184, con ligeras variantes: τίκτειν... αἰδίῳ; en J. GILDEMEISTER, «Pythagorasprüche in Syrischer Überlieferung», *Hermes*, 4, 1870, [en adelante Gildemeister], pp. 81-98, especialmente, p. 95 (con la variante: τέκνα μάνθανε τίκτειν αἰδία.); este texto también es atribuido a Demófilo como puede comprobarse entre otras ediciones en la de F. W. A. MULLACH, *o.c.*, I, p. 499, frase nº 43.

<sup>27</sup> Stobaei, *Anthologium*, III, I, 33, p. 15. La misma frase con algunas variantes aparece en Demófilo, en edición citada de Mullach, vol. I, p. 498, frase nº 15, en la que se suprime la expresión καὶ φίλους, y se sustituye τοὺς μετὰ... παραμένοντας por τὰ μετὰ... τούτου παραμενοῦντα. Igualmente la sentencia es recogida por GILDEMEISTER (artículo citado, p. 89) en los términos de la edición de Mullach, con la única variante de παραμένοντα en lugar de παραμενοῦντα. Es la sentencia que también se recoge en E. L. VON LEUTSCH-F. W. SCHNEIDEWIN, *Corpus Pseudoepigraphorum Graecorum*, II, [en adelante, CPG], p. 436, frase nº 34c; la variante que ofrece respecto a la edición de Estobeo es que tras φίλους añade una coma.

<sup>28</sup> Iamblichus, *o.c.*, 69, p. 39. Frase parecida se lee en la misma obra pasaje 13: Ὁφελθεῖς οὖν παρὰ Θάλεω τὰ τε ἄλλα καὶ χρόνου μάλιστα φείδεσθαι, καὶ χάριν τούτου οἰνοποσία τε καὶ κρεωφαγία καὶ ἐπι πρότερον πολυφαγία ἀποταξάμενος, τῇ δὲ τῶν λεπτῶν καὶ εὐαναδῶτων ἐδωδῇ συμμετρηθεῖς, κάκ τούτου ὀλιγοϋπνίαν καὶ ἐπεγρίαν καὶ ψυχῆς καθαρότητα κτησάμενος ὑγίαν τε ἀκριβεστάτην καὶ ἀπαρέγκλιτον τοῦ σώματος... (Iamblichus, *o.c.*, p. 10): «Aprovechando las enseñanzas de Tales en el sentido de que, entre otras cosas, en especial ahorrara tiempo, renunciando por ello a beber vino, comer carne y aún antes a la gula, ateniéndose a la comida de cosas ligeras y de fácil digestión, y, en consecuencia, adquiriendo un sueño corto, vigilia, pureza de



Con el mismo fin [prescribió] también la abstinencia de vino, la moderación en la comida y en el sueño, el natural desprecio y rebelión contra la gloria, la riqueza y cosas semejantes...<sup>29</sup>

Ideas parecidas se pueden leer en los siguientes textos:

**119) (118b) Reprueba la intemperancia diciendo que nadie debe excederse de la justa medida en bebidas y comidas.**

– [...] καὶ πλησμονὴν πᾶσαν ἀποδοκιμάζει, λέγων μὴ παραβαίνειν μήτε τῶν ποτῶν μήτε τῶν σιτίων μηδὲνα τὴν συμμετρίαν.<sup>30</sup>

**120) (118c) No debes descuidar la salud del cuerpo, sino que debes tener moderación en la comida, bebida y ejercicio.**

– οὐδ' ὑγιείης τῆς περὶ σώμ' ἀμέλειαν ἔχειν χρῆ: ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον καὶ σίτου γυμνασίων τε ποιεῖσθαι· μέτρον δὲ λέγω τόδ', ὃ μή σ' ἀνιήσει.<sup>31</sup>

No debe descuidarse la salud del cuerpo, sino que ha de observarse moderación en la comida, bebida y ejercicios. Y a esto llamo moderación, aquello que no te perjudica.<sup>32</sup>

**121) La más impía y peor pasión es la ignorancia.**

alma y una salud perfecta e inquebrantable...» (RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 25). Igualmente leemos en el pasaje 188 de esta obra: [...] διὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ ἀνοιμία καὶ ὀλιγοσιτία καὶ ὀλιγοϋπνία, δόξης τε καὶ πλούτου καὶ τῶν ὁμοίων ἀνεπιτήδευτος κατεξανάστασις...» [p. 104], que Ramos Jurado traduce: «Con el mismo fin prescribía también la abstinencia de vino, la moderación en la comida y sueño, la natural rebelión contra la gloria, la riqueza y cosas por el estilo» (p. 116).

<sup>29</sup> Véase RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 55.

<sup>30</sup> Diogenes Laertius, VIII, 9, en *Lives of Eminent Philosophers*, II, 328. Harvard University Press, 1958 (1925<sup>1</sup>). [En adelante, Diogenes Laertius].

<sup>31</sup> En MULLACH, *o.c.*, I, p. 195, vv. 32-34. Este texto es el recogido por F. W. KOEHLER en su edición de *Hierocles*, (Teubner, Stuttgart, 1974, p. 2). El texto corresponde a los Τὰ τῶν Πυθαγορείων χρυσὰ ἔπη, que son recogidos también en la edición de Estobeo, de Otto Hense, vol. V, cap. XXXVII, 1, p. 877, con las variantes siguientes en el verso 32: ὑγιείας (por ὑγιείης) y κατὰ (por περὶ).

<sup>32</sup> Véase Josefina MAYNADÉ, *Los Versos Áureos de Pitágoras. Los símbolos y el Hieros Logos. (La palabra sagrada)*, Editorial Diana, Méjico, 1973, p. 40. En su versión la autora traslada el texto en los términos siguientes: «Jamás descuides la salud del cuerpo. Dale con mesura comida, bebida, ejercicio y descanso, ya que armonía es todo aquello que no perjudica.»

– πάντων τούτων [ἐν] ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ σύλληψιν καὶ συγκεκριαλαίωσιν ὀνόματος <ὄντος>, τοῦ τῆς φιλίας, εὐρετῆς καὶ νομοθέτης ὁμολογουμένως Πυθαγόρας, καὶ διόλου τῆς ἐπιτηδειοτάτης πρὸς θεοὺς ὁμιλίας ὕπαρ τε καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους αἰτιώτατος τοῖς περὶ αὐτὸν ὅπερ οὔτε ὑπὸ ὀργῆς τεθωλομένη περιγίνεται ποτε ψυχῇ, οὔτε ὑπὸ λύπης οὔτε ὑπὸ ἡδονῆς οὔτε πινὸς ἄλλης αἰσχροῦς ἐπιθυμίας παρηλλαγμένη, μὰ Δία, οὐδὲ τῆς τούτων ἀπασῶν ἀνοσιωτάτης τε καὶ χαλεπωτάτης ἀμαθίας.<sup>33</sup>

El nombre de todas estas cosas, de forma sucinta y como recapitulación, es uno y el mismo, el de amistad, y se reconoce que Pitágoras fue el inventor y legislador. Fue, en suma, para sus discípulos el máximo responsable de que tanto en estado de vigilia como en sueños tuvieran la relación más apropiada con los dioses, lo cual no se produce nunca cuando el alma está turbada por la cólera, el dolor, el placer o extraviada por alguna otra pasión vergonzosa, por Zeus, o bien por la más impía y peor de todas ellas, la ignorancia.<sup>34</sup>

#### 122) Atención y estímulo carente de envidia para los jóvenes.

– [...] συνεπίτασις δὲ καὶ παρόρμησις πρὸς τοὺς νεωτέρους φθόρου χωρίς, καὶ πάντα ὅσα τοιαῦτα, εἰς τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ταχθήσεται.<sup>35</sup>

[Entre las prescripciones de Pitágoras hay además la de...] atención y estímulo carente de envidia para con los jóvenes y todo cuanto pertenece al ámbito de la propia virtud.<sup>36</sup>

#### 123) Amistad de los ciudadanos por medio de una legislación sana.

– Φιλίαν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε... πολιτῶν μὲν διὰ νομιμότητος ὑγιουῖς.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Iamblichus, *o.c.*, 70, pp. 40-41.

<sup>34</sup> Véase RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 56.

<sup>35</sup> Iamblichus, *o.c.*, 188, p. 104. La misma expresión se encuentra en el pasaje 69 de la obra, con la salvedad de expresarse en acusativo en lugar de nominativo, y, por otro lado, la cita se refiere al concepto de amistad en el pasaje 69, mientras que en el 188 se refiere a la virtud en general.

<sup>36</sup> Véase RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 116.

<sup>37</sup> Iamblichus, *o.c.*, 229, p. 123. Frase igual se recogía en el pasaje 69 (p. 39).

Pitágoras enseñó de manera muy clara amistad de todos con todos..., de los ciudadanos por medio de una legislación sana.<sup>38</sup>

**124) Se deben eliminar las concepciones contra la naturaleza y con violencia, y de las habidas conforme a la naturaleza y con temperancia permitir sólo las tendentes a una sensata y legítima procreación de hijos.**

– ὑπελάμβανον δ', ὡς ἔοικεν, ἐκεῖνοι οἱ ἄνδρες περιαιρεῖν μὲν δεῖν τὰς τε παρὰ φύσιν γεννήσεις καὶ τὰς μεθ' ὕβρεως γιγνομένας, καταλιμπάνειν δὲ τῶν κατὰ φύσιν τε καὶ μετὰ σωφροσύνης γιγνομένων τὰς ἐπὶ τεκνοποιίᾳ σῶφρονί τε καὶ νομίμῳ γινομένας.<sup>39</sup>

Aquellos hombres creían, según parece, que se deben eliminar las concepciones contra la naturaleza y con violencia, y de las habidas conforme a naturaleza y con temperancia permitir sólo las tendentes a una sensata y legítima procreación de hijos.<sup>40</sup>

**125) Estimar en el más alto grado la moderación para que los dioses estén bien dispuestos a escuchar las plegarias.**

– Ταῖς δὲ γυναῖξιν ὑπὲρ μὲν τῶν θυσιῶν ἀποφήνασθαι λέγεται πρῶτον μὲν, καθάπερ ἑτέρου μέλλοντος ὑπὲρ αὐτῶν ποιεῖσθαι τὰς εὐχὰς βούλουσι τ' ἂν ἐκεῖνον εἶναι καλὸν κἀγαθόν, ὡς τῶν θεῶν τούτοις προσεχόντων, οὕτως αὐτὰς περὶ πλείστου ποιεῖσθαι τὴν ἐπιείκειαν, ἴν' ἐτόιμους ἔχωσι τοὺς ταῖς εὐχαῖς ὑπακουσομένους.<sup>41</sup>

Se dice que a las mujeres les dirigió una alocución acerca de los sacrificios. En primer lugar, si otro va a hacer las plegarias en su nombre, debían preferir que esa persona fuera un hombre de bien, pues los dioses prestan especial atención a estas personas, debían, por tanto, estimar en el más alto grado la moderación, para que los dioses estuvieran bien dispuestos a escuchar sus plegarias.<sup>42</sup>

**126) El principio de la justicia es lo común y lo igual.**

<sup>38</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 133. Véase la misma frase en p. 55.

<sup>39</sup> Iamblichus, *o.c.*, 210, pp. 114-5.

<sup>40</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, pp. 124-5.

<sup>41</sup> Iamblichus, *o.c.*, 54, p. 29.

<sup>42</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 46. Una sentencia igual se recogía en nuestra frase 24 (*Fortunatae*, 6), con la salvedad de que en aquella se usaba el término μέτρον (medida, moderación), mientras que Jámblico usa el término ἐπιείκεια (equidad, bondad, moderación).

– ἀρχὴ τοίνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ τὸ ἐγγυτάτω ἐνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἑμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον, ὥσπερ δὲ καὶ Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων συμμαρτυρεῖ.<sup>45</sup>

El principio de la justicia es lo común, lo igual y el que todos sintamos lo mismo como si fuéramos un solo cuerpo y una sola alma, llamar igual a lo propio y a lo ajeno, como lo atestigua también Platón, que lo aprendió de los pitagóricos.<sup>44</sup>

### 127) Las mujeres son más proclives a la piedad.

– [...] συνιδόντα διότι τῆς εὐσεβείας οἰκειότατόν ἐστι τὸ γένος τῶν γυναικῶν ἐκάστην τὴν ἡλικίαν αὐτῶν συνώνυμον ποιήσασθαι θεῶ, καὶ καλέσαι τὴν μὲν ἄγαμον κόρην, τὴν δὲ πρὸς ἄνδρα δεδομένην νύμφην, τὴν δὲ τέκνα γεννησαμένην μητέρα, τὴν δὲ παῖδας ἐκ παίδων ἐπιδοῦσαν κατὰ τὴν Δωρικὴν διάλεκτον μαῖαν.<sup>45</sup>

[Además Pitágoras] cuando fue consciente de que el sexo femenino es el más proclive a la piedad, dio a cada edad de la mujer el nombre de una diosa: llamó a la soltera Core, a la casada Ninfa, a la que ha engendrado hijos Madre, y Maya a la que tiene nietos, en dialecto dorio.<sup>46</sup>

### 128) Es preciso sacrificar y acercarse a los templos descalzos.

– θύειν χρῆ ἄνυπόδητον καὶ πρὸς τὰ ἱερὰ προσιέναι.<sup>47</sup>

129) Cuando uno se dirige al templo no hay que dar un rodeo, pues la divinidad no debe ser considerada algo sin importancia.

<sup>45</sup> Iamblichus, *o.c.*, 167, p. 94.

<sup>44</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 107.

<sup>45</sup> Iamblichus, *o.c.*, 56, pp. 30-1. La misma idea pero con otros términos se encuentra en *Diogenes Laertius*, VIII, 11, p. 330): Τιμαῖός τέ φησιν ἐν δεκάτῃ Ἱστοριῶν λέγειν αὐτὸν τὰς συνοικούσας ἀνδράσι θεῶν ἔχειν ὀνόματα, Κόρας, Νύμφας, εἴτα Μητέρας καλουμένας: «Y Timeo en el libro décimo de sus *Historias* afirma que [Pitágoras] llamaba con nombres de diosas a las que viven con hombres Cores, Ninfas y Madres». Se observa la variante Μητέρας en Diógenes Laercio por μητέρα y μαῖαν en Jámblico. En nota a la traducción inglesa de la edición de Harvard (T. E. Page), R. D. Hicks aclara que el plural μητέρας alude a madre y abuela por Deméter y Perséfone. De los varios textos transmitidos parece que el de Diógenes Laercio es el menos completo.

<sup>46</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 47.

<sup>47</sup> Iamblichus, *o.c.*, 85, p. 49.

– εἰς ἱερὸν οὐ δεῖ ἐκτρέπεσθαι· οὐ γὰρ πάρεργον δεῖ ποιεῖσθαι τὸν θεόν.<sup>48</sup>

**130) Las fatigas son un bien, los placeres un mal.**

– ἀγαθὸν οἱ πόνοι, αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν· ἐπὶ κολάσει γὰρ ἔλθόντας δεῖ κολασθῆναι.<sup>49</sup>

Un bien son las fatigas y, en cambio, los placeres un mal en todos los conceptos, pues, si hemos venido a este mundo como castigo, debemos ser castigados.<sup>50</sup>

**131) La fidelidad de un marido a su esposa implica que en manos de ésta está demostrarle a él sus cualidades morales para merecer igual elogio.**

– λέγεται δὲ καὶ τοιοῦτόν τι διελθεῖν, ὅτι περὶ τὴν χώραν τῶν Κροτωνιατῶν ἀνδρὸς μὲν ἀρετὴ πρὸς γυναῖκα διαβεβόηται, Ὀδυσσεώς οὐ δεξαμένου παρὰ τῆς Καλυψοῦς ἀθανασίαν ἐπὶ τῷ τῆν Πηνελόπην καταλιπεῖν, ὑπολείποιο δὲ ταῖς γυναῖξιν εἰς τοὺς ἀνδρας ἀποδείξασθαι τὴν καλοκαγαθίαν, ὅπως εἰς ἴσον καταστήσωσι τὴν εὐλογίαν.<sup>51</sup>

Se dice también que contó lo siguiente, que en la región de Crotona era fama la fidelidad de un marido a su esposa, el caso de Ulises que 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 morales para merecer igual elogio.<sup>52</sup>

**132) De la amistad nunca se debe excluir la confianza, ni en broma ni en serio.**

– ἐκ φιλίας μηδέποτε ἔξαιρεῖν πίστιν μήτε παίζοντας μήτε σπουδάζοντας.<sup>53</sup>

**133) No es fácil conservar sana la amistad cuando se instala la mentira en los caracteres de quienes se declaran amigos.**

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 64.

<sup>51</sup> Iamblichus, *o.c.*, 57, p. 31.

<sup>52</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 47.

<sup>53</sup> Iamblichus, *o.c.*, 102, p. 59.

– οὐ γὰρ ἔτι ῥάδιον εἶναι διυγιᾶναι τὴν ὑπάρχουσαν φιλίαν, ὅταν ἄπαξ παρεμπέσῃ τὸ ψεῦδος εἰς τὰ τῶν φασκόντων φίλων εἶναι ἦθη.<sup>54</sup>

#### 134) **Un amigo es otro yo.**

– Πυθαγόρας ἐρωτηθεὶς, τί ἐστὶ φίλος, ἀπεκρίνατο· «Ἄλλος ἐγώ».<sup>55</sup>

Habiendo sido preguntado Pitágoras ¿qué es un amigo?, respondió: «Otro yo».

La frase aparece también recogida por Porfirio:

– τοὺς δὲ φίλους ὑπερηγάπα, κοινὰ μὲν τὰ τῶν φίλων εἶναι πρῶτος ἀποφηνάμενος, τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν.<sup>56</sup>

Amaba fielmente a sus amigos, y fue el primero que manifestó que las cosas de los amigos son comunes y que el amigo es otro yo.

#### 135) **No hay que abdicar de la amistad a causa del infortunio.**

– φιλίαν μὴ ἀπογιγνώσκειν ἀτυχίας ἔνεκα ἢ ἄλλης τινὸς ἀδυναμίας τῶν εἰς τὸν βίον ἐμπιπτουσῶν, ἀλλὰ μόνην εἶναι δόκιμον ἀπόγνωσιν φίλου τε καὶ φιλίας τὴν γιγνομένην διὰ κακίαν μεγάλην τε καὶ ἀνεπανόρθωτον.<sup>57</sup>

No hay que abdicar de la amistad a causa del infortunio o cualquier otra situación apurada de las que acaecen en la vida, sino que el único motivo para abdicar de un amigo y de la amistad es una disposición viciosa grande e incorregible.<sup>58</sup>

#### 136) **No pasar por encima de una balanza.**

– καὶ τὸ «ζυγόν» δὲ «μὴ ὑπερβαίνειν» δικαιοσύνης ἐστὶ παρακέλευσμα, πάντα τὰ δίκαια παραγγέλλον ἀσκεῖν.<sup>59</sup>

Y el «no exceder el astil de la balanza» es una exhortación a la justicia, que prescribe todo lo justo.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Stobaei, *Anthologium*, II, cap. XXXIII, 13, edic. citada, p. 257.

<sup>56</sup> Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, 33, E. des Places, Les Belles Lettres, París, 1982, p. 51. [En adelante, Porphyre].

<sup>57</sup> Iamblichus, *o.c.*, 102, p. 59.

<sup>58</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 74.

<sup>59</sup> Iamblichus, *o.c.*, 186, p. 103.

La frase se recoge en varios autores. Por ejemplo, Diógenes Laercio dice ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν: «no pasar por encima del astil de la balanza»<sup>60</sup>; con alguna variante también en Clemente de Alejandría (*Estrómatia*, 2, 79) y en el propio Jámblico (*Protréptico*, 21).

**137) No acoger golondrinas en la casa.**

– Μηδὲ χελιδόνας ἐν οἰκίᾳ δέχεσθαι, τοῦτ' ἔστι λάλους ἀνθρώπους καὶ περὶ γλῶτταν ἀκρατεῖς ὁμωροφίους μὴ ποιεῖσθαι.<sup>61</sup>

No acoger golondrinas en la casa, esto es, no aceptar bajo el mismo techo a charlatanes que no pueden contener su lengua.<sup>62</sup>

**138) La mente todo lo ve y todo lo oye.**

– Νοῦς γὰρ καθ' αὐτὸν «πάνθ' ὁρᾷ καὶ πάντ' ἀκούει, τᾶλλα δὲ κωφὰ καὶ τυφλὰ».<sup>63</sup>

Porque la mente por sí misma «todo lo ve y todo lo oye; lo demás es sordo y ciego».<sup>64</sup>

**139) Sin el intelecto no se puede conocer ni percibir nada absolutamente sano ni verdadero.**

– μέγιστον δὲ πάντων πρὸς ἀνδρείαν παράγγελμά ἐστι τὸ σκοπὸν προθέσθαι τὸν κυριώτατον, ρύσασθαι καὶ ἐλευθερῶσαι τῶν τοσοῦτων εἰργμῶν καὶ συνδέσεων τὸν κατεχόμενον ἐκ βρεφῶν νοῦν, οὗ χωρὶς ὑγιὲς οὐδὲν ἂν τις οὐδὲ ἀληθὲς τὸ παράπαν ἐκμάθοι οὐδ' ἂν κατίδοι δι' ἧστινος οὖν ἐνεργῶν αἰσθήσεως.<sup>65</sup>

El principal precepto entre todos relativo al valor es proponerse como fin primordial preservar y liberar de tantos impedimentos y vínculos al intelecto que poseemos desde muy niños, sin el cual no se po-

<sup>60</sup> *Diogenes Laertius*, VIII, 17, edic. citada, p. 334.

<sup>61</sup> Porphyre, *o.c.*, 42, p. 55. La frase fue recogida por muchos autores como Diógenes Laercio, Clemente de Alejandría, etc. H. KNUST la recoge en latín en la edición de *Liber de vita et moribus philosophorum*, Frankfurt am Main, 1964 (original de Tübinga, 1886), p. 75.

<sup>62</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras*, en Biblioteca Clásica Gredos, nº 104, Madrid, 1987, p. 48. Traducción de Miguel Periago Lorente.

<sup>63</sup> Porphyre, *o.c.*, 46, p. 58.

<sup>64</sup> Véase Miguel PERIAGO LORENTE, *o.c.*, p. 50. En nota 73 el traductor informa sobre la autoría de la frase y otros pasajes en los que se encuentra. También fue recogida por Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 228.

<sup>65</sup> Iamblichus, *o.c.*, 288, p. 122.

dría conocer ni percibir absolutamente nada sano ni verdadero, cualquiera que sea el sentido en acción.<sup>66</sup>

La frase es recogida por Porfirio en los términos siguientes:

– Φιλοσοφίαν δ' ἐφιλοσόφησεν ἥς ὁ σκοπὸς ῥύσασθαι καὶ διελυθερῶσαι τῶν τοιούτων εἰργμῶν τε καὶ συνδέσμων τὸν κατακεχωρισμένον ἡμῖν νοῦν· οὗ χωρὶς ὑγιᾶς οὐδὲν ἂν τις οὐδ' ἀληθὲς τὸ παράπαν ἐκμάθοι οὐδ' ἂν κατίδοι δι' ἥστιν οὐκ ἐνεργῶν αἰσθήσεως.<sup>67</sup>

Practicaba una filosofía cuyo objetivo era preservar y liberar de determinadas trabas y ataduras a la mente que se nos ha asignado, sin la que, en modo alguno, nada sensato ni auténtico se puede conocer ni percibir, sea cual sea el sentido que utilicemos.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> RAMOS JURADO, *o.c.*, p. 131.

<sup>67</sup> *O.c.*, 46, pp. 57-8.

<sup>68</sup> Véase Miguel PERIAGO LORENTE, *o.c.*, p. 50.







# EL DE VENUSTATE DICENDI DE FERNANDO MANZANARES Y EL DIÁLOGO DE LA LENGUA DE JUAN DE VALDÉS\*

TRINIDAD ARCOS PEREIRA

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

## SUMMARY

*The purpose of this paper is twofold: to study the characteristics of the de uenustate dicendi, first book of the Flores rhetorici by F. Manzanares, and to analyse the relationship between the work of this late 15th-century humanist and El diálogo de la lengua by Juan de Valdés, an author of the next generation.*

F. Manzanares, discípulo de A. de Nebrija en la Universidad de Salamanca, publica a finales del siglo XV un tratado de preceptiva retórica destinado a los alumnos que comienzan estos estudios y al que llama *Flores rhetorici*. La obra se estructura en tres libros, el primero, *De uenustate dicendi*, dedicado a recopilar preceptos que ayudan al alumno a escribir latín correctamente; el segundo, *De uerborum sententiarumque coloribus*, en el que trata las figuras de pensamiento y de dición, y el tercero, *De componendis epistolis*, breve *ars* sobre la composición de cartas.

El propósito de este trabajo es describir las características del primer libro y estudiar la relación que pueda existir entre la obra de un huma-

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Las retóricas de tradición grecolatina en la *praxis* del Humanismo» (PS95-0096), financiado por la Dirección General de Enseñanza Superior.

nista preocupado por el «buen decir» en latín, como F. Manzanares, y la de un autor de la siguiente generación preocupado, también, por la mejor expresión en castellano, como Juan de Valdés.

El libro primero, *De uenustate dicendi*, se inserta en la corriente iniciada por las *Elegantiae* de Lorenzo Valla que constituyó la base sobre la que se llevó a cabo la renovación del latín en el primer Humanismo. Esta renovación pretendía recuperar el *usus* de los mejores autores, especialmente de Cicerón y de Quintiliano<sup>1</sup>, frente al latín degradado de los autores medievales.

Los preceptos reunidos en el libro de F. Manzanares, como afirma el propio autor en su prólogo<sup>2</sup>, han sido extractados de numerosos tratados y se refieren a temas muy variados: morfología, sintaxis, léxico, estilística y preceptiva retórica. Como es habitual en este tipo de obras, el tratamiento de estos temas no se presenta de manera ordenada, sino que el autor va alternándolos, sin que pueda advertirse una estructuración sistemática. No hay, tampoco, uniformidad en cuanto a la extensión que abarca cada apartado, ya que la atención que dedica a las cuestiones relativas a la sintaxis y al léxico es mucho mayor que la dedicada a los otros temas. A diferencia de lo que encontramos en las *Elegantiae minores* de A. Dati, fuente principal del *De uenustate dicendi*<sup>3</sup>, no hay repeticiones en el tratamiento de las normas y éstas suelen recogerse en un único epígrafe; sólo podemos mencionar una excepción y es la que se refiere al tratamiento de los predicados derivados contruidos con *sum*, que Manzanares ha expuesto en tres pasajes distintos<sup>4</sup>.

Las normas recogidas en este libro se sustentan en el criterio de autoridad, que se refleja en los ejemplos que ilustran los preceptos;

<sup>1</sup> Carrera de la Red (1988), pp. 28-32.

<sup>2</sup> *Proinde optima quaeque et probatissima quae apud diuersos et quidem eminentissimos Latinae linguae auctores inuenire potui diligenter annotaui.* [Por tanto he registrado cuidadosamente todo lo mejor y más estimado que he podido encontrar entre los diversos y, sin duda, más sobresalientes autores de la lengua latina.] (f. a3<sup>v</sup>). F. MANZANARES, *Flores rhetorici*. Salamanca, c. 1488. Cito por el incunable I-77 de la Biblioteca Nacional de Madrid. En la edición, he restituido los diptongos, que en el incunable aparecen sistemáticamente monoptongados, he regularizado el uso de las mayúsculas y de la puntuación.

<sup>3</sup> Arcos Pereira (1997).

<sup>4</sup> Manzanares trata el predicado *sum* + doble dativo en el folio a6<sup>r</sup>, el significado de *sum* + dativo en el a8<sup>r</sup> y el uso de este último cuando queremos decir el nombre de alguien en el b5<sup>r</sup>.

estos ejemplos están tomados, fundamentalmente, de autores clásicos, aunque no faltan las referencias bíblicas. En este punto, debemos mencionar que Manzanares mantiene una postura ecléctica, ya que, aunque considera a Cicerón *nostrum totius eloquentiae principem, a quo fons purae et absolutae Latinitatis defluxit* (f. a5<sup>o</sup>), incluye entre sus modelos a otros autores, como Terencio, Salustio, Livio, Virgilio, Séneca, Plinio el Joven o Suetonio, y, además, reconoce como dignos de imitación (*disertissimi uiri*) a autores neolatinos, como Valla o Filelfo (f. a5<sup>o</sup>). Las citas de los autores clásicos que encontramos en la obra no se han tomado directamente, sino que Manzanares las ha recopilado a través de sus fuentes neolatinas: L. Valla, N. Perotti y A. Dati<sup>5</sup>. Por otro lado, estas fuentes no se mencionan expresamente salvo en dos ocasiones en las que se utilizan como respaldo de una afirmación, con un procedimiento muy similar al que se emplea actualmente:

En cambio decimos, siguiendo a Lorenzo [Valla], *forem, fores, foret y forent* por *essem, esses, esset, essent*<sup>6</sup>.

La práctica de los eruditos muestra con seguridad que, en alguna ocasión, se unen dos partículas: *atsaltem, tumtamen, enimuero, sinautem*, aunque bastaría para tener sentido completo una sola de éstas: *nam, at*; como dice Lorenzo [Valla], en alguna ocasión *sin* significa lo mismo que *saltem*; según Agostino Dati, significa *sed si*, por lo que, cuando se dice *sinautem, autem* parece, según él, que no aporta nada a la significación<sup>7</sup>.

El carácter normativo de la obra lleva a nuestro autor a corregir usos incorrectos, como podemos ver en la censura del uso de *ad* + gerundivo en acusativo dependiendo de adjetivo en lugar del supino en *-u*. En la crítica de estas correcciones, llama la atención que, siendo discípulo de Nebrija, al que llama *praeceptorem totius Hispaniae immo totius*

<sup>5</sup> Arcos Pereira, en prensa.

<sup>6</sup> *Dicimus tamen, ut auctor est Laurentius, forem, fores, foret et forent pro essem, esses, esset, essent.* (f. a11<sup>o</sup>).

<sup>7</sup> *Hoc certe eruditorum usus obtinuit, ut duae particulae aliquando coniungantur: atsaltem, tumtamen, enimuero, sinautem, licet pro explenda orationis sententia altera earum sufficeret: nam, at; ut dicit Laurentius, nonnunquam idem quod «saltem» significat sin; secundum Augustinum Dattum significat sed si, unde cum dicitur «sinautem», eo in loco «autem» particula, secundum eum, nullam uim habere uidetur.* (f. b2<sup>o</sup>).

*orbis ambitu eminentissimum* (f. a1<sup>v</sup>), censura con dureza usos defendidos por los gramáticos y que encontramos, en ocasiones, en las *Institutiones Latinae* de su maestro. Esto ocurre, por ejemplo, en el caso del orden de palabras de los elementos de la oración<sup>8</sup>, en el que rechaza el orden Sujeto, Verbo, Objeto, propugnado por las gramáticas de su época, como *El Doctrinal*, de Alexander Villadei o las *Institutiones* de Nebrija, y defiende como más refinado y propio de los *oratores*, el que se encuentra en A. Dati, de Objeto, Sujeto, Verbo<sup>9</sup>. En todo momento, Manzanares tiene una clara conciencia de las diferencias existentes entre su tratado y las gramáticas al uso de su tiempo, como podemos apreciar no sólo en la estructura de su obra (un pequeño tratado en el que se han reunido normas muy diversas, que no es exhaustivo ni presenta un orden sistemático), sino también en el intento constante de alejarse de las normas de los gramáticos que considera poco 'elegantés'<sup>10</sup>.

Poca atención recibe la morfología en el *De uenustate dicendi*: se limita a recoger una relación de adverbios y conjunciones muy frecuentes; el uso de alomorfos verbales: *fuere/fuerunt*; *amarunt/amauerunt*; *forem/essem* y la posibilidad de utilizar la vocal temática *-u-* en las

<sup>8</sup> *Cum igitur ut ad rem magis accedamus omnis oratio tribus ex partibus perfecta constet: supposito, apposito et uerbo, qui oratoriae artis floribus student, contra uulgatam tritumque grammaticorum consuetudinem, appositum primum, deinde suppositum, postremo uerbum locare solent. Dicunt igitur grammatici: 'Scipio Aphyricanus deleuit Carthaginem'. Oratores autem conuerso potius utuntur ordine: 'Carthaginem Scipio Aphyricanus deleuit'. Et siquidem <aliud> pro grammaticorum more post appositum fuerit, id initio orationis ponendum est. Ipsi enim dicunt: 'Scipio euerit Numantiam urbem opulentissimam Hispaniae'. Elegantes autem uiri uice uersa dicere consueuerunt: 'Hispaniae opulentissimam urbem Numantiam Scipio euerit'; 'non ignoras multa esse genera epistolarum', 'epistolarum genera multa esse non ignoras'. [Para entrar en materia, puesto que toda oración completa consta de sujeto, objeto y verbo, los que se dedican a lo más selecto de la oratoria, contra la extendida y trillada costumbre de los gramáticos, suelen colocar primero el objeto, luego el sujeto, finalmente el verbo. Dicen los gramáticos: *Scipio Aphyricanus deleuit Carthaginem*. En cambio los oradores prefieren el orden inverso: *Carthaginem Scipio Aphyricanus deleuit*. Y si hubiera algo después del objeto, contra la costumbre de los gramáticos, se ha de colocar al comienzo de la oración. En efecto, estos dicen: *Scipio euerit Numantiam urbem opulentissimam Hispanie*. En cambio, los hombres elegantes suelen decir: *Hispaniae opulentissimam urbem Numantiam Scipio euerit*; *non ignoras multa esse genera epistolarum*, *epistolarum genera multa esse non ignoras*.] (f. a6<sup>v</sup>).*

<sup>9</sup> El orden OSV había sido ya propuesto por Barzizza como el orden de palabras propio de la estilística, frente al orden gramatical SVO, cf. Percival (1983), pp. 326-327.

<sup>10</sup> En este punto, Manzanares se inserta plenamente en el movimiento humanístico, que distingue claramente entre *grammatice loqui* y *Latine loqui*, cf. Núñez (1994), pp. 298 ss.

formas gerundiales de la conjugación temática. Esta escasa presencia de la morfología en las *elegantiae* de Manzanares puede deberse a dos razones: a que el tratado es una obra destinada a los alumnos que comienzan su aprendizaje de retórica, pero que ya conocen de manera suficiente la morfología latina y, sobre todo, a que el objetivo último de la obra es proporcionar pautas para un uso refinado del latín y para este fin la morfología no tiene gran utilidad, como se advierte, también, en las *Elegantiae* de L. Valla o en las *Elegantiae minores* de A. Dati.

La sintaxis junto con el léxico son los dos aspectos a los que dedica mayor atención, lo que no debe extrañar ya que es en estos apartados donde mayor utilidad puede tener una preceptiva de *elegantiae*.

En el campo de la sintaxis, nuestro autor se preocupa de establecer de manera precisa el uso correcto de las categorías nominales y verbales, de los distintos tipos de predicados y su régimen o de la construcción de algunos tipos oracionales. En la exposición de los puntos que trata, llama la atención el entendimiento que tiene Manzanares de algunas cuestiones. En unos casos parte de la función y no de la forma, lo que permite considerar que estructuras con codificación distinta tienen el mismo valor, como podemos ver en la expresión de la cualidad, en la que no establece ninguna distinción entre los tres procedimientos que puede utilizar el latín: genitivo de cualidad, ablativo de cualidad, adjetivo con complementación en ablativo<sup>11</sup>.

Mayor interés tienen las normas que se refieren al régimen del predicado, ya que nuestro autor reconoce la posibilidad de poder construir los objetos de un predicado en un caso distinto del acusativo, como sucede con *ualeo*, *polleo*, *clareo*, *floreo*, *fulgeo*, *eluceo*, *splendeo* + ablativo, o con *gratulor*, *gaudeo* + dativo; así mismo, Manzanares admite que un predicado tenga más de un régimen, como ocurre con *confido*, que

<sup>11</sup> *Hoc etiam annotatione dignissimum est quod, si quem laudare aut uituperare uouerimus, id trifariam eleganter fieri posse reperiemus, id enim ratione cuius laudatio aut uituperatio debetur aut genitiuo aut ablatiui aut partim in nominatiui, partim uero in ablatiui collocandum est, ut: 'Marcus Cato uir est magnae uirtutis' uel 'magna uirtute' uel 'magnus uirtute'; 'Plato quidem philosophus fuit praestantis ingenii' aut 'praestanti ingenio' aut 'praestans ingenio'. [También es muy digno de tener en cuenta que, si queremos alabar o censurar a alguien, veremos que esto se puede hacer elegantemente de tres formas, pues la razón por la que se debe alabar o censurar se ha de construir en genitivo o en ablativo, o parte en nominativo, parte en ablativo, por ejemplo: *Marcus Cato uir est magnae uirtutis uel magna uirtute uel magnus uirtute; Plato quidem philosophus fuit praestantis ingenii aut praestanti ingenio aut praestans ingenio.*] (f. a8').*

puede tener objeto en dativo o ablativo; por otro lado, acepta la existencia de predicados con dos objetos, como *oblecto* + acusativo + ablativo; *prosequor* + acusativo + ablativo, o *interdico* + dativo + ablativo<sup>12</sup>.

Pero el aspecto más significativo es la clara conciencia que tiene nuestro autor de la existencia de predicados derivados. Una parte importante de su libro está dedicada a precisar el significado y uso de estos predicados; como muestra podemos ofrecer el tratamiento de los contruidos con *sum*, de los que cita *sum* + dativo y *sum* + doble dativo; en el caso de *sum* + dativo encontramos que no sólo recoge el significado de 'tener', sino que también advierte la posibilidad de que, unido a determinados sustantivos, podamos obtener predicados derivados que tienen otro significado, como *est mihi sitis* = *sitio*; *animus michi est ut te accussem* = *uolo te accusare* (f. a8<sup>o</sup>). Así mismo, en otro pasaje, nos refiere el uso de *sum* + dativo para decir cómo se expresa el nombre de alguien (*Scipio cui Africano cognomen fuit; michi est nomen Petrus*, f. b5<sup>o</sup>). En el caso de *sum* + doble dativo recomienda su uso cuando se quiere mostrar que algo es «honesto, agradable o útil» (*haec res est michi utilitati; litterae tuae magno michi gaudio fuerunt*, f. a7<sup>o</sup>).

En la sintaxis oracional, no se preocupa de los constituyentes de la oración o de las diferencias entre los distintos tipos oracionales; de hecho, su única referencia a los constituyentes no es más que el punto de partida para tratar el orden de palabras. Lo que le interesa es determinar con precisión el *usus* correcto. Así, recomienda como más refinada la construcción de Acusativo con Infinitivo en lugar de *quod* + subjuntivo<sup>13</sup> o el uso del partitivo por el sintagma adjetivo-sustantivo

<sup>12</sup> *Nec enim, nisi inuitus, omiserim interdico tibi aqua et igni et non interdico tibi aquam et ignem esse dicendum nec interdico te aqua et igni, unde Plinius: 'carent iure togae quibus aqua et igni interdictum est', et mutatur haec oratio in uerbum passiuum hoc modo: 'tibi a me interdictum est aqua et igni'. [Y no pasaría por alto, a no ser involuntariamente, que se ha de decir *interdico tibi aqua et igni* y no *interdico tibi aquam et ignem*, de ahí, Plinio: *carent iure togae quibus aqua et igni interdictum est*, y se cambia esta oración en pasiva de esta manera: *tibi a me interdictum est aqua et igni*.] (f. b1<sup>o</sup>).*

<sup>13</sup> *Sed ea quae per subiunctiuum uerbum, mediante hac coniunctione 'quod', explicari solent multo elegantius per infinitiuum sine 'quod' explicantur, ut: 'scio quod tu legas', ornatius aut elegantius dicitur 'scio te legere'; 'scio quod tu ames me', id est, 'scio te me amare' aut 'me amari abs te'. [Pero lo que suele expresarse con subjuntivo y esta conjunción *quod*, se expresa mucho más elegantemente con el infinitivo sin *quod*. Por ejemplo: *scio quod tu legas* se dirá más elegantemente *scio te legere*; *scio quod tu ames me*, es decir, *scio te me amare* o *me amari abs te*.] (ff. a9<sup>o</sup>).*

para indicar la cantidad<sup>14</sup>; en otros casos, distingue la diferente construcción que puede tener un tipo de oración, como las concesivas, o precisa la polivalencia de nexos como *cum* y *ut*<sup>15</sup>.

Si en la sintaxis lo que le interesa es la búsqueda del *usus* correcto, en el léxico lo que pretende en todo momento es establecer el significado preciso de los vocablos, especialmente de aquellos que pueden plantear problemas de comprensión. Por esto, no nos extraña que aparezcan algunos como *res* o *ratio*, cuya amplitud de significados puede plantear problemas de uso a un estudiante aún no muy experimentado<sup>16</sup>; que intente aclarar el significado de *licentia*, *indulgentia* o *pridie* y *postridie*, para evitar su uso incorrecto<sup>17</sup>; tampoco es sorprendente que

<sup>14</sup> *Cum duo siquidem nomina alterum substantiuum alterum adiectiuum eodem casu proferuntur, adiectiuum sane in neutram terminationem in uim substantiuam est transferendum, substantiuum uero genitiuo eleganter collocatur, ut si multam uirtutem dicturus es, si multum uirtutis dixeris pulchrior et splendidior erit oratio, unde: 'babes multum uel parum pecuniarum' dicendum est, non multas pecunias; hinc etiam dicimus: 'quid rei causae te compulit ut hoc ageres'; et dicitur multo pulchrius quam si quae res, quae causa diceretur.* [Cuando alguna vez dos nombres, uno sustantivo, el otro adjetivo, van en el mismo caso, en estilo refinado el adjetivo se ha de poner en neutro, sustantivándolo, en cambio el sustantivo se pone en genitivo. Por ejemplo, si vas a decir *multam uirtutem*, si dices *multum uirtutis*, la expresión será mucho más bella y brillante; por ello, hay que decir: *babes multum uel parum pecuniarum* no *multas pecunias*; a partir de ahí decimos también: *quid rei causae te compulit ut hoc ageres*, y se dice de forma mucho más bella que si se dijera *quae res, quae causa*.] (ff. a7).

<sup>15</sup> En el caso de *cum* recoge sólo los valores de temporal y correlativo (*cum ... tum*); en el de *ut*, junto a los valores temporal (cuando), consecutivo y modal, le atribuye, también, un valor de posterioridad, equivaliendo a *postquam* («*Vt*-coniunctio nonnunquam significat postquam, hoc modo: 'ut uidi te statim cognoui', id est, postquam uidi, —La conjunción *ut* algunas veces significa *postquam*, de esta forma: cuando te vi, te conocí al instante, es decir, después de que te vi— f. b3») y no menciona, de manera explícita, su valor de nexo completivo, al que sí se refiere en un pasaje anterior, cuando trata la omisión del nexo en las completivas: *Nonnunquam in oratione ornatus causa coiunctio quod- uel -ut- subtrahere solet, ut: 'uellem quam primum ad me scribas'; 'uellem ad me prope diem litteras <mitteres>', id est, ut mitteres* [En algunas ocasiones las conjunciones *quod* o *ut* suelen omitirse en la oración por razones de ornato, por ejemplo, *uellem quam primum ad me scribas; uellem ad me prope diem litteras <mitteres>*, es decir, *ut mitteres*] (f. b3).

<sup>16</sup> *Nec illud quidem transeundum est quod hae dictiones, «res» et «ratio», latissimam habent significationem.* [Y no hay que pasar por alto que estas palabras, *res* y *ratio*, tienen muchos significados.] (f. b1).

<sup>17</sup> *Pro exornanda oratione id etiam considerandum uidetur quid «indulgentia», quid quoque «licentia» significet. Nempe «indulgentia» non est uenia nec «indulgere» est ueniam*



se ocupe de *dies*, cuyo significado está ligado al género<sup>18</sup>. En otras ocasiones, le interesa matizar las diferencias existentes entre predicados muy similares, como las que hay entre *praeferre*, 'anteponer', y *ferre prae* + acusativo, 'mostrar algo mediante una señal', o entre *gratum*

*dare, prout imperiti capiunt, quod barbariem potius quam ueram Latinitatem redolet. Sed -indulgere- est alicui concedere et cum quadam quasi facilitate uel suauitate permittere, ut: 'pro libidine sua molliter et delicate faciat quod sibi uidebitur', et inde dicimus: 'indulgenti gulae, indulgenti uentri', unde uersus: 'Indulgere gulae noli quae uentris amica est'. Qua in re Quintilianus aiebat: 'Mollis illa educatio quam indulgentiam uocamus, neruos omnes et mentis et corporis frangit'; non ergo -indulgentia- pro uenia accipienda est. Est enim -uenia- peccatorum remissio, ut: 'peccaui et ueniam peto', unde quod imperiti dicere solent: 'Da michi licentiam', non Latine sed barbaramente dictum est. Est autem licentiae significatio: libertas aut facultas quaedam agendi quicquid uelis, et potius in malum quam in bonum sonat. Pro eo igitur quod nonnulli grammatici barbaramente loquentes dant: 'da michi licentiam recedendi', dici debet: 'indulge michi ut possim abire' uel 'da michi conmeatum' uel 'liceat michi per te recedere' aut 'permitte me abire' et 'liceat michi hoc per te facere' dicturi sumus, non autem 'da michi licentiam ad hoc faciendum'. [Para el adorno de la expresión parece que hay que considerar también qué significa *indulgentia* y qué *licentia*. Sin duda *indulgentia* no es *uenia*, ni *indulgere* es *ueniam dare* según lo entienden los ignorantes, lo que huele más bien a barbarie que a verdadera latinidad... *Da michi licentiam* no es una expresión latina sino bárbara. Por otro lado, el significado de *licentia* es libertad o una cierta posibilidad de hacer lo que quieras y suena más para lo malo que para lo bueno. Por esto, lo que dicen algunos gramáticos que hablan como bárbaros *da michi licentiam recedendi*, se debe decir *Indulge michi ut possim abire* o *da michi conmeatum* o *liceat michi per te recedere* o *permitte me abire* y diremos *liceat michi hoc per te facere* no *da michi licentiam ad hoc faciendum*.] (ff. b1<sup>ra</sup>).*

*His adiciuntur -pridie-, -postridie- et -perendie-, quae magnam habent eleganciam; nam -pridie- non significat heri a die praesenti nec -postridie- significat cras a die praesenti sed ab altero quodam die uel in praeterito uel futuro tempore accepto, itaque -pridie- non solum de tempore praeterito sed etiam de futuro dicitur et postridie non solum de praeterito sed etiam de futuro dici consuevit. ... Sed iurisconsulti nostri temporis, multum a ueteribus illis differentes, postridie exponunt, id est, post tertium diem, et pridie pro eo quod est nuper siue proximis diebus atque huius tam insignis erroris multos secaces [sic = sequaces] habent. [Se añaden a estos (adverbios) *pridie*, *postridie* y *perendie* que tienen una gran elegancia; pues *pridie* no significa 'el ayer del día de hoy', ni *postridie* 'el mañana del día de hoy', sino cualquier otro día referido al pasado o al futuro, y así *pridie* no sólo se dice de un momento pasado sino también de uno futuro, y *postridie* no sólo suele referirse al pasado sino también al futuro ... Pero los juriconsultos de nuestra época, muy distintos de los antiguos, utilizan *postridie* con el sentido de tres días después, y *pridie* por lo reciente o por los días anteriores y tienen muchos seguidores de este error tan notable.] (f. b2<sup>a</sup>).*

<sup>18</sup> *Hoc certe a linguae Latinae peritissimis usurpatum est, ut dies pro diurno tempore et pro certo aliquo die generis sit masculini; itaque dicemus besterno die et crastino die. Sed quando tempus significat generis est feminini, ut: 'ipsa dies cautionem hominem reddere*

*facere* y *gratificari*, entre los que establece una diferencia de gradación, 'complacer', el primero, 'beneficiar', el segundo.

Una parte importante del libro está dedicada a establecer las posibles sustituciones entre diferentes palabras, así *consequor* puede utilizarse por *exprimo*, *aeque* por *ita*, *pro* por *in*, *uel* por *etiam*, etc.

Manzanares muestra en este libro primero la interrelación existente entre sintaxis y semántica. Así, señala que el cambio de régimen de un predicado puede ocasionar una nueva entrada léxica, y ejemplifica con *uaco*, que, cuando se construye con ablativo, significa 'estar libre de', frente a la construcción con dativo, en la que su significado es 'estar preparado para, dedicarse a'<sup>19</sup>; o la distinción que establece entre *memini* con el significado de *recordor*, que exige acusativo o genitivo, y *memini* equivaliendo a *mentionem fecit*, en cuyo caso se construye con genitivo o con *de* + ablativo<sup>20</sup>.

Encontramos en el *De uenustate dicendi* normas de estilo. Le interesa, sobre todo, el orden y la disposición de los constituyentes en la oración. Ya hemos mencionado anteriormente su teoría sobre el orden de estos constituyentes: Objeto-Sujeto-Verbo; cuando se refiere al sin-

*consuevit*, *id est, tempus ipsum*. [Sin duda los más expertos latinistas utilizaron *dies*, con el sentido de periodo diurno o de un día determinado, en masculino, y así diremos: *besterno die* y *crastino die*. Pero cuando significa tiempo es de género femenino, por ejemplo: *ipsa dies cautionem hominem reddere consuevit*, es decir, *tempus ipsum*.] (f. b2').

<sup>19</sup> *Nec sub silentio praeterire licet quod nunc adiungam: «incumbo», «intendo» et «uaco» ornatissime quidem datiuo adiungi solere, ut: «incumbo litterarum studio», «uaco multis negotiis»; sed si hoc uerbum uaco ablatiuo adbereat, elegantissime significat liberum ac uacuum esse, ut: «uiruosi uiri dant operam ut perturbationibus uacent», *id est, ut liberi ac uacui sint*. [Y no se debe silenciar lo que ahora añadiré: *incumbo, intendo et uaco* en estilo muy florido suelen construirse con dativo, por ejemplo, *incumbo litterarum studio, uaco multis negotiis*; pero si, en estilo muy refinado, este verbo *uaco* se construye con ablativo, significa 'libre' y 'estar libre de', por ejemplo: *uiruosi uiri dant operam ut perturbationibus uacent*, es decir, *ut liberi ac uacui sint*.] (f. a12')*

<sup>20</sup> «*Meminit*» pro *recordor* tum genitiuum tum accusatiuum postulat, ut: «*meminit uadimoniam*», «*meminit iniuriarum*»; uerum in hoc uerbo notandum est quod aliquando *meminit* capitur pro *mentionem fecit* et tunc omnino recusat accusatiuum exigique genitiuum uel ablatiuum cum praepositione *de*, ut: «*huius rei meminit Plato*». Item: «*de qua re multi meminerunt*». [*Meminit* con el significado de *recordor* exige genitivo o acusativo, como en *meminit uadimoniam, meminit iniuriarum*; pero, en lo que se refiere a este verbo, hay que advertir que alguna vez *meminit* se utiliza por *mentionem fecit* y entonces rechaza completamente el acusativo y exige genitivo o ablativo con la preposición *de*, por ejemplo: *huius rei meminit Plato*. Igualmente: *de qua re multi meminerunt*.] (f. b3').

tagma, defiende el orden regido-regente<sup>21</sup>; también le preocupa la disposición de las palabras en el periodo y cómo hacerlo más refinado y elegante; en este punto, la posición final de la oración es la que tiene mayor relevancia, y, por ello, es la que Manzanares asigna a determinados constituyentes, entre los que podemos señalar los pronombres indefinidos (*neminem, quemquam*); los infinitivos (especialmente de verbos modales, como *posse, oportere*); los verbos modales o los predicados derivados (*uelim, manifestum est, ...*). Igualmente, se ocupa de la manera de ordenar los argumentos de una exposición (*primum, deinde, praeterea, postremum*); de cómo introducir los ejemplos que ilustran una teoría (*hoc modo, hac uia, hac ratione, eo pacto ...*), y de qué expresiones debemos utilizar para indicar que seguimos la opinión general (*ut aiunt, ut fertur*) o la consecuencia de una afirmación anterior (*unde fit, apparet inde, ex quo sequitur, ...*).

En el apartado de preceptiva retórica, Manzanares considera que el buen escritor debe atender ante todo a la *uariatio*, ya que es la que nos proporciona el mayor refinamiento cuando escribimos<sup>22</sup>; rechaza de manera tajante las repeticiones de palabras y de expresiones, por lo que es necesario disponer de una amplia *copia dicendī*<sup>23</sup>, que permita variar

<sup>21</sup> *Sed adiectiuum substantiuum plerumque antecedere debet, ut: 'tua scienciae dignitas', 'excellens Catonis ingenium', 'diuinum Aristotelis ingenium'. (f. a6').*

*Sed quippe iure possessor ante possessionem, ut: 'prudētis hominis consiliū', 'Platonis sapientia'. (f. a6')* [Pero el adjetivo debe preceder la mayoría de las veces al sustantivo, por ejemplo: *tua sciencie dignitas, excellens Catonis ingenium, diuinum Aristotelis ingenium*.

Con razón se coloca el poseedor delante de lo poseído, por ejemplo: *prudētis hominis consiliū, Platonis sapientia*.]

<sup>22</sup> *Primum quidem aduertendum est tanquam fundamentum taciendum id quod Fabius Quintilianus profitetur: nec enim, inquit, artis rhetoricae praecepta sunt ueluti quaedam immutabili necessitate constituta, sed ut in picturis, sic et in exornanda oratione plurimum decoris ac uenustatis uarietas habet.* [En primer lugar hay que advertir que se debe poner como cimientos lo que Fabio Quintiliano afirma. En efecto, él dice que los preceptos de la retórica no son necesariamente inmutables, sino que, como en los cuadros, la variedad proporciona muchísima belleza y encanto en el adorno de la expresión.] (f. a5').

<sup>23</sup> *Vnde crebra eiusdem uerbi aut sententiae repetitio fieri non debet nisi magna forsam intermissio intercesserit. Et si necessitas ad eandem rem explicandam nos continuo induxerit, id commutatis uerbis faciemus ne dicendi copia carere uideamur.* [Por ello, no se debe repetir frecuentemente la misma palabra o expresión a no ser que se haya dejado una gran distancia entre ellas. Y si la necesidad nos obliga a hacerlo repetidamente para explicar el mismo asunto, cambiaremos las palabras para que no parezca que carecemos de recursos de expresión.] (f. a6').

la expresión; no debe sorprender, por tanto, que dedique la parte final del *De uenustate dicendi* a recopilar ejemplos de cómo se puede realizar la *uariatio*. En este aspecto, Manzanares se inserta abiertamente en una corriente humanística que tendrá su mejor representante en Erasmo, cuya *Copia* se convertirá en un método de composición ampliamente extendido en toda Europa.

Para el humanista español, los preceptos retóricos son tan diversos que no es posible establecer reglas fijas y, por consiguiente, para aprender a escribir de acuerdo con el *recte et bene dicendi* hay que servirse de la *imitatio* de los grandes autores y atender a la eufonía de la construcción<sup>24</sup>.

Después de analizar el libro primero de F. Manzanares, nos hemos planteado examinar hasta qué punto los autores que escriben en lengua vernácula se vieron influenciados por la preceptiva que se recoge en los tratados humanísticos en latín. No podemos olvidar que la enseñanza de los procedimientos de composición se realizaba en latín y con manuales redactados para esta lengua. Por otro lado, el ambiente cultural de finales del XV y de todo el siglo XVI está impregnado de los ideales del humanismo italiano sin que sea posible establecer separación entre los escritores hispanolatinos y los de lengua vernácula. Por ello, no sorprende que, desde los comienzos del humanismo, se plantee la relación entre latín y lengua materna, tanto en lo que se refiere al origen de las lenguas romances<sup>25</sup>, como en la preocupación por elevar la lengua vernácula hasta conseguir el nivel expresivo del latín<sup>26</sup>. Para elevar este nivel, los humanistas defienden que se debe partir del latín y aplicar sus procedimientos de composición al romance, y una muestra de este proceder lo tenemos en España en la obra de Antonio de Nebrija.

Juan de Valdés pertenece a la generación siguiente a la de F. Manzanares y su *Diálogo de la lengua* es una obra innovadora, en la que propugna la dignificación del castellano a partir del uso propio de esta lengua y no de las normas específicas del latín. Sin embargo, no podemos olvidar que Valdés estudió en la Universidad de Alcalá, en la que debió adquirir un buen conocimiento de las lenguas clásicas con

<sup>24</sup> *Qua in re et imitationi attendendum est et auribus consulendum, dari enim alióquin certa regula non potest.* [En este asunto hay que atender a la imitación y hay que preocuparse por la eufonía, pues en lo demás no es posible dar una regla segura.] (f. a5<sup>o</sup>).

<sup>25</sup> Tavoni (1984), pp. 4-193; González Rolán-Suárez-Somonte (1995), pp. 7-15.

<sup>26</sup> Carrera de la Red (1988), p. 35.

los manuales propios de la época<sup>27</sup>; por ello, hemos querido analizar su obra para intentar apreciar si es posible rastrear en el *Diálogo* influencias de una preceptiva como la que se recoge en la obra de Manzanares.

Las diferencias de planteamiento entre una y otra obra son muy numerosas. En primer lugar, Valdés difiere de Manzanares en considerar que la lengua castellana no puede ser sometida a reglas, a diferencia de la latina, que se aprende *por arte y libros*, mientras que aquella sólo puede serlo por *el uso común de hablar*. Por ello, Valdés rechaza el principio de aprendizaje mediante la *imitatio*, frente a Manzanares, que lo considera el único medio para dominar los principios de la retórica<sup>28</sup>. Sin embargo, esto no significa que Valdés no utilice el criterio de autoridad a la hora de decantarse por un uso concreto; para él, no hay autores que hayan escrito en castellano que puedan ser propuestos como modelos y, por ello, la autoridad está en los refranes, en los que se encuentra el uso castellano más puro<sup>29</sup>. La diferencia, por tanto, entre los dos autores radica en que para el humanista, la autoridad se encuentra en los autores latinos, de los que toma los ejemplos que ilustran la preceptiva de su tratado, mientras que Valdés toma los suyos de la lengua hablada reflejada en los refranes.

Una segunda diferencia la encontramos en los temas que tratan ambas obras y que se debe al objeto de estudio específico de cada una de ellas. Valdés se enfrenta a una lengua romance, el castellano, que se encuentra en su época en un estadio de evolución en el que se están constituyendo numerosos aspectos morfosintácticos. Por eso, la atención que presta a la ortografía, la pronunciación o la morfología no tienen paralelo en el *De uenustate dicendi*. En este último, el propósito es facilitar la composición en latín de manera refinada, y por ello, como ya

<sup>27</sup> Barbolani (1984), p. 18.

<sup>28</sup> Véase la nota 24.

<sup>29</sup> CORIOLANO: *Paréceme que os aprovecháis bien de vuestros refranes, o como los llamáis*.

VALDÉS: *Aprovéchome dellos tanto como dezís, porque, aviendós de mostrar por un otro exemplo lo que quiero dezir, me parece que sea más provechoso amostrároslo por estos refranes, porque oyéndolos los aprendáis, y porque más autoridad tiene un exemplo destes antiguos que un otro que yo podría componer* (pp. 150-151).

VALDÉS: *Y porque tenemos ya averiguado que lo más puro castellano que tenemos los refranes, en ellos mesmos os lo quiero mostrar* [p. 257. Cito por la edición de Barbolani (1984)].

hemos dicho antes, estos aspectos, más propios de una gramática, no tienen cabida en él.

Sin embargo, en otros temas sí encontramos un mayor grado de coincidencia. Ambas obras presentan una mezcla de «estilo y lengua», que les permiten acoger tanto normas estrictamente gramaticales como de estilo y de preceptiva retórica. La preocupación por la sintaxis, el léxico y la estilística que encontramos en ellas comparte un planteamiento similar. En la sintaxis, lo que le interesa a ambos es determinar el uso correcto; así, vemos cómo Valdés presta atención a los artículos y su uso, a los pronombres o a la negación, de la misma forma que Manzanares establece el uso correcto de casos, verbos, pronombres o nexos oracionales.

En el léxico, les interesa a ambos la precisión de los términos, como se aprecia en el interés que tienen en establecer el significado de los vocablos o en tratar la polisemia. Los procedimientos que ambos utilizan son muy similares, como podemos ver en el tratamiento de este último aspecto, en el que proporcionan los significados de cada vocablo y lo ilustran con ejemplos, como advertimos en el caso de *tocar*, en Valdés, y de *res* y *ratio*, en Manzanares:

VALDÉS: Tocar es lo mesmo que TANGERE y que PERTINERE, y significa también 'ataviarse la cabeça'; creo que venga de toca, que es lo que dizen: 'Cabeça loca no sofre toca', y 'La moça loca por la lista compra la toca'. Hora mirad cómo un fraile en tres palabras aludió sutilmente a las sinificaciones; y fue assí, que, demandándole una monja le dicesse una toca, el respondió: 'Quando toque a mí tocaros, con más que esso os serviré' (p. 213).

Y ni siquiera hay que pasar por alto que estas palabras, *res* y *ratio*, tienen muchísimos significados, de modo que la mayoría de las veces su significado no puede comprenderse si no es a partir de la materia tratada, como en *rogo te circa rem meam incumbas*, es decir, sobre el asunto que te encargué, sea el que sea, te ruego que en este punto me ayudes. Por ello, decimos *bene res se habet mecum*, es decir, estoy en buena situación; *bene res se habet tecum*, es decir, estás en buena situación y *bene res sese habet* y de forma parecida decimos *male res se habet mecum*. Así también *ratio* quiere decir *consilii mei ratio suadet*, es decir, mi parecer. Igualmente *temporis ratio iubet*, es decir, las circunstancias del momento; y *habere rationem* en estilo refinado significa tener miramiento o considerar, por ejemplo: *rogo te uitae*

*tuae habeas rationem*, es decir, que consideres o que tengas miramiento, y se toma en el buen sentido y, por ello, decimos que hay que tener miramiento por la salud y respeto por la dignidad, en cambio no se diría que hay que tener miramiento por la enfermedad ni consideración de la infamia<sup>30</sup> (f. b1').

Pero es en el apartado de estilística donde podemos encontrar mayores coincidencias. Ambos están preocupados por ofrecer normas que permitan escribir de manera más refinada y, aunque hemos mencionado antes que Valdés rechaza que el castellano, al contrario del latín, pueda someterse a reglas, no falta en el *Diálogo* la preceptiva sobre el estilo. Así, en la disposición de las palabras en la oración, se preocupa del correcto orden de las mismas en la cláusula, de la misma forma que lo hace Manzanares:

VALDÉS: Por tanto os guardad de caer en él y también de caer en otro que es, a mi parecer, aún más feo que éste, y por esto que son más los que tropiecan en él; este es que no pongáis el verbo al fin de la cláusula quando él de suyo no se cae, como hazen los que quieren imitar a los que scriven mal latín.

MARCIO: Esso nos declarad un poco más.

VALDÉS: Digo que devéis guardar siempre de hablar, como algunos, desta manera: 'siempre te bien quise, y nunca te bien hize', porque es muy mejor dezir 'siempre te quise bien y nunca te hize bien' (p. 236).

Para entrar en materia, puesto que toda oración completa consta de sujeto, objeto y verbo, los que se dedican a lo más selecto de

<sup>30</sup> *Nec illud quidem transeundum est quod hae dictiones, -res- et -ratio-, latissimam habent significationem ut non nisi ex materia subiecta earum significatio plerumque intelligi queat, ut: 'rogo te circa rem meam incumbas', id est, circa negocium quod tibi commendavi, quodcumque illud sit, rogo te ut in hac mea re michi adiumento esse uelis. Hinc dicimus: 'bene res se habet mecum', id est, in bona conditione sum; 'bene res se habet tecum', id est, in bona conditione es et bene res sese habet, et similiter dicimus: 'male res se habet mecum'. Sic etiam consilii mei ratio suadet significat, id est, consilium meum. Sic temporis ratio iubet, id est, conditio temporis; et habere rationem ornatissime quidem significat respectum habere siue considerare, ut: 'rogo te uitae tuae habeas rationem', id est, consideres uel respectum habeas, et capitur in bonam partem hincque dicimus: 'habenda ratio salutis et ratio dignitatis', non autem diceretur ratio aegritudinis et infamiae habenda est. (f. b1')*

la oratoria, contra la extendida y trillada costumbre de los gramáticos, suelen colocar primero el objeto, luego el sujeto, finalmente el verbo. Dicen los gramáticos: *Scipio Apbricanus deleuit Carthaginem*. En cambio los oradores prefieren el orden inverso: *Carthaginem Scipio Apbricanus deleuit*. Y si hubiera algo después del objeto, contra la costumbre de los gramáticos, se ha de colocar al comienzo de la oración. En efecto, estos dicen: *Scipio euertit Numantiam urbem opulentissimam Hispaniae*. En cambio, los hombres elegantes suelen decir: *Hispaniae opulentissimam urbem Numantiam Scipio euertit; non ignoras multa esse genera epistolarum, epistolarum genera multa esse non ignoras*<sup>51</sup> (f. a6').

En ambos textos destaca el carácter normativo que impregna sus obras, ya que rechazan el uso incorrecto y proporcionan ejemplos del correcto. Podría aducirse que entre Valdés y Manzanares hay una diferencia radical: el primero pretende determinar el uso correcto, mientras que el segundo propone el uso más refinado. Sin embargo, Valdés siente la misma preocupación por el estilo que el humanista del XV, como podemos advertir en diversos pasajes del *Diálogo*:

Por tanto avéis de saber que, cuando hablo o escribo, **llevo cuidado de usar los mejores vocablos que hallo, dexando siempre los que no son tales** (p. 194).

Para deziros la verdad, muy pocas cosas observo, porque el estilo que tengo me es natural, y sin afetación ninguna escribo como hablo; solamente tengo cuidado de usar de vocablos que signifiquen bien lo que quiero dezir, y dígolo quanto más llanamente me es possible, porque a mi parecer en ninguna lengua stá bien

<sup>51</sup> *Cum igitur ut ad rem magis accedamus omnis oratio tribus ex partibus perfecta constat: supposito, apposito et uerbo, qui oratoriae artis floribus student, contra uulgatam tritamque grammaticorum consuetudinem, appositum primum, deinde suppositum, postremo uerbum locare solent. Dicunt igitur grammatici: 'Scipio Apbricanus deleuit Carthaginem'. Oratores autem conuerso potius utuntur ordine: 'Carthaginem Scipio Apbricanus deleuit'. Et siquidem <aliud> pro grammaticorum more post appositum fuerit, id initio orationis ponendum est. Ipsi enim dicunt: 'Scipio euertit Numantiam urbem opulentissimam Hispaniae'. Elegantes autem uiri uice uersa dicere consueuerunt: 'Hispaniae opulentissimam urbem Numantiam Scipio euertit'; 'non ignoras multa esse genera epistolarum', 'epistolarum genera multa esse non ignoras'. (f. a6').*



el afetación; **quanto al hazer diferencia en el alçar o abaxar el estilo, según lo que scrivo o a quien escrivo, guardo lo mesmo que guardáis vosotros en el latín** (p. 233).

Que se deve usar esta composición de la manera que digo, y no andar por las ramas como algunos, que, por no hablar como los otros, dizen por ponerlos, los poner, y por traerlas, las traer, etc. Es bien verdad que lo uno y lo otro se puede seguramente usar, **pero el dezir ponerlos y traerlas a mi parecer es más llano y más puro, y aún más galano y más castellano** (pp. 234-235).

Que todo el bien hablar castellano consiste en que digáis lo que queréis con las menos palabras que pudiéredes, de tal manera que, esplicando bien el conceto de vuestro ánimo, y dando a entender lo que queréis dezir, **de las palabras que pusiéredes en una cláusula o razón no se pueda quitar ninguna sin ofender a la sentencia della, o al encarecimiento, o a la elegancia** (p. 237).

que pueden ponerse en paralelo con los textos de Manzanares:

Se encuentra muchísimas veces en los hombres más elocuentes el relativo y su antecedente con la misma terminación, con lo que suele buscarse una gran belleza, **por ejemplo, si alguien fuera a decir: Liber in quo de uirtute agitur praeclarus est, lo dirá más elegantemente: in quo libro de uirtute agitur praeclarus est**<sup>32</sup> (f. a7<sup>v</sup>).

Para el adorno de la expresión parece que se ha de considerar también qué significa *indulgentia* y qué *licencia*. **Sin duda indulgentia no es uenia ni indulgere es ueniam dare, según lo entienden los ignorantes, lo que huele más bien a barbarie que a verdadera latinidad**<sup>33</sup> (ff. b1<sup>ra</sup>).

<sup>32</sup> *Plerunque etiam apud uitros disertissimos usurpatum inuenitur ut relatiuum et antecedens eodem casu exitu terminentur, qua in re magna uenustatis ratio attendi solet, ut si quis dicturus esset: 'liber in quo de uirtute agitur praeclarus est', ornatius dicit: 'in quo libro de uirtute agitur praeclarus est' (f. a7<sup>v</sup>).*

<sup>33</sup> *Pro exornanda oratione id etiam considerandum uidetur quid «indulgentia», quid quoque «licencia» significet. Nempe «indulgentia» non est uenia nec «indulgere» est ueniam dare prout imperiti capiunt, quod barbariem potius quam uera Latinitatem redolet (ff. b1<sup>ra</sup>).*

En primer lugar hay que advertir que se debe poner como cimientos lo que Fabio Quintiliano afirma. En efecto él dice que los preceptos de la retórica no son necesariamente inmutables, sino que como en los cuadros **la variedad proporciona muchísima belleza y encanto en el adorno de la expresión**<sup>54</sup> (f. a5<sup>o</sup>).

**Ante todo un orador sobresaliente debe pensar en adornar su discurso con variados refinamientos y colores para deleitar a sus oyentes.** Sin duda si, en el desarrollo del discurso, un mismo adorno es utilizado una vez y otra y muy a menudo aburrirá a los oyentes hasta el hartazgo, **por ello no se debe hacer una frecuente repetición de la misma palabra o expresión a no ser que tal vez se haya dejado una gran distancia entre ellas. Y si la necesidad nos obliga a hacerlo una y otra vez para explicar el mismo asunto, lo haremos cambiando las palabras para que no parezca que carecemos de recursos de expresión**<sup>55</sup> (ff. a5<sup>o</sup>-a6<sup>o</sup>).

El que ambos propongan normas diferentes: claridad, sencillez, precisión, en el caso de Valdés, *uariatio* y *copia dicendi*, en el de Manzanares, se debe a su diferente posición personal respecto al estilo. No obstante, Valdés no se aparta del objetivo que se trazaron los humanistas: el establecimiento del *recte et bene dicendi*, que él aplicó no al latín sino a una lengua vernácula como el castellano.

Pero la influencia de las ideas humanísticas no sólo puede percibirse en el apartado de estilística. Valdés ha aprendido con la preceptiva latina, y los procedimientos de composición que él había asimilado afloran en el *Diálogo*. Así la formulación que utiliza es idéntica a la que encontramos en Valla, en Dati, en Perotti o en Manzanares, como ya

<sup>54</sup> *Primum quidem aduertendum est tanquam fundamentum iaciendum id quod Fabius Quintilianus profitetur: 'nec enim', inquit, 'artis rhetoricae praecepta sunt ueluti quaedam immutabili necessitate constituta, sed ut in picturis, sic et in exornanda oratione plurimum decoris ac uenustatis uarietas habet'* (f. a5<sup>o</sup>).

<sup>55</sup> *Hoc igitur in primis orator insignis animaduertere debet ut uariis elegantibus ac coloribus orationem exornet ut auditores oblectet. Eadem quippe exornatio semel iterum ac saepius in orationis progressu si estatuatur [sic], auditorum animos quaedam fastidii sacietate conficiet, unde crebra eiusdem uerbi aut sententiae repetitio fieri non debet, nisi magna forsam intermissio interceserit. Et si necessitas ad eandem rem explicandam nos continuo induxerit, id commutatis uerbis faciemus ne dicendi copia carere uideamur* (ff. a5<sup>o</sup>-a6<sup>o</sup>).

hemos visto al referirnos al tratamiento de la polisemia. Esta formulación sigue la misma pauta, con ligeras variantes, así, cuando se establece un uso correcto, sea del tipo que sea, encontramos que se formaliza de la siguiente manera:

«digo 'a' [y no 'b'], porque se dice de esta forma en una expresión que ofrezco como autoridad»

como podemos apreciar en los textos siguientes:

Confórmase también en juntar el pronombre con el verbo diciendo dadle y tomaráse, como parece por este refrán: 'Al ruin dadle un palmo, y tomaráse quatro'. (pp. 145-146).

Y no pasaría por alto, a no ser involuntariamente, que se ha de decir *interdico tibi aqua et igni* y no *interdico tibi aquam et ignem*, de ahí, Plinio: *Carent iure togae quibus aqua et igni interdictum est*, y se cambia esta oración en pasiva de esta manera: *Tibi a me interdictum est aqua et igni*<sup>36</sup> (f. b1').

Como hemos podido advertir, tanto Manzanares como Valdés comparten un planteamiento similar ante la lengua y el estilo; las diferencias, como ya hemos dicho, se deben a que Manzanares intenta elevar el nivel del latín, una lengua escrita con una gran literatura, y Valdés el del castellano, una lengua hablada que aún no contaba con obras literarias de autoridad indiscutible. Esta similitud de planteamiento no debe extrañar ya que los dos pertenecen a un mismo movimiento, el humanismo, cuyos principios se extendieron por toda Europa a partir de la enseñanza en las escuelas y en las Universidades.

El aprendizaje de las estructuras de composición se realizaba con preceptivas escritas en latín y sobre el molde de esta lengua y esto supone que los escritores de la época, los que escriben en latín y los que lo hacen en lengua vernácula asimilen las mismas estructuras. Y por ello, encontramos en Valdés estructuras formales que son comunes con los humanistas hispanolatinos.

<sup>36</sup> *Nec enim nisi inuitus omiserim interdico tibi aqua et igni et non interdico tibi aquam et ignem esse dicendum nec interdico te aqua et igni, unde Plinius: 'carent iure togae quibus aqua et igni interdictum est' (f. b1').*

Por consiguiente, sería preciso examinar las obras de los autores en lengua vernácula de esta época a la luz de la preceptiva contenida en los tratados retóricos latinos, ya que, en una primera etapa, son los únicos manuales con los que se cuenta para aprender a escribir. Un estudio de estas características nos permitiría advertir un tipo de influencia más sutil y más difícil de apreciar: la que afecta a la constitución de los mismos procedimientos de expresión.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ARCOS PEREIRA, T., (1997), «A. Dati y N. Perotti como fuentes de la obra de F. Manzanares, *Flores rhetorici*», *Habis* 28, pp. 253-261.
- ARCOS PEREIRA, T., en prensa, «Las presencia de Quintiliano en los tratados retóricos españoles del s. XV: las *Flores retóricas* de F. Manzanares».
- BARBOLANI, C. (ed.), (1984), Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*. 2ª edición. Madrid.
- CARRERA DE LA RED, A. (1988), *El problema de la lengua en el Humanismo renacentista español*. Valladolid.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T.-SAQUERO-SOMONTE, P., (1995), *Latín y Castellano*. Madrid.
- LOPE BLANCH, J. M. (ed.), (1982), Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*. 2ª edición. Madrid.
- MANZANARES, F. (c. 1488), *Flores rhetorici*. Salamanca, (BN I-77).
- MONTESINOS, J. F. (ed.), (1976), Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*. 6ª edición. Madrid: (1928).
- NÚÑEZ, J. Mª, (1994), «El orden de palabras en el latín renacentista», *Helmantica* 45., pp. 295-303.
- PERCIVAL, W. K., (1983), «Grammar and Rhetoric in the Renaissance», en Murphy, J.J. (ed.), *Renaissance Eloquence*. Berkeley-Los Angeles, pp. 303-330.
- QUILIS MORALES, A., (ed.), (1984), Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*. Barcelona.
- TAVONI, M., (1984), *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*. Padua.

# LA CODIFICACIÓN DEL TIEMPO EN LA EPISTOLOGRAFÍA

M<sup>a</sup> DOLORES GARCÍA DE PASO CARRASCO  
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

## SUMMARY

*The purpose of this paper is to show, in the light of the use of the epistolary imperfect, how the tense system in letters, and above all in narrative parts, is highly altered.*

El género literario de una obra condiciona en cierta medida la utilización del tiempo verbal. Ello se debe a que las situaciones de comunicación varían de uno a otro. La epistolografía presenta la peculiaridad de utilizar una doble codificación para expresar la simultaneidad, anterioridad y posterioridad respecto al momento de la emisión.

La codificación habitual utiliza para señalar la simultaneidad con el momento de la emisión el presente, para señalar la anterioridad al momento de la emisión el pretérito perfecto y la posterioridad al momento de la emisión el futuro<sup>1</sup>. Pero podemos encontrar, también, otra codificación alternativa: imperfecto indicando simultaneidad con el momento de la

<sup>1</sup> Véanse los ejemplos 1-5.

<sup>2</sup> Una muestra de pretérito pluscuamperfecto señalando anterioridad al momento de la emisión la hallamos en el fragmento siguiente del libro primero de las cartas a Ático: *et mebercule eram in scribendo conturbator. nam puer festivus, anagnostes noster Sositheus, decesserat meque plus quam servi mors debere videbatur commoverat.* 1.12.4. Los ejemplos de simultaneidad con el momento de la recepción son muy numerosos a lo largo de estas páginas, pero sirva de muestra el nº 11 y de posterioridad el nº 13.

emisión y pluscuamperfecto para la anterioridad y pretérito imperfecto de la perifrástica en *-urus* para la posterioridad<sup>2</sup>.

Esta doble codificación puede darse por las peculiaridades del género. La epistolografía se caracteriza por ser «un diálogo entre ausentes»<sup>3</sup>, es decir, porque se produce una situación de comunicación en la que emisor y destinatario no comparten el mismo espacio ni el mismo tiempo. De ahí que se produzca complejidad notable, pues puede adoptarse como punto de referencia tanto el emisor como el destinatario.

### 1. COMPLEJIDAD DE LA REFERENCIA TEMPORAL Y ESPACIAL

Vamos a comentar brevemente las situaciones que nos podemos encontrar.

a) situaciones en que el punto deíctico establecido por el emisor para situar espacio y tiempo es el momento de la emisión.

1. *Nos hic te ... expectamus*<sup>4</sup> 1.3.2. (te espero aquí).
2. *Te multum amamus*. 1.3.2. (te amamos mucho).

En estos dos ejemplos el punto de referencia es el de la emisión, y se expresa la simultaneidad con la misma mediante el uso del presente.

3. *Tulliolam C. Pisoni L. f. Frugi despondimus*. 1.3.3. (he prometido Tuliola a C. Pisón Frugi, hijo de Lucio).
4. *Frater nobis decessit a. d. VIII Kal. Dec.* 1.6.2. (se me murió mi hermano el 23 de Noviembre).

La anterioridad al momento de la emisión se expresa en perfecto.

5. *Ego tibi aliquid de meis scriptis mittam*. (Yo de mis escritos te enviaré algo).

<sup>3</sup> Cic. *Phil.* 2.7. ... *amicorum conloquia absentium* ...

<sup>4</sup> El *corpus* sobre el que se ha realizado el estudio comprende los cuatro primeros libros de las *Epistulae ad Atticum*, aunque los ejemplos están tomados de los dos primeros libros, salvo que se indique lo contrario.

La posterioridad con el momento de la emisión se indica con el empleo del futuro.

Estos ejemplos no merecen mayor comentario porque muestran la codificación habitual en todas las situaciones de comunicación directa y también en la epistolografía.

b) situaciones en las que el emisor adopta la convención de que el receptor comparte espacio y tiempo con él, de modo que reproduce formas propias del diálogo.

6. *quid quaeris?* 1.14.6.

7. *quaeris deinceps qui nunc sit status rerum.* 1.16.6.

8. *rides?* 1.17.11.

9. *nunc uides quibus fluctibus iactemur.* 1.18.8.

10. ... *illud quod non speraram audi.* 1.14.6.

Se utilizan expresiones propias de una comunicación directa, aunque la comunicación es 'en diferido'.

c) situaciones en que el punto deíctico establecido por el emisor para situar el tiempo, o el tiempo y el espacio, es el momento de la recepción<sup>5</sup>.

11. *Ego tibi aliquid de meis scriptis mittam. Nihil erat absoluti.* 1.16.18. (Yo de mis escritos te enviaré algo. Nada hay terminado).

Encontramos pretérito imperfecto indicando simultaneidad con el momento de la emisión. Se trata del fragmento final de la carta. En el momento en que Cicerón escribe no tiene acabada ninguna obra, nótese el contraste con el futuro de la oración anterior. Hallamos muy próximos dos puntos de orientación distintos: el momento de emisión y el de recepción.

<sup>5</sup> R. KÜHNER-C. STEGMANN, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache I*, Hannover, 1992 (1914), pp. 156-158. A. ERNCUT-F. THOMAS, *Syntaxe latine*, Paris, 1964<sup>2</sup>, pp. 227-228. L. RUBIO FERNÁNDEZ-T. GONZÁLEZ ROLÁN, *Nueva Gramática Latina*, Madrid, 1990<sup>3</sup>, p. 148. S. MELLET, *L'imparfait de l'indicatif en latin classique*, Paris-Louvain, 1988, pp. 189-206; 293-313.



12. *etenim **ibi** sedens **haec** ad te **scribebam*** 1.10.3. (Precisamente sentado aquí te escribo estas letras).

En este ejemplo también la deixis espacial se articula tomando el momento de la recepción como punto de referencia. Así, aunque el verbo está en primera persona, pues muestra la acción del emisor, aparece *Ibi* en lugar del esperado *hic*, y ello se debe a que se tiene en cuenta el punto de vista del destinatario en el momento de la lectura. Encontramos pretérito imperfecto, en lugar de presente, por la misma razón. En cambio *haec* está referido al emisor y también al destinatario, pues la carta es el punto común entre ambos.

Conviene detenerse a comentar un ejemplo como el siguiente en el que hallamos expresada la posterioridad respecto al momento de la emisión:

13. *Litteras scripsit<sup>6</sup> hora decima Cerialibus, statim ut tuas legeram, sed eas **eram daturus**, ut **putabam**, **postridie** ei qui mihi*

<sup>6</sup> S. MELLET, *op. cit.*, p. 191, señala pretéritos perfectos epistolares con referencia al momento de la enunciación. De los señalados (que citamos por la edición de W. S. Watt) la mayoría, en nuestra opinión, expresan valores propios del perfecto, pues se refieren a acciones anteriores, ya que o bien aparecen inmediatamente detrás de alguna información concreta o bien al final de la carta: *Att.* 1.5.1 *id te scire uolui* (*Cf.* *Plaut. Mil.* 819 *uolui* y 1025 *quid me uoluisti?*); 1.3.3. *hoc eo ad te scripsi quod is me accusare de te solebat*; 1.18.8. *et si ex iis quae scripsimus tanta etiam a me non scripta perspicias, reuise nos aliquando*; *ad Q. fr.* 1.1.36. *at ea quidem quae supra scripta sunt non ut te instituerem scripsi*; *Att.* 2.5.3. (*uelim*)... *epistulamque statim des de iis rebus de quibus ad te scripsi*; 2.12.4. *litteras scripsi hora decima Cerialibus statim ut tuas legeram, sed eas eram daturus, ut putarem, postridie ei qui mihi primus obuiam uenisset*; 2.19.5. *sed haec scripsi properans et me hercule timide*.

Diferente es el caso de los siguientes: *Att.* 1.19.10. *commentarium consulatus mei Graece compositum misi ad te*; 1.19.11. *Cossinius hic, cui dedi litteras, ualde mihi bonus homo et non leuis et amans tui uisus est*; 2.9.1. *haec scripsi raptim*; 2.23.1. *haec dictaui ambulans*. De ellos, los dos últimos se encuentran al principio de la carta, cuando aún ni se ha escrito ni se ha dictado, sino que se está empezando a hacerlo; son simultáneos con el momento de la emisión y anteriores al de la recepción. Los dos primeros, referidos al envío de la carta, aunque expresan anterioridad respecto al momento de la recepción, no indican simultaneidad con el momento de la emisión sino que sólo pueden referirse a un hecho posterior (o anterior si no trata de la carta presente sino de otra previa y si el comentario fue enviado en otra ocasión).

Todos los ejemplos se centran en asuntos relacionados con la propia carta, creemos que el pretérito perfecto en las cartas está sujeto a más restricciones que el imperfecto,

*primus obuiam uenisset* 2.12.4. (He escrito la carta a la hora décima, el día de los Cerealia, nada más leer la tuya, pero tengo la intención de dársela mañana, según pienso, al primero que venga a mi encuentro).

Como no se ha tomado como punto deíctico el momento de la emisión, sino el de la recepción, este tipo de orientación conlleva el uso de *daturus eram*<sup>7</sup> para expresar la posterioridad en lugar del futuro y el de *postridie* en lugar de *cras*. Una característica de la codificación alternativa de la epistolografía es que los adverbios relacionales pueden adquirir un significado deíctico<sup>8</sup>.

d) situaciones en que nos encontramos con una doble deixis.

Esta doble 'deixis' se debe a que hay en la misma frase dos perspectivas distintas en cuanto al tiempo: el momento de la emisión y el momento de la recepción. Se recoge mediante adverbios o sintagmas preposicionales indicando tiempo (satélites temporales) el momento de la emisión y el de la recepción se expresa, en cambio, mediante el tiempo verbal.

14. *Quintus frater, ut mihi uidetur, quo uolumus animo est in Pomponiam et cum ea nunc in Arpinatibus praediis erat et secum habebat hominem χρηστομαθῆ, D. Turranium* 1.6.2. (Mi hermano Quinto, según me parece, tiene hacia Pomponia los sentimientos que queremos y con ella ahora está en sus propiedades de Arpino y tiene con él a un hombre muy elocuente, D. Turriano).

Aquí advertimos la doble perspectiva, el satélite *nunc* nos remite al momento de la emisión y el uso del pretérito imperfecto al del destinatario al leer la misiva<sup>9</sup>.

una de las cuales es referencia a la propia carta: escritura y envío, pero este asunto debe ser estudiado más detenidamente.

<sup>7</sup> H. PINKSTER, *Sintaxis y Semántica del Latin*, Madrid, 1995, p. 286.

<sup>8</sup> J. HILTON, «Temporal Connectors in the Narrative Discourse of Cicero», *CILL* 15.1-4 (1989), pp. 173-184. También véase R. KÜHNER-C. STEGMANN, *op. cit.*, p. 158.

<sup>9</sup> S. MELLET, M. D. JOFFRE, G. SERBAT, *Grammaire fondamentale du Latin. Le signifié du verbe*, Louvain-Paris, 1994, p. 61.

Un caso semejante con doble 'deixis' es:

15. *sed senatus **hodie erat futurus**, id est Kal. Oct.; iam enim luciscit* 4.17.4. (Pero va a haber una sesión del senado hoy, es decir el 1 de octubre, pues ya empieza a amanecer).

*Hodie* recoge el momento de la emisión y *futurus erat* (posterioridad con momento de orientación en el pasado) recoge el momento de la recepción.

## 2. DIFICULTAD DE DETERMINAR LA REFERENCIA TEMPORAL DE LA FORMA VERBAL

La gran complejidad en la expresión del tiempo que genera la existencia de dos puntos déicticos alternantes (el momento de la emisión y el momento de la recepción) conduce a que podamos encontrar pretérito imperfecto expresando simultaneidad con el momento de la emisión, pero también refiriéndose a eventos pasados respecto a este momento. De ahí que pueda dudarse del valor específico de algunas formas concretas.

La dificultad que entraña, en ocasiones, decidir si un imperfecto indica anterioridad o simultaneidad respecto al momento de la emisión se puede constatar observando diversas traducciones en las que se producen numerosas discrepancias. Así:

16. *una **agebant** ceteri creditores ...* 1.1.3.

Ayala: «Los demás acreedores se han unido a él»

Rguez Pantoja: «Los restantes acreedores pleitean unidos»

Shackleton: «The other creditors are joined with him»

Winstedt: «The other creditors have made common cause»

Constans: «Les autres créanciers s'associent à la pour suite»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Otros ejemplos son: *quid autem contendendum esset ex tua **putabam** uoluntate me statuere oportere*. 1.5.5. (Ayala: «también sentí ...»; Rguez Pantoja: «me pareció oportuno ...»; Shackleton: «I felt ...»; Winstedt: «I think ...»; Constans: «je pense ...»). *eo **accedebat** hortator adsiduius Sallustius, ut ...* 1.11.1. (Ayala: «a todo esto hay que añadir ...»; Rguez Pantoja: «a esto se añade que ...»; Shackleton: «Add to that ...»; Winstedt: «besides...»; Constans: «A cela s'ajoutaient ...»). *huius sermonis Valerius auctorem Cn. Plancium **nominabat***. 1.12.2. (Ayala: «Valerio dice que el autor de este chisme es Cn. Plancio»; Rguez Pantoja: «Valerio menciona como transnisor de este rumor a Gneo Plancio»; Shackleton: «Valerius gives Cn.

Otro ejemplo puede ser el siguiente:

17. *nequedum te Athenis esse audiebamus*. 1.5.3.<sup>11</sup>

Ayala: «y no sabía que estuvieras en Atenas»

Rguez Pantoja ha escogido otra lectura *audieramus*

Shackleton: «and we don't yet hear of you in Athens»

Winstedt: «I have not yet heard of your arrival»

Constans: «et nous n'entendons pas dire que tu sois à Athènes».

Estas discrepancias de traducción, en nuestra opinión, no pueden estar motivadas sólo por la existencia de una doble codificación en el género epistolar, pretérito imperfecto indicando simultaneidad y también, referido a un evento anterior a la emisión. El mensaje no debe prestarse a ambigüedad sino que debe ser claro e inequívoco, a menos que carezca de interés su ubicación en el tiempo.

Es reducido el número de los casos dudosos, porque en algunas ocasiones, como en los ejemplos que ya hemos visto, el mensaje no es ambiguo en cuanto a su ubicación en el tiempo, ya que lo hace explícito el propio contexto<sup>12</sup> o la presencia de ciertas marcas como la doble

Plancius as his authority for the talk»; Winstedt: «Valerius mentioned Cn. Plancius as his authority for the statement»; Constans: «Valérius dit tenir ce qu'il rapporte de Cn. Plancius»). *itaque et ludis et gladiatoribus mirandas ἐπισημοῖς sine ulla pastoricia fistula auferebamus*. 1.16.11. (Ayala: «he conseguido admirables 'aplausos'...»; Rguez Pantoja: «así cosecho ... sorprendentes aclamaciones ...»; Shackleton: «accordingly I get wonderful ovations ...»; Winstedt: «I have been the object of extraordinary demonstrations ...»; Constans: «c'est pourquoi aux jeux ... je recueille de merveilles marques d'approbation ...»).

<sup>11</sup> Cf. el pasaje siguiente en el que aparece la forma *audiebatur* expresando simultaneidad con el momento de la emisión. *Quam uellem Romae esses, si forte non es! nihil enim certi habebamus nisi accepisse nos tuas litteras a. d. XIII Kal. Sext. datas, in quibus scriptum esset te in Epirum iturum circiter Kal. Sext. sed siue Romae es siue in Epiro, Parthi Euphraten transierunt duce Pacoro, Orodis regis Parthorum filio, cunctis fere copiis. Bibulus nondum audiebatur esse in Syria; Cassius in oppido Antiochia est cum omni exercitu, nos in Cappadocia ad Taurum cum exercitu ad Cybistra; hostis in Cyrrhestica, quae Syriae pars proxima est prouinciae meae. Att. 5.18.1.*

<sup>12</sup> Muestra de ello puede ser, además de los ejemplos 12 y 13 el siguiente: *nos autem initium prensandi facere cogitabamus eo ipso tempore quo tuum puerum cum bis litteris proficisci Cincius dicebat, in campo comitiis tribuniciis a. d. XVI Kal. Sext. 1.1.1.* (Yo pienso empezar la campaña en los comicios por tribus en el Campo de Marte el 17 de Julio, al mismo tiempo que Cincio dice que tu esclavo se marcha con esta carta). La carta se escribió poco antes del 17 de Julio, de modo que Cicerón se está refiriendo a sus planes e intenciones actuales.

'deixis'. En otras, en cambio, es muy difícil determinar si un imperfecto indica anterioridad o simultaneidad respecto al momento de la emisión y ello está motivado porque existen usos inclusivos y 'exclusivos' del tiempo.

### 3. USOS INCLUSIVOS Y EXCLUSIVOS DEL TIEMPO

Aclaremos qué entendemos por 'exclusivo' e 'inclusivo'. Consideramos que el tiempo verbal puede emplearse en sentido 'inclusivo' y en sentido 'exclusivo'<sup>13</sup>. Entendemos por sentido 'exclusivo' cuando el uso de un tiempo **excluye otro cualquiera**, está ubicado en ese tiempo y sólo en ése. Ejemplos de uso exclusivo pueden ser los siguientes:

18. *uixerunt*

19. *abora toca la puerta*

*Vixerunt* implica que han vivido y ya no viven y *toca* implica que en ese momento preciso se produce el hecho.

Mucho más frecuente es el uso 'inclusivo' del tiempo en que **no hay implicaciones de sólo ese tiempo, sino que lo trasciende, pues empezó antes o continúa después**; así

20. tenemos jueces justos

21. *iudices habemus quos uolumus*

22. *bene uiuo*

Ninguna de estas formas pueden entenderse de una forma puntual. El uso 'inclusivo' o 'exclusivo' del tiempo es muy frecuente en tiempo presente y menos en pasados, además, está relacionado en cierta medida, pero no siempre ni sólo, con el propio lexema verbal, con la 'aktionsart' y, por supuesto, con el estado de los asuntos. Veamos un ejemplo:

23. *De Tadiana re mecum Tadius locutus est te ita scripsisse, nihil esse iam quod laboraretur, quoniam hereditas usu capta esset. Id*

<sup>13</sup> El concepto de 'inclusivo' y 'exclusivo' se encuentra en Benveniste referido a la persona («Estructura de las relaciones de persona en el verbo»). Su extensión al tiempo se debe a R. Fdez Garrido, R. Martínez Vázquez y E. Ruiz Yamuza, a los que agradezco que me hayan permitido tener acceso a su *Sintaxis griega I*, que aún se encuentra en prensa.

*mirabamur te ignorare, de tutela legitima, in qua dicitur esse puella, nihil usu capi posse.* 1.5.6. (Respecto al asunto de Tadio, Tadio ha hablado conmigo de que tú le escribiste en este sentido, que nada ya había para preocuparse, puesto que la herencia había sido tomada en usucapión. Nos asombra que tu ignores que, acerca de la tutela legítima, en la que se dice está la muchacha, nada puede tomarse en usucapión).

Conviene destacar el uso 'inclusivo' de *mirabamur*. En este fragmento *mirabamur* no es momentáneo, el asombro debió de manifestarse coincidiendo con la conversación y se prolonga hasta el momento en que Cicerón escribe la carta<sup>14</sup>.

Lo mismo cabe decir de los imperfectos que hemos examinado antes: *agebant* (el pleito ha comenzado antes y continua, aún no ha concluido) y *audiebamus* (ni hemos tenido noticias anteriormente ni las tenemos por ahora)<sup>15</sup>.

Por otro lado, los usos 'inclusivos' no se dan sólo en el verbo, sino que también los encontramos en adverbios de tiempo como *nunc*<sup>16</sup> y *hodie*<sup>17</sup>, que pueden hallarse refiriéndose sólo a un momento simultáneo con la emisión, pero que pueden también trascender al pasado o al futuro, de modo que no son incompatibles con formas de pasado y

<sup>14</sup> A. ERNCLUT-F, THOMAS, *op. cit.*, p. 222 tratan de un uso del imperfecto pasado reciente que se prolonga en el presente, Plavt. *Trin.* 400 y *Asin.* 392.

<sup>15</sup> Lo mismo cabe decir de los imperfectos que vimos en la nota 7: *putabam* (pensaba y sigo pensando); *accedebat* (las exhortaciones son repetidas, *hortator adsiduus Sallustius*, Salustio es insistente, por tanto este hecho se ha producido en el pasado y continúa produciéndose); *nominabat* (nombraba y continúa nombrando), y en el caso de *auferebamus* las muestras de aprobación se han dado repetidamente.

<sup>16</sup> G. Rojo en «La temporalidad verbal en español», *Verba* 1 (1974), p. 91, señala el uso 'inclusivo' de *abara* en español: «*Abara* significa no sólo lo que es estrictamente simultáneo al origen, sino un lapso de tiempo que comprende una parte anterior y otra posterior a él. *Vendrá abara* equivale a *vendrá dentro de un momento*».

<sup>17</sup> No incluyo *iam* pues no lo considero igual, ya que presenta más restricciones de uso (es frecuente con pasados y presentes, pero no con futuro imperfecto) y creo que precisa de un profundo estudio para delimitar su valor. Los gramáticos latinos lo denominaron confirmativo y no temporal, así en el comentario de Servio a Donato: «*aduerbium plerumque confirmat uerbum, plerumque destruit. confirmat ut 'iam faciam', destruit ut 'non faciam'*». H. KEIL, *Grammatici Latini* IV, Hildesheim, 1981 (1864), p. 438. Para su papel como fórmula inicial, J. P. CHAUSERIE-LAPRÉE, *La expression narrative chez les historiens latins*, Paris, 1969, pp. 497-505.

de futuro. Así en los ejemplos de las cartas de Cicerón que a continuación se ofrecen:

24. *de his qui nunc petunt Caesar certus putatur.* 1.1.2.  
 25. *ei nunc epistulae litteris his respondebo.* 1.20.1.  
 26. *nunc autem ea fuit necessaria propter eam partem epistulae tuae per quam te ac mores tuos mihi purgatos ac probatos esse uoluisti.* 1.17.7.

vemos usos 'inclusivos'; en el primero, situado en el presente, el *nunc* no puede entenderse de una manera puntual, abarca una franja ancha de tiempo, trasciende al pasado y previsiblemente al futuro inmediato. Los dos acompañados de pasado y futuro implican también un entendimiento amplio: 'ahora, dentro de un momento' y 'ahora, hace poco'

Lo mismo podemos ver en Plauto:

27. *nunc bene uiuo* PLAVT. *Mil.*, 706  
 28. *nunc ... opsonatum pergam* PLAVT *Mil.*, 749  
 29. *dixi hoc tibi dudum et nunc dico* PLAVT. *Mil.*, 1058

Igualmente sucede con *hodie*:

30. *quid uero historiae de nobis ad annos DC praedicabunt? quas quidem ego multo magis uereor quam eorum hominum qui hodie uiuunt rumusculos.* 2.5.1.  
 31. *hodie petam* PLAVT. *Mil.*, 581  
 32. *ego hodie ... misi* PLAVT. *Mil.*, 948

En el ejemplo 30 *hodie* de ninguna manera puede circunscribirse a un período de 24 horas, sino que es una extensión metafórica, 'nuestra época'.

Probablemente el hecho de que admitan un uso 'inclusivo' (y por ello de acompañar a pasados y futuros) hace posible que estos adverbios se encuentren en oraciones con doble 'deixis'.

Volviendo a los pretéritos imperfectos, las oscilaciones de traducción se encuentran en casos en que se da un uso 'inclusivo' del tiempo. Estos pretéritos imperfectos se refieren a situaciones que, desde luego, siempre son anteriores a la recepción de la carta y que, aunque son anteriores al momento de la emisión, se prolongan y continúan durante ella.

Algunos traductores reflejan la anterioridad y otros la continuidad respecto al momento de la emisión. Conviene tener en cuenta que los usos inclusivos son especialmente frecuentes con ciertos lexemas, así con los verbos de estado, sentimiento, etc, que no son momentáneos<sup>18</sup>.

#### 4. EPISODIOS NARRATIVOS

Como ya hemos señalado previamente, el género literario de una obra condiciona en cierta medida la utilización del tiempo verbal, por ello un aspecto que merece especial atención es el tratamiento de los episodios narrativos que se encuentran en las cartas, pues vienen a ser un subgénero dentro de otro y cada uno tiene su propia codificación del tiempo.

Por una parte, la narración<sup>19</sup> se articula mediante la combinación de varias formas temporales: presentes históricos, pretéritos perfectos, infinitivos históricos y pretéritos imperfectos que crean en el lector u oyente expectación por conocer qué incidentes han ocurrido en esa situación de 'background' marcada por el imperfecto<sup>20</sup>; los incidentes pueden venir dados por pretéritos o presentes históricos. Por otra parte, ya sabemos que en las cartas existe una codificación alternativa que se sirve del pretérito imperfecto para mostrar la simultaneidad con el momento de la emisión. La inclusión de episodios narrativos en las cartas puede llevar a que entren en confluencia y se superpongan la codificación propia de la narración y la codificación alternativa de la epistolografía, con lo que podemos encontrarnos con una articulación del tiempo en los episodios narrativos epistolográficos que se aparta de la habitual.

A este respecto hay dos narraciones en el libro primero de las cartas a Ático especialmente relevantes. Comenzaremos por comentar brevemente la carta siguiente:

33. *Urbanae autem res se sic habent. agraria lex a Flauio tribuno pl. uebementer agitabatur auctore Pompeio, quae nihil*

<sup>18</sup> S. MELLET, *op. cit.*, pp. 193-194, recoge los tipos de verbos que suelen encontrarse en pasado epistolar y que fueron delimitados por F. Chapelle.

<sup>19</sup> Sobre el papel del tiempo en los textos narrativos J. P. CHAUSSERIE-LAPRÉE, *op. cit.* y H. PINKSTER, *Syntaxis ...*, pp. 307-313.

<sup>20</sup> H. PINKSTER, 'Tempus, Aspect and Aktionsart in Latin', *ANRW II.29.1* (1983), p. 306.



*populare habebat praeter actorem. ex hac ego lege secunda contionis uoluntate omnia illa **tollebam** quae ad priuatorum incommo- dum **pertinebant**; **liberabam** agrum eum qui P. Mucio L. Calpurnio consulibus publicus fuisset; Sullanorum hominum possessiones **confirmabam**; Volaterranos et Arretinos, quorum agrum Sulla publicarat neque diuiserat, in sua possessione **retinebam**; unam rationem non **reiciebam**, ut ager hac aduenticia pecunia emeretur quae ex nouis uectigalibus per quinquennium reciperetur. huic toti rationi agrariae senatus **aduersabatur**, suspicans Pompeio nouam quandam potentiam quaeri; Pompeius uero ad uoluntatem perferendae legis incubuerat. ego autem magna cum agrariorum gratia **confirmabam** omnium priuatorum possessiones; is enim est noster exercitus, hominum, ut tute scis, locupletium. populo autem Pompeioque (nam id quoque **uolebam**) **satis faciebam** emptione, qua constituta diligenter et sentinam urbis exhauriri et Italiae solitudinem frequentari posse **arbitrabar**. sed haec tota res interpellata bello refrixerat. Metellus est consul sane bonus et nos admodum diligit. ille alter nihil ita est ut plane quid emerit nesciat. **Haec sunt in re publica**, nisi etiam illud ad rem publicam putas pertinere, Herennium quendam, tribunum pl., tribulem tuum, sane hominem nequam atque egentem, saepe iam de P. Clodio ad plebem traducendo agere coepisse. huic frequenter interceditur. **haec sunt, ut opinor, in re publica**. 1.19.4*

(Así están los asuntos en Roma. Es enérgicamente defendida por Flavio con el apoyo de Pompeyo una ley agraria, que nada tiene de popular excepto el promotor. De esta ley, con la voluntad de la asamblea, intento eliminar todo aquello que ocasiona detrimento a los particulares, liberar el campo que fue público en el consulado de Mucio y Calpurnio, asegurar las posesiones de los hombres de Sila, retener en su posesión a los arretinos y a los de Volaterra, cuyas tierras Sila confiscó pero no repartió. No rechazo un punto: que se compre esta tierra con el dinero adicional que se reciba durante 5 años de los nuevos tributos. A todo este plan agrario se opone el senado que sospecha que se busca un nuevo poder para Pompeyo. Verdaderamente Pompeyo ha apoyado la aprobación de la ley. Yo, por mi parte, con mucha gratitud de los agrarios aseguro las posesiones de todos los particulares, pues éste es mi ejército, como tú sabes, el de los ricos. Satisfago al pueblo y a Pompeyo (pues esto también lo quiero)

con la compra, gracias a la cual, una vez que se haya aplicado con diligencia, pienso que se puede limpiar la cloaca de la ciudad y repoblar la soledad de Italia. Pero todo este asunto se ha enfriado, relegado por la guerra. Metelo es un cónsul realmente bueno y me aprecia muchísimo. El otro es una nulidad de tal manera que no sabe claramente qué ha comprado. Esto hay en la república, a no ser que pienses que tiene que ver también con la república el que un cierto Herenio, tribuno de la plebe, de tu misma tribu, hombre sin duda inútil y pobre, haya empezado a proponer a menudo que Clodio pase a la plebe. Se le veta con frecuencia. Esto, en mi opinión, hay en la república).

Estamos ante una narración que se articula de manera diferente a las habituales estructuras narrativas, pues se suceden los imperfectos a los que se suman ocasionalmente los pluscuamperfectos y sólo casi al final se halla el presente: *is est noster exercitus* y *Metellus est ...* Difícilmente podemos considerar que los numerosos imperfectos de este texto proporcionan el 'background' o bien estén suministrando una información adicional y que el 'foreground' o bien la información principal están representadas por *is est noster exercitus* y *Metellus est ...*

Proponemos una interpretación sólo temporal y no de tiempo de narración; es decir, los imperfectos de este texto no se orientan al momento de la emisión, sino que tienen como momento de orientación el pasado, lo que viene a significar que su punto deíctico es el momento de la recepción, nos hallamos ante una de las codificaciones posibles en la epistolografía para señalar la simultaneidad. Conviene, además, no olvidar que todos estos imperfectos suponen un uso muy 'inclusivo' del tiempo, (como los que hemos visto en ejemplos anteriores) comenzaron en el pasado y continúan en el momento de la emisión.

Por otro lado, hay que resaltar un hecho, en nuestra opinión, de gran interés. Este episodio viene enmarcado por fórmulas muy definidas y muy semejantes a las que aparecen en la narración. Chausserie-Laprée recoge fórmulas conclusivas y de transición de episodios narrativos muy similares a las que utiliza Cicerón. Entre ellas destacamos las del tipo *hoc habuit* y *hoc fuit* (por ej. *hunc exitum fuit* y *haec extrema fuit aetas*), que en Cicerón suelen aparecer con una radical diferencia, no indican sólo conclusión del episodio, sino que sirven para establecer un vínculo con la actualidad: 'así están las cosas'. Con este valor nos encontramos *res sic habent* y *haec sunt*.

Una situación algo diferente, aunque también se encuentran fórmulas semejantes y uso de pretérito imperfecto vemos en la carta 14 del mismo libro:

34. **Romanae autem se res sic habent.** *senatus* Ἄρειος πάγος. *nihil constantius, nihil seuerius, nihil fortius. nam cum dies uenisset rogationi ex senatus consulto ferendae, concursabant barbatuli iuuenes, totus ille grex Catilinae duce filiola Curionis, et populum ut antiquaret rogabant. Piso autem consul, lator rogationis, idem erat dissuasor. operae Clodianae pontis occuparant, tabellae ministrabantur ita ut nulla daretur 'uti rogas'. hic tibi rostra Cato aduolat, commulcium Pisoni consuli mirificum facit, si id est commulcium, uox plena grauitatis, plena auctoritatis, plena denique salutis: accedit eodem etiam noster Hortensius, multi praeterea boni; insignis uero opera Fauoni fuit. hoc concursu optimatum comitia dimittuntur; senatus uocatur. cum decerneretur frequenti senatu, contra pugnante Pisone, ad pedes omnium singillatim accidente Clodio, ut consules populum cohortarentur ad rogationem accipiendam, homines ad quindecim Curioni nullum senatus consultum facienti adsenserunt; facile ex altera parte cccc fuerunt. **acta res est.** Fufius tribunus intercessit. **Clodius contiones miseris habebat, in quibus Lucullum, Hortensium, C. Pisonem, Messalam consulem contumeliose laedebat; me tantum comperisse omnia criminabatur. senatus et de prouinciis praetorum et de legationibus et de ceteris rebus decernebat ut ante quam rogatio lata esset ne quid ageretur. Habes res Romanas.** 1.14.5.*

(Los asuntos de Roma están así: el senado es un areópago, nada hay más constante, nada más severo, nada más fuerte. pues al llegar el día de presentar el proyecto de acuerdo con el decreto del senado, correteaban jóvenes con la barba aún desputando, toda aquella grey de Catilina con la hijita de Curión como guía, y rogaban al pueblo que votara en contra. El cónsul Pisón promotor del proyecto de ley era igualmente su disuasor. Las bandas de Clodio habían ocupado el puente, proporcionaban tablillas de manera que no se diera ninguna de «sí». En este momento Catón te vuela a la tribuna, da al cónsul Pisón una admirable reprimenda, si esto es reprimenda, unas palabras llenas de gravedad, llenas de autoridad, llenas finalmente de salvación. Se acerca allí también nues-

tro Hortensio y muchos hombres de bien; la contribución de Fabonio fue notable. Ante esta concurrencia de optimates se disuelve la asamblea y se convoca al senado. Como el senado en pleno decretara, con la oposición de Pisón y con Clodio echándose a los pies de todos, uno por uno, que los cónsules exhortaran al pueblo a aceptar el proyecto de ley, unos quince hombres estuvieron a favor de Curión que proponía que se rechazara el decreto; del otro lado hubo fácilmente 400. El asunto se zanjó. Entonces interpuso su veto el tribuno Fufio. Clodio pronuncia patéticas arengas, en las que ataca con ultraje a Lúculo, a Hortensio, a Pisón y al cónsul Mesala. A mí sólo me acusa de «haber sabido todo». El senado decide que no se trate de las provincias de los pretores, ni de las embajadas, ni de las demás cosas, antes de que se haya presentado a aprobación el proyecto de ley. Ya conoces los asuntos de Roma).

Esta narración ofrece mayor variedad temporal que la anterior. Obsérvese el juego de tiempos, presentes históricos: *aduolat, facit, dimittuntur, uocatur* ... pretéritos imperfectos, mostrando la situación del día de los comicios: *concurabant, rogitant* y perfectos: *adsenserunt, fuerunt, intercessit*. Esta alternancia de tiempos es la habitual en textos narrativos, pero, a continuación, casi al final del fragmento hay una serie de pretéritos imperfectos (*habebat laedebat criminabatur decernebat*) que no pueden entenderse como 'background', sino como información de primer plano. Nos encontramos con un episodio narrativo típico que se cierra con una serie de pretéritos imperfectos simultáneos con el momento de la emisión y que son muy inclusivos. La fórmula *habes res Romana*, como la ya vista en la carta 1.19., los vincula con la actualidad del emisor.

Podemos, por tanto, pensar que en el género epistolar hay un tipo de estructura narrativa que se aparta de la convencional, pues junto a imperfectos puramente narrativos con una referencia temporal de pasado respecto a la emisión se emplean otros con referencia temporal simultánea a la emisión. Así pues, muchos imperfectos se emplean para expresar el 'foreground' y no el 'background' y se vinculan con la actualidad del emisor. Esta vinculación puede hacerse más explícita mediante el empleo de ciertas fórmulas semejantes a las que hallamos en la narración.

## 5. APORTACIONES

Tras esta breve revisión, podemos concluir señalando que un rasgo característico del género epistolográfico, no compartido por otros géneros, es que el pretérito imperfecto puede usarse con dos valores distintos, para señalar simultaneidad con el momento de la emisión y también para señalar la simultaneidad con un evento pasado respecto al momento del discurso.

Ello conduce a que, en ocasiones los dos usos se solapen, de modo que sea difícil determinar su punto de orientación. Pero conviene no olvidar que existen procedimientos para reconocer un pretérito imperfecto simultáneo con el momento de la emisión: el propio mensaje explicitará con mucha frecuencia la situación temporal en que éste se produce y si esto no es así habrá que prestar atención a los procedimientos lingüísticos empleados por el autor. Entre ellos, se encuentran la doble 'deixis', la co-ocurrencia del imperfecto con presentes, la concordancia de tiempos y las fórmulas que vinculan el texto con la actualidad del emisor.

En segundo lugar conviene tener presente que en la epistolografía adquiere gran importancia el uso 'inclusivo' del tiempo.

Y por último el sistema de los tiempos en la narración epistolar puede verse seriamente alterado porque pueden entrar en estrecho contacto dos codificaciones diferentes del tiempo, la codificación propia de la narración y la codificación alternativa de la epistolografía.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYALA, J. A., *Cicerón. Cartas a Ático I*, México, 1975.
- BENVENISTE, É., «Estructura de las relaciones de persona en el verbo», *BSL* 43 (1946), ahora en *Problemas de Lingüística general I*, Madrid 1974 (1966), pp. 161-171.
- CHAUSSEURIE-LAPRÉE, J. P., *L'expression narrative chez les historiens latins. Histoire d'un style*, Paris, 1969.
- CONSTANS, L.-A.; *Cicéron. Correspondence I*, Paris, 1969.
- ERNOUT, A.-THOMAS, F., *Syntaxe latine*, Paris, 1964<sup>2</sup>
- FERNÁNDEZ GARRIDO, R.-MARTÍNEZ VÁZQUEZ, R.-RUIZ YAMUZA, E., *Sintaxis griega I*, en prensa.
- HILTON, J., «Temporal Connectors in the Narrative Discourse of Cicero», *CILL* 15.1-4 (1989), pp. 173-184.
- KÜHNER, R.-STEGMANN, C., *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, Hannover, 1992 (1914).
- MELLET, S., *L'imparfait de l'indicatif en latin classique*, Paris-Louvain, 1988.
- MELLET, S.-JOFFRE M. D.-SERBAT G., *Grammaire fondamentale du Latin. Le signifié du verbe*, Louvain-Paris, 1994.
- MUÑOZ MARTÍN, M. N., *Estructura de la carta en Cicerón*, Madrid, 1994.
- PINKSTER, H., *Sintaxis y Semántica del Latín*, Madrid, 1995.
- PINKSTER, H., «Tempus, Aspect and Aktionsart in Latin», *ANRW* II.29.1 (1983) pp. 270-320.
- RODRÍGUEZ PANTOJA, M., *Cartas I. Cartas a Ático*, Madrid, 1996.
- ROJO, G., «La temporalidad verbal en español», *Verba* 1 (1974), pp. 68-149.
- RUBIO FERNÁNDEZ, L.-GONZÁLEZ ROLÁN, T., *Nueva Gramática Latina*, Madrid, 1990<sup>3</sup>.
- SHACKLETON BAILEY, D. R., *Cicero's Letters to Atticus I*. Cambridge, 1965.
- WATT, W. S., *M. Tulli Ciceronis Epistulae II*, Oxford, 1965.
- WINSTEDT, E. O., *Cicero XXII Letters to Atticus I*, London, 1980.



# LA VITA SANCTI COLUMBAE: UN EJEMPLO DE LA CULTURA HIBERNO-LATINA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ MARRERO  
BEATRIZ LEÓN ROLO  
Universidad de La Laguna

## SUMMARY

*The present paper seeks to review hiberno-latin culture through its Literature. We take Adamnan's Vita Sancti Columbae as our principal referent in achieving this aim. This is a text which was written towards the end of the 7th. century and transmitted in a series of manuscripts. We also give a brief account of this text. Its main idea is focused on the influence that Ireland and its monks had on both medieval literature, written in Latin on the continent, and on European culture through the rigorous teaching of the Latin language in the school system.*

## 0. INTRODUCCIÓN. LA CULTURA HIBERNO-LATINA

Irlanda empezó a diferenciarse de la gran isla vecina con las invasiones célticas, que se iniciaron en el siglo IV a. C. En efecto, a uno y otro lado del mar de Irlanda se localizaron dos ramas distintas del grupo celta. Esta última tierra de los celtas al oeste de Europa sufrió influencias continentales e insulares, recibió de estas regiones sus modelos y los modificó siguiendo su propio carácter y ahí estriba, manifiestamente, su importancia. Los celtas de Irlanda, los gaélicos, se asimilaron a los autóctonos y se organizaron en más de un centenar de minúsculos reinos. Pronto se constituyó una jerarquía política, pero no se impuso nunca tan rigurosamente como la jerarquía social. A principios de la era cristiana se dividió Irlanda en Ulster, Connacht, Munster, North Leinster o Meath y



South Leinster. La cúspide la constituía el rey supremo (*Aird Rígh*), cuyos poderes estaban de hecho muy limitados. La hegemonía se la disputaron los reyes de Connacht y los del Ulster, quienes durante largo tiempo fueron los más poderosos<sup>1</sup>. En el siglo V numerosos irlandeses comenzaron a aventurarse a salir de la isla y algunos saquearon las costas occidentales de Gran Bretaña, llegando incluso a fundar colonias<sup>2</sup>.

Irlanda había quedado fuera de la colonización romana, pero, lógicamente recibió su influencia. Sucedió únicamente cuando el poder romano declinaba, esto es, en los siglos IV y V de nuestra era. Ésta era una época muy dura, marcada por el comienzo del cristianismo en Irlanda, el peregrinaje y la conversión de fieles. No se sabe con certeza cuándo comenzaron los misioneros cristianos a evangelizar Irlanda, pero es razonable admitir que tuvo que pasar mucho tiempo desde que se establecieron hasta que los nativos iniciaron la comprensión de la cultura cristiana. Cabe pensar que los primeros misioneros llegaron a las costas irlandesas a finales del siglo IV y principios del V, cargados del aprendizaje que les había servido toda la antigüedad y equipados de toda la biblioteca de los padres de la Iglesia. Con toda probabilidad su procedencia era Roma o la Galia, donde la Iglesia había emprendido la renovación de su organización casi a finales del siglo IV.

Por esa misma época, concretamente en el año 431, el Papa Celestino envía a Paladio como primer obispo, con el fin de evangelizar el país. A la muerte de éste envía a San Patricio (389-461), cuya dedicación evangelizadora fue mucho más exitosa, hasta tal punto que hoy es considerado el apóstol y patrón de la isla. Una leyenda más bien vaga da a conocer lo poco que se sabe de su vida: San Patricio nació hacia finales del siglo IV<sup>3</sup>, era bretón de origen y con quince años fue raptado

<sup>1</sup> El poder de la dinastía de Connacht llegó a su máximo apogeo a principios del siglo V con Niall-de-los-Nueve-Rehenes. Sus descendientes, llamados O'Neill, reinaron en Connacht, Meath y la mayor parte de Ulster.

<sup>2</sup> R. F. FOSTER, *The Oxford History of Ireland*, Oxford, 1989 y J. MARKALE, *Los celtas y la civilización celta. Mito e historia* (trad. Española de J. L. Berreguete), Madrid, 1992. Es notorio el caso de Dalriada, colonia irlandesa fundada hacia mitad del siglo VI.

<sup>3</sup> Las fuentes no se ponen de acuerdo tanto en lo que respecta a la fecha de su nacimiento como de su muerte: su nacimiento varía entre los primeros años de los setenta y el principio de los noventa y su muerte cien años después. Cf. Th. F. O'RAHILLY, *The Two Patricks. A lecture on the history of christianity in fifth-century Ireland*, Dublin, 1981 y J. MCNEILL, *St. Patrick*, Dublin, 1963. L. Kervran, *Brandan, le gran naviagateur celte du VI siècle*, Paris, 1977, p.55 sitúa el año de su muerte en 495.

do por piratas pictos y escotos y llevado como esclavo a Irlanda. De nuevo libre al cabo de seis años, viajó por el continente y volvió a Bretaña. Fue ordenado diácono en Auxerre, y San Germán de Auxerre lo consagró obispo para su misión en Irlanda. Su apostolado se inició en el este, concretamente en Leinster, y se extendió posteriormente hacia el noroeste. Consiguió convertir paganos y penetrar en lugares donde ningún misionero había podido estar antes y finalmente estableció en Armagh su principal centro de servicio y ceremonia. Su obra más importante es *Confesiones*, escrita en latín, en la que habla de su vida y obras. Su festividad se conmemora el 17 de marzo y es la fiesta nacional del país irlandés.

En ese momento se crea un nuevo concepto de «hacer Iglesia»: las fundaciones de pequeñas parroquias, sobre todo, en el sur y en el este de Irlanda y de Gales, cuyo objetivo específico era hablar del Señor y dar a conocer su palabra y sus hechos<sup>4</sup>. Estas ideas monásticas caminaron a pasos agigantados por la Iglesia irlandesa y entre los siglos V y VI desarrollaron los grandes monasterios, bajo el sabio menester de precursores como Enda de Aran o Ailbeo y Finiano, de líderes como Ciaran de Clonmacnois, Comgall de Bangor o Brendano de Clonfert y de continuadores como Columbano. Se trata de hombres de alto valor intelectual, hijos de los jefes y de los nobles. En el siglo V comienza un período literario inspirado por el cristianismo; al lado de escritores como Columba, Columbano y Adamnán, florecieron otros escritores irlandeses en verso y prosa, con los cuales se llega hasta el siglo IX<sup>5</sup>. La civilización irlandesa, pues, brillante y original, iluminó entonces toda la Europa occidental, pero no pudo impedir que la anarquía política continuara amenazando al país, a pesar de la regularidad con que, desde 483, se sucedían alternativamente en la dignidad de *Aird Righ* dos ramas de los O'Neill.

<sup>4</sup> Sin embargo, poco se sabe de la organización de la iglesia misionera. Parece que la primera Iglesia estuvo regulada por obispos, cuyo mandato desplegó en toda Irlanda pequeñas diócesis, que correspondían a pequeños reinos locales, establecidos por misioneros. Posteriormente se sustituyó el obispo por el abad como regulador de la Iglesia. Fue, en realidad, un complejo período de desarrollo, durante el que las iglesias llegaron a convertirse en sociedades relativamente estables, federadas entre sí e inalteradas incluso en caso de invasión o guerra.

<sup>5</sup> En este espacio de tiempo surgen las leyendas de los reyes, así como el género literario de las «navigaciones». Los santos irlandeses, animados por un ardiente espíritu de proselitismo en el trabajo, en la difusión de la fe cristiana y de la disciplina monástica llegaron a la Galia, Bélgica, Alsacia, Alemania, Italia, sur del Danubio y sur del Rin.

Desde fines del siglo VIII la isla se convierte en blanco de las invasiones escandinavas: en el año 795 se presentan los noruegos y durante dos siglos saquean la isla al tiempo que fundan varios reinos, de los que los de Limerick y Dublín fueron los más importantes. En el 852 llegan los daneses, y el período de los vikingos se extiende hasta el 1014, año en que Brian Broromhe, rey de Thomond derrotó a los ejércitos escandinavos en la batalla de Clonfert, asegurando a Irlanda la unidad y la paz. Los ataques de los vikingos no tuvieron un primordial impacto negativo en la hagiografía o en la actividad intelectual en Irlanda, aunque la presión de la actividad de los invasores escandinavos debió haber inducido a intelectuales a abandonar Irlanda individualmente.

En consecuencia, el objetivo que nos hemos propuesto de hablar de una cultura iberno-latina es muy difícil, fundamentalmente porque sus orígenes son oscuros. Sus principios podrían estar, según una nota preservada en un glosario latino del siglo XII<sup>6</sup>, en todos los escolares del Imperio del Oeste que huyen antes de las invasiones de los hunos y germanos. Los que se refugian en Hibernia dan a sus habitantes el beneficio del aprendizaje. Su lengua era el latín, que llegó a Irlanda como la lengua del cristianismo occidental. Durante los siglos VII y VIII se vive el apogeo de la lengua latina en Irlanda, aunque los grandes escritores del iberno-latín pertenecen al siglo IX. Sin embargo, las invasiones dieron lugar a que estos autores desarrollaran su carrera en el continente. Recibieron su educación en una Irlanda, que no tenía exactamente el ambiente intelectual que encontrarían más tarde en las escuelas del imperio carolingio. En este siglo IX, Irlanda presenta evidencia de una disminución del uso activo del latín como un medio literario. Será en el siglo XI cuando la lengua de Roma vuelva a resurgir al uso activo, fundamentalmente como producto de los cambios eclesiásticos que, después de años de insularismo, comienza de nuevo a verse como parte del mundo.

Sin embargo, hasta ese momento se habían logrado importantes obras literarias como la del evangelizador San Patricio o la historia del monje Gildosio<sup>7</sup>. Se llegará al cenit con la fundación en la capital del reino de Kent de la primera sede episcopal inglesa.

<sup>6</sup> Vassianus F.70, fol.79. Vid. A. LESKY, «Adamnan und Hegesipp», *Wiener Studien* 69 (1956) recogido en L. BIELER, *Ireland and the culture of early Medieval Europe*, Bristol, 1996.

<sup>7</sup> San Gildosio (c. 493-570), de sobrenombre el Sabio, fue un misionero bretón. Viajó por la Galia y hacia el 518 fue ordenado sacerdote, predicó en el Norte de Inglaterra y en

Durante el siglo VII, la prosa literaria irlandesa se establece bajo la influencia del latín. La prosa religiosa rompe con las expresiones arcaicas de la literatura irlandesa más antigua y ya en el siglo IX los más básicos libros monásticos comenzaron a ser escritos en irlandés, no en latín. De esta manera, si en las escuelas monásticas no se usaba el latín para textos elementales, es improbable que ellos siguieran escribiendo la vida de sus patrones en latín, ya que eran textos dirigidos hacia una audiencia más amplia y menos educada que ellos.

En el período medieval irlandés de los siglos IX al XII se desarrolla una considerable cantidad de material en lengua vernácula, más que en latín. Un grupo de Vidas de santos —quizás más de nueve— debe haber existido en irlandés cuando fueron incorporadas en un *homiliarium* bilingüe latín-irlandés, de alrededor del siglo XII. Es a finales de este siglo XII cuando comienza una división entre la cultura irlandesa y la latina. El siglo XIII supone un nuevo cambio en la vida política y eclesiástica, el área inglesa del este de Irlanda llega a ser con el tiempo asimilada al inglés y a las formas continentales. La Irlanda gaélica se separa más y más del dominio inglés.

Los manuscritos irlandeses de los siglos XIV, XV y XVI contienen una valiosa información. Era frecuente el hábito de los escribas irlandeses de incluir sus nombres en colofones, a menudo añadiendo el nombre del patrón para quien ha sido escrito el libro y hasta la fecha de realización. Se puede identificar al escriba, que puede estar nombrado en un libro y otro no. El número de libros latinos de conocido origen irlandés es en este período relativamente pequeño, y la mayoría son litúrgicos<sup>8</sup>.

El *Catálogo de Santos de Irlanda* datado del siglo IX describe tres órdenes de santos. En el primer orden se incluyen Patricio y sus contemporáneos. Ellos se decían obispos, muy ardientes y afortunados en su misión de conversión, agrupados bajo una cabeza general que era «el más santo». El segundo orden era inferior al primero y eran «muy san-

Irlanda. Se retiró a la isla de Houat (c. 538), atrajo a seguidores y fundó el monasterio de Rhuy. Es autor del *De excidio et conquestu Britanniae*, la obra más antigua sobre la historia de Inglaterra. Su festividad se celebra el 29 de enero.

<sup>8</sup> Los tres patrones a los cuales, desde el principio, Irlanda dedica un culto especial son San Patricio, su apóstol; San Columba, abad de Iona y Brígida, la virgen de Kildare. Brígida (453-523), hija de un príncipe de Ulster fue también su esclava. Liberada de su estado de servilismo gracias a su extraordinaria piedad fue valorada por el rey de Ulster y fundó cuatro monasterios, el principal en Kildare; su festividad se celebra el 1 de febrero.

tos», y están bajo la defectuosa influencia de las misiones celtas desde Gales. El tercero es sólo «santo» y comprende ermitaños y ascetas que inducen a la vida de pía privación<sup>9</sup>.

En general podemos decir con respecto a las *Vitae Sanctorum* escritas en latín que la dominación de la lengua irlandesa en los siglos IX y X hace parecer improbable que ninguna de ellas fuera compuesta en Irlanda como mínimo entre los años 850 y 1050. Las copias manuscritas de Vidas irlandesas tenían pequeña demanda, aunque el número de ellas escritas en el siglo XVI nos muestra que un callado interés por la materia continuaba.

### 1. LA *VITA SANCTI COLUMBAE* DE ADAMNANO<sup>10</sup>

La *Vita* que centra este estudio, la *Vita Sancti Columbae*, fue escrita entre el 688 y el 692 a partir de la noticia transmitida oralmente en el monasterio de Iona y el libro perdido de Cummeneus, *De virtutibus sancti Columbae*.

Esta obra, en la que Adamnano reconoce que no ha prestado atención al estilo<sup>11</sup>, se centra en la vida y los hechos de San Columba y puede dividirse en tres libros: el primero de ellos pone de relieve el don profético de Columba; el libro segundo trata la empresa del milagro; el tercero relata la visión de una ángel y otras apariciones. No sigue, pues, un estilo biográfico, por el contrario las historias están agrupadas por temas. Dentro de cada libro hay subtemas, como profecías acerca de batallas (I, 7-8) o reyes (I, 9-15); milagros de venganzas (II, 22-5); milagros que implican animales (II, 26-8).

<sup>9</sup> Cf. B. LEHANE, *Early Celtic Christianity*, London, 1995, pp.101-102.

<sup>10</sup> Adamnano de Iona, nacido hacia 624, es el noveno abad de Iona, cargo que ejerció probablemente entre 679 y 704. Él redacta el relato de la vida del fundador de su abadía. Tiene particular importancia en la Iglesia irlandesa, porque se hace promotor del uso romano de la celebración de la Pascua y de la tonsura. Se le han atribuido diversas obras, como *Segunda visión*, escrita en irlandés, que describe un viaje a ultratumba y que ha hecho ver al autor como precursor de Dante. Pero las obras suyas reconocidas son sólo dos: *De locis sanctis* y *Vita Sancti Columbae*. *De locis sanctis* pertenece al género de los *itineraria* y compuesta posiblemente entre 683 y 686.

<sup>11</sup> El estilo es el propio de la hagiografía irlandesa, una narración basada en el fenómeno del milagro, similar, pues, a otras obras como la *Vita Brigidae* atribuida a Ultano. Cf. E. COCCIA, «La cultura irlandesa precarolingia. Miracolo o mito?», *Studi Medievali* 1 (1967), pp.257-420.

Sin embargo, antes de hablar de la figura de Columba de Iona, es necesario hacer una distinción entre Columba y Columbano. La similitud de sus nombres ha llevado a confusiones. Fueron contemporáneos, sin embargo Columbano era veinte años más joven.

Columbano, conocido como Columbano de Bobbio, también nació en Irlanda, en la provincia de West Leinster, c. 540. Fue aprendiz de la vida monástica en Bangor, bajo la dirección de Comgal. Sabemos que a la edad de cuarenta años se trasladó a Inglaterra y luego partió hacia el continente a la cabeza de doce monjes, entre ellos: su sobrino —también llamado Columbano—, Cellach —más tarde conocido como San Gall—, y Attala. En Italia funda la abadía de Bobbio, donde murió en el año 615. Su festividad se celebra el 21 de noviembre en el continente y en Irlanda el 24 de este mismo mes.

Por su parte, San Columba de Iona nació en el condado irlandés de Donegal, el siete de diciembre<sup>12</sup> de 521 o el nueve de junio<sup>13</sup>, según el calendario de San Willibrord<sup>14</sup>. Su festividad se celebra el nueve de junio. Fue, como su nombre indica, el fundador del monasterio de Iona (isla de las Hébridas interiores, situada al suroeste de Escocia).

El nacimiento de Columba estuvo precedido por una anunciación celestial<sup>15</sup>, hecho habitual en la santidad irlandesa, pues augura en cierto modo su futura santidad. Era descendiente directo de un rey, el pirata merodeador Niall-de-los-Nueve-Rehenes, por lo que estaba en la línea de sucesión. Columba, era también candidato al nombramiento como rey y sus ambiciones y talento podrían haberle dado elección segura, pues él no se sentía obligado a servir exclusivamente a su vocación<sup>16</sup>.

Comenzó su preparación con la mejor educación disponible en el país. Columba estudió en el monasterio de Clonard, regido por Finiano, donde aprendió latín, escrituras, historia de Irlanda y el arte de la poesía. Allí fue ordenado sacerdote alrededor de 543. La atención a su pro-

<sup>12</sup> L. KERVAN, *op. cit.*, p.178.

<sup>13</sup> L. GOUGAUD, «Les saints irlandais dans les traditions populaires des pays constinentaux», *Revue Celtique* 39 (1922), p.207.

<sup>14</sup> Cf. L. GOUGAUD, *art. cit.* p.207.

<sup>15</sup> Cf. B. LEHANE, *op. cit.* p.104.

<sup>16</sup> Su nombre en latín significa «paloma», aunque su nombre de bautismo era Colum, que sería alargado a Columcille, «Colum de la iglesia». Adamnano usa frecuentemente la metáfora paloma-Cristo, siempre significando el bien y la paz.

pia lengua era una característica en el hombre irlandés. Ellos escribían la mejor poesía de los siglos oscuros, porque lo hacían en la lengua de sus antecesores. Cuando estuvo bien cualificado Finiano lo consideró digno aspirante para el cargo de obispo, pero Columba rehusó la consagración. Luego iría al monasterio de Moville, donde siguió estudiando bajo otro Finiano. Regresará a su país natal que recorrerá durante quince años predicando y fundando los monasterios de Daire Calgaich en Derry y Dairmagh en Durrow, para después pasar a Inglaterra.

La vida de Columba correrá peligro y en su huida en 563 se refugia en Iona. Esta marcha repentina a Iona lleva consigo un episodio en el que Columba sería el responsable y cuyo resultado será una batalla en la que perderán la vida tres mil hombres<sup>17</sup>. San Molaisse le encomienda como penitencia la conversión de tantas almas como las que murieron en batalla. Columba no intentó nunca regresar. Se lleva con él doce compañeros<sup>18</sup> y se prepara para embarcar desde Howth, un encorvado cabo justo al norte de Dublín. Este momento es recordado por él en un poema<sup>19</sup>.

Más tarde, en 565, funda allí, en la isla de Iona, un monasterio, el cual sería la base para las misiones en Escocia. Desde Iona los monjes partieron posteriormente para evangelizar a los pictos de Escocia y a los anglos del norte. Otro centro monástico importante dependiente de Iona se creó en la isla vecina de Hinba, hoy sumergida.

En Iona, Columba y sus doce compañeros plantaron cebada y cortaron ramas de los árboles para construir cabañas, algunas veces sin contar con el agrado de los locales. Si éstos protestaban, la ayuda de

<sup>17</sup> El tres no debe tomarse literalmente porque es producto de la Trinidad multiplicado tres veces por diez. Cf. B. LEHANE, *op. cit.*, pp.117: se teoriza acerca de esta batalla de Culdreihme que tuvo lugar en 561: estaba San Columba con San Finiano de Moville, que poseía la única copia en Irlanda de la *Vulgata* de San Jerónimo. Columba copió el libro en secreto. Fue descubierto y el caso fue llevado al Alto Rey de Irlanda, Diormid. Éste estuvo a favor de Finiano. Columba decidió presentar batalla y consiguió como aliados a los O'Neill y así vengarse. Esta causa legendaria nos lleva a una justificación: el amor al aprendizaje y a los libros. En vista de la grandeza de la venganza, las iglesias de la región toman parte en el asunto y lo excomulgan. Luego Columba sintió que había hecho una ofensa y él mismo se impone la pena de exilio perpetuo.

<sup>18</sup> Debe entenderse también como un número simbólico.

<sup>19</sup> B. LEHANE, *op. cit.*, p.120. Su traducción vendría a ser más o menos la siguiente: *«El gran gaélico de Irlanda / Estaban locos los hombres que Dios hizo; / Para ellos las guerras son divertidas, / y todas sus canciones son tristes.»*

Dios era invocada y una voluminosa provisión de grano podría aparecer de repente para compensar las pérdidas. Los edificios de piedra no fueron construidos hasta el tiempo de Adamnano. Había una larga iglesia central, punto y confluencia de sus vidas, y una pequeña capilla privada y una casa de invitados, importante allí como en Irlanda para la recepción de muchos abades errantes y ermitaños, y siempre abastecida de agua para lavar los pies de los recién llegados<sup>20</sup>. Había un granero y otros edificios de granja, un horno para la desecación de la cosecha y un molino para hacer grano. El monasterio fue incendiado por los invasores daneses en 802, para ser reconstruido diez años más tarde. Las excavaciones de 1958 y 1959 revelan los límites del monasterio original.

Una vez que el asentamiento de Iona estuvo bien establecido, Columba fue hacia el interior, a las tierras montañosas de los pictos, con el propósito de convertirlos. Su rey era Brude. Llegar hasta ellos suponía un largo y difícil viaje por el lago del Gran Glen, que dividía el noroeste de Highlands de Grampians. Otra dificultad era la lengua, que Columba y sus compañeros habían estudiado desde su llegada dos años antes, pero aún así requerían pictos en el grupo como intérpretes. Los pictos se presentaban reacios a la conversión. Adamnano cuenta muchas historias de conversiones entre ellos, algunas veces con la intercesión divina y otras veces por el poder de persuasión de Columba. La pieza clave era el rey, puesto que bajo su influencia estaba el éxito de la conversión, él determinaba el estado espiritual de su gente. Se cuenta que a la llegada de los misioneros, Brude hizo cerrar las puertas, pero éstas cayeron ante la mirada de Columba, portento que convenció a Brude.

Tras este episodio Columba regresó a Iona, que crecía en influencia y se consolidaba como la abadía más importante. Con el tiempo se potenció la comunicación entre todas las fundaciones-hijas de Iona, pero se reconocía la supremacía del monasterio principal y de su abad.

Entretanto, en Irlanda Columba no había sido olvidado; por el contrario mantenía el contacto con sus fundaciones de Durrow, Kells, Derry y otras. En 575 regresa a Irlanda para un congreso de especial importancia. Se trataba de la convención de Drumceat. Las principales decisiones eran determinar, por una parte, el poder de Dalriada sobre

<sup>20</sup> Se trata de una costumbre habitual en el cristianismo desde la Última Cena de Jesucristo.



sus colonias escocesas y a la vez la posición del gobernante de ésta (Aidan<sup>21</sup>, que había acompañado a la convención a Columba) en relación con el rey de Irlanda, y, por otra parte, la posición social de los bardos en Irlanda. Aprovechando su estancia durante la convención, que se alargó por más de un año, visitó Durrow, entre otros monasterios. Su reputación se extendió como resultado de sus curas milagrosas entre enfermos y lisiados que se habían juntado para la ocasión en Drumceat. Luego regresaría a Iona para pasar los últimos años de su vida. Se dice que murió en el altar de la iglesia y ya era venerado en vida como un santo.

Con respecto a la difusión de su fama fuera de Irlanda cabe señalar que Columba fue menos conocido en el continente que San Patricio y Santa Brígida. Sin embargo, Adamnano afirma que a finales del siglo VII su nombre había llegado a España, a las Galias y más allá de los Alpes hasta Roma. Por otra parte, aparece como señal de su trascendencia la inclusión de su nombre en el calendario de San Willibrord, que efectivamente data su nacimiento en los primeros años del siglo VI, el 9 de junio.

La obra de Columba incluye poemas, cartas, sermones, una regla y un penitencial. Su culto se encuentra asociado a diversas prácticas supersticiosas con el fin de obtener su protección ante las tempestades, sea contra el fuego o contra las ratas del campo. En Alemania encontramos una deformación gráfica de Columcille:

Fur die ratzen schreib dise wort an vier ort in das haws  
«Sanctus Kaku-kabilla»<sup>22</sup>

El hecho que se produce es el siguiente: como el nombre del abad se escribía Columcilla o Columcille, comprobable en la inscripción del calendario de San Willibrord, podría tomarse como un nombre femenino y de ahí que se generen formas intrusas como Cutubilla o Kakwkylla.

## 2. TRANSMISIÓN DEL TEXTO DE LA *VITA SANCTI COLUMBAE*

El segundo objetivo de este trabajo está en mostrar la trayectoria de los manuscritos que contienen la *Vita Sancti Columbae*. Para ello hay

<sup>21</sup> Se trata de Aidan MacGrabain de Dunadd, rey de Dalriada.

<sup>22</sup> L. GOUGAUD, *art. cit.*, p.209.

que recordar que muy pocos manuscritos del temprano período irlandés han sobrevivido del todo. Esos son, por un lado, los preciosos libros del Evangelio preservados en relicarios y, por otro lado, manuscritos que se extienden al continente desde fecha temprana, como es el caso de la *Vita Sancti Columbae* de Adamnán. El resto perecerá durante las invasiones vikingas o después.

El texto de la *Vita Sancti Columbae* de Adamnán sobrevive en veintitrés manuscritos, a los que se deben añadir otros tres manuscritos del llamado Cummeneus. De todos ellos sólo cinco contienen el texto en su forma original, en los restantes aparece abreviado<sup>23</sup>.

El manuscrito hagiográfico más antiguo de origen irlandés es el famoso códice Schaffhausen, que en las ediciones de la *Vita Sancti Columbae* de Adamnán recibe el nombre de A. Un colofón identifica a su escriba como Dorbbene, con lo que casi se puede afirmar que es el mismo hombre que murió como obispo en Iona en octubre de 713<sup>24</sup>. Dorbbene en su copia de la *Vita Sancti Columbae* añade un pasaje citado del *Liber de virtutibus Sancti Columbae*, escrito por Cummeneus Albus, que probablemente fue escrito antes de que Cummeneus llegara a ser abad de Iona del 657 al 669, y debe incluir el testimonio de los milagros del santo recogido en la época del tío de Cummeneus, el abad Segene (623-52).

Es un afortunado azar que el manuscrito Schaffhausen deje Iona y llegue a un lugar seguro en el continente europeo, pero si se hubiera perdido, existen además otros tres manuscritos conocidos que descienden de una copia hermana igualmente temprana, conocida como B. Incluso hay un quinto manuscrito del texto completo que data del siglo IX<sup>25</sup>. Este quinto manuscrito, escrito en Rheims, no ha sido suficientemente estudiado, aunque debe ser de la familia de A.

<sup>23</sup> Además de la edición de A. O. and M. O. Anderson, *Adamnan's Life of Columba*, Dublin, 1961 existe otra de W. Reeves, *The Life of St. Columba, Founder of Hy; written by Adamnan, ninth Abbot of that Monastery. The text printed from a manuscript of eight century with the various readings of six other manuscripts...*, Dublin, 1857. Asimismo cf. D. L. D'ACHERY-D. J. MABILLON, «Vitae Sancti Columbae abb. Hyensis» *Acta Sanctorum ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa. Saeculum I-VI* (Lutetiae Parisiorum 1668), p.362.

<sup>24</sup> Aunque esta copia no representa exactamente el arquetipo, está más unida al original que ningún otro manuscrito.

<sup>25</sup> Es el ms. Gran Séminaire n<sup>o</sup> I de Metz.

Del texto de Adamnano aparece una *recensio longior* y una *recensio brevior*: los editores han considerado la *brevior* como una recapitulación de la otra realizada hacia la mitad del siglo IX, cuando mucha de su ortografía y algunas de sus letras eran normalizadas en carolingia. En la tradición del texto de la *longior* se distinguen además dos familias de códices: una representada por el códice Schaffhausen del siglo VIII y la otra representada por tres códices que aparentemente provienen de ß y que se han dado en llamar B<sub>1</sub><sup>26</sup>, B<sub>2</sub><sup>27</sup> y B<sub>3</sub><sup>28</sup>, respectivamente de los siglos XII, XII-XIII y XV-XVI<sup>29</sup>.

El texto de los manuscritos B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub> y B<sub>3</sub>, es muy uniforme y está claramente diferenciado del texto A y de otras versiones más cortas. Sólo en ellos la *Vita* está seguida de una lista de compañeros y parientes del santo. Contrariamente a lo que debería suceder por su contenido B<sub>2</sub> y B<sub>3</sub> están más relacionados, mientras que B<sub>1</sub> se acerca más al texto del manuscrito Schaffhausen. Sin embargo, los tres manuscritos B tienen un número de adiciones y cambios deliberados que no aparecen en A, como la lista de compañeros y parientes de Columba, que posiblemente sean adiciones tardías. Otras podrían ser atribuidas al propio Adamnano, como es el caso del libro II, 20, donde se inserta la historia de Vigenus, que estaba castigado a rehuir la hospitalidad al santo. Este episodio se puede considerar una inclusión, pero mantiene el mismo estilo que Adamnano, con lo que podríamos pensar que se trata de una inserción del propio autor para contrastar esta historia con la siguiente, el premio del pobre Nesanus por su recepción hospitalaria de Columba. Un caso similar de hospitalidad está elaborado en la historia de los dos hermanos de Jerusalén en la otra obra de Adamnano *De locis sanctis*.

Un tercer grupo de manuscritos está formado por los que componen el *Magnum Legendarium Austriacum* y el segundo volumen del

<sup>26</sup> Es el manuscrito Add. 35 110 del Museo Británico.

<sup>27</sup> Se trata del manuscrito del Museo Británico Cott. Tib. D. III. En él sigue a la *Vita Sancti Columbae* un poema en hexámetros leoninos, que aparentemente fue copiado del ejemplar. Es una plegaria al santo, cuya bendición es invocada por el rey Alejandro I de Escocia (1107-24), que ordenó que una copia de la *Vita* fuera hecha, por el escriba Simeón y su superior Guillermo, de una determinada *insula pontificum*, donde esta copia estaba escrita. Parece seguro, pues, asumir que esta copia escocesa de la obra de Adamnano no deriva de ß, sino que es una copia hermana suya.

<sup>28</sup> Es el manuscrito Royal 8 D. IX.

<sup>29</sup> Cf. E. COCCIA, *art. cit.*, p.389.

*Legendarium Windbergense*, dos colecciones derivadas independientemente de un *Legendarium* del siglo XI.

Por último, en la hagiografía irlandesa medieval aparece también la *Betha Coluim Cille* de Manus O'Donell, una enorme vida de San Columba de Iona, datada en 1530, y cuya investigación en las fuentes en irlandés y latín es amplia. La principal fuente era una copia de *Vita Sancti Columbae* de Adamnano, no la *recensio* insular, sino una más corta continental. Algunas indicaciones llevan a pensar que el texto de O'Donell se relaciona con la versión que hay en la colección de Dublín, *Codex Kilkenniensis* de J. Colgan, concordando en errores<sup>30</sup>. La vida de O'Donell es una de las últimas composiciones significativas en este género de Irlanda, y sus manuscritos son inusuales, porque se trata de libros finos que contienen sólo este texto producido para nobles lectores<sup>31</sup>.

En definitiva, con el estudio de la tradición manuscrita de la *Vita Sancti Columbae* hemos querido mostrar que la cultura hiberno-latina medieval, alejada de la literatura medieval continental en lengua latina por su molde lingüístico, resultó ser determinante en la cultura europea posterior<sup>32</sup>. Los irlandeses se convirtieron en los más fieles nuevos cristianos europeos y aplicados al aprendizaje del latín en las escuelas monásticas, no pudieron sucumbir, como en otros lugares de Europa, al influjo pagano clásico, del que estaban totalmente desvinculados por su situación geográfica, convirtiéndose de este modo su «escuela» en uno de los potenciales culturales más avanzados del momento.

<sup>30</sup> Cf. J. COLGAN, *Triadis Thaumaturgae, seu diuorum Patricii, Columbae et Brigidae, trium ueteris et maioris Scotiae, seu Hiberniae, sanctorum insulae, communium patronorum acta II*, Loyanii, 1647.

<sup>31</sup> R. SHARPE, *Medieval Irish Saints' Lives: an introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxford, 1991, p.37.

<sup>32</sup> Parte de esa importancia radica en la rapidez con que se dieron a conocer las obras insulares en el continente, puesto que las invasiones obligaron a que las que se conservan fueran sacadas desde muy pronto de los *scriptoria*.



# EL UNIVERSO EN LOS MITOS CLÁSICOS

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ MARRERO

CAROLINA REAL TORRES

Universidad de La Laguna

## SUMMARY

*The present paper will try to forget the differences that divide astronomy and astrology nowadays. We will do it with examples which make reference to the Classical period. This topic will serve us to make a general revision of the Universe (mainly of planets) with the explicit aim of proving that astronomy would not bear the importance that has in our days if in other historical eras astrology would not have participated in its conception.*

«La astrología es la astronomía trasladada  
a la Tierra y aplicada a los asuntos humanos».  
(Ralph Waldo Emerson)

## 0. INTRODUCCIÓN. ASTRONOMÍA Y ASTROLOGÍA

Tanto la astronomía como la astrología designan para el mundo occidental actual dos conceptos antagónicos. Pero esta diferenciación es más bien un disfraz. La unión de ellos es un hecho histórico que sólo se ha visto estrictamente separado en las etapas recientes del desarrollo científico. En la antigüedad astronomía y astrología designaron alternativamente un mismo cuerpo de doctrinas y saberes. Probablemente la diferencia fundamental radica en la finalidad de las predicciones, como señala San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* (3,27-28): «En algo se diferencian la astronomía y la astrología. El contenido de la astronomía es el movimiento circular del cielo; el orto; la puesta y el movimiento de los astros; así como la razón de los nombres que éstos tienen. La astrología es, en

parte, natural y, en parte, supersticiosa. Es natural en cuanto que sigue el curso del sol y de la luna, y la posición que, en épocas determinadas, presentan las estrellas. Pero es supersticiosa desde el momento en que los astrólogos tratan de encontrar augurios en las estrellas y descubrir qué es lo que los doce signos del zodiaco disponen para el alma o para los miembros del cuerpo, o cuando se afanan en predecir, por el curso de los astros, cómo va a ser el nacimiento y el carácter del hombre».

Ésta viene a ser, en suma, la distinción que ha llegado hasta nuestros días. Sin embargo, la astrología, basada en lo que E. Cassirer (1923-1931) llamó «pensamiento mítico», es una forma de ver las relaciones entre el hombre y el cosmos, de ahí que algunos investigadores consideren que esta ciencia es una manifestación religiosa, en tanto que otros piensan que es una forma de adivinación. De cualquier manera, la astrología ha tenido en distintas épocas un extraordinario auge y aún en la actualidad continúa teniendo cultivadores y adeptos.

#### 1. ASTROLOGÍA Y ASTRONOMÍA EN EL MUNDO CLÁSICO

Los conocimientos astrológicos se iniciaron en Mesopotamia y se consolidaron en Egipto. De este país fueron transmitidos a la Grecia helenística y desde el mundo griego a Roma. En todas estas regiones el interés primordial estuvo siempre en torno a los círculos del poder, pues con frecuencia los jefes de estado se apoyaban en la limitación de los astros para tomar decisiones y ejercer su autoridad.

Con respecto al mundo romano, siempre se ha dicho que sus gentes no se acercaron a la astronomía desde un punto de vista científico, puesto que no hicieron ningún descubrimiento en este campo y sus escasas aportaciones emanan directamente de las fuentes griegas. De la misma manera, no poseemos el nombre de ningún astrónomo romano, al que se le pueda atribuir tal denominación con precisión. No obstante, tampoco se puede afirmar que los romanos permanecieran indiferentes a un tema que ocupó lugar tan importante en su literatura y en su vida cotidiana. Hasta tal punto la consulta de los astros llegó a influir en la sociedad que Juvenal escribía: «existen algunas personas que no son capaces de aparecer públicamente en banquetes o salas de baño si no han consultado antes las efemérides»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Iuv.* 3, 41-43: *Quid Romae faciam?... motus // astrorum ignoro.*

Sin embargo, no existe entre los romanos una separación diáfana entre instruidos y profanos en esta materia. La delimitación más aproximada la ofrece Firmico Materno, en el Proemio de su *Matheseos libri VIII*, en la síntesis de contenido que inicia la obra, como índice de los temas que va a tocar en su desarrollo. Pero la obra de Firmico Materno está lejos de ofrecer una visión unitaria de lo que se entiende por astronomía y más bien nos presenta los elementos propios de una astrología supersticiosa.

No obstante, es posible establecer una distinción entre los textos que tratan en particular la cosmografía y aquéllos que ofrecen alusiones o comentarios sobre el tema astrológico. Entre las fuentes romanas más importantes podemos destacar las traducciones y comentarios que se hicieron de los *Fenómenos* de Arato y de los *Catasterismos* de Eratóstenes, las dos obras griegas que mayor influencia desempeñaron en los autores latinos.

Cicerón, además de ser el primer traductor latino de la obra de Arato, compuso dos obras con la astronomía como tema: en *Somnum Scipionis* lleva a cabo una amplia exposición acerca de cuestiones astronómicas y en *De Divinatione* organiza un ataque frontal a la astrología supersticiosa<sup>2</sup>.

El primero en exponer las doctrinas astrológicas con una terminología ya fijada fue Manilio, que compone en cinco libros su *Astrologia* y tras él, es quizás Plinio el Viejo quien relata con más claridad la visión del universo y la teoría de los movimientos planetarios, que se podía tener en el momento. Justifica además su análisis de los fenómenos astronómicos que permiten conocer las leyes que rigen la naturaleza, mostrándolos como una manera de cooperación con la astrología, a partir de la influencia de los astros y planetas en los asuntos humanos. Con ello marca Plinio una nueva etapa importante para la historia del vocabulario astronómico latino.

Entre los siglos IV y V aparece la curiosa enciclopedia de Marciano Capela, *Nuptae Mercurii et Philologiae*. Es la obra con la que se concluye el mundo clásico y al mismo tiempo sirve para abrir el camino a los tratados medievales de compendio y repetición del saber antiguo. De esta manera, Capela pone al alcance de la escuela las nociones

<sup>2</sup> También nos brinda su teoría del mundo y de la providencia divina en el libro II de su obra *De natura deorum*.



astronómicas como disciplina del *quadriuium*, integrante de la enciclopedia medieval.

Finalmente, ocupa un lugar destacado en el siglo VII San Isidoro de Sevilla, al que hemos hecho referencia anteriormente. Sus obras *De natura rerum* y *Origines*, dan buena cuenta de numerosos elementos astronómicos, siempre en el tono explicativo del santo hispano.

Este breve recorrido por algunos autores nos ha servido para entender aún más que los conceptos astronómicos son igualmente astrológicos desde el punto de vista de los antiguos. Y de este modo son integrantes de una misma ciencia que responde a una visión unitaria. De todo esto resulta que la terminología astronómica es una parte viviente del léxico latino, que se ha ido transformando a lo largo de los siglos, y la elección de términos depende de las clases sociales y del género literario. En este punto se nos plantea una segunda dificultad: ¿Qué entendemos exactamente por vocabulario astronómico? Ante esto debemos señalar que, por una parte, tenemos términos que dan nombre a los astros (planetas, estrellas, constelaciones); por otra, términos que designan los distintos puntos y líneas del firmamento, y un último grupo referido a los fenómenos celestes. En líneas generales, la adaptación del vocabulario latino ha sido una concepción utilitaria de la ciencia, que, en un principio, disponía sólo de instrumentos rudimentarios de observación. Los astrónomos modernos han adoptado, quizás por comodidad con la nomenclatura usada, los nombres latinos. Nosotros hemos querido ceñirnos sólo a los planetas.

## 2. EL NOMBRE DE LOS PLANETAS

La noción actual de planeta es distinta de la que tenían los antiguos: si para nosotros se trata de cuerpos opacos que toman la luz del sol y realizan sus órbitas en torno a él, describiendo una elipsis, por el contrario para los antiguos eran objetos celestes que no ocupaban —real o aparentemente— una posición fija en la esfera celeste. Los observadores más atentos señalaban que de una noche a otra ciertos astros no ofrecían la misma posición en relación a las estrellas de alrededor y que se desplazaban progresivamente de oeste a este, sin abandonar la zona zodiacal, y, además, que en este desplazamiento, contrario al movimiento diurno de la esfera celeste, participaban también el sol y la luna. El mundo romano siguió la denominación que de ellos ofrecía la ciencia griega y estableció un calco semántico de la palabra *πλάνητες*, deri-

vada del verbo *πλανόμοι* 'andar errante'; de ahí que entre los romanos a menudo se hable de *stellae erraticae* o *errantes*, además de *planetes*. A este respecto, Isidoro (*Orig.*, 3,71,20) nos dice que «son estrellas planetas las que no están, como las demás, fijas en el cielo, sino que se desplazan por el aire».

Otro procedimiento de caracterización de los planetas era la designación por su nombre. En este sentido hay que tener en cuenta que el descubrimiento de los planetas no procede en su totalidad del mundo clásico. La antigüedad contaba con siete planetas a los que los pitagóricos atribuían un valor místico, como dice Cicerón (*Somn. Scip.*, 12,1): *qui numerus rerum omnium fere nodum est*. En la misma línea, autores como Macrobio o Calcidio afirmaban que en el mundo astronómico el número siete tenía una importancia privilegiada por las siete estrellas de la Osa Mayor, las siete Pléyades, etc. En fin, entre estos planetas se incluían *duo lumina*, esto es, el Sol y la Luna, y los cinco restantes, Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio. Posteriormente se han ido añadiendo otros: en el año 1781 Herschel descubrió un cuerpo celeste que seguía una órbita alrededor del Sol, al cual se le dio el nombre de Urano. En 1846 Le Verrier prueba la existencia de Neptuno. Finalmente Lowell en 1930 descubre el astro más alejado del Sol, al que se bautizó con el nombre de Plutón.

En cuanto a los nombres de los planetas dice San Isidoro (*Orig.*, 3,71,21): «Los romanos divinizaron (las estrellas) dándoles los nombres de sus dioses: Júpiter, Saturno, Marte, Venus y Mercurio. Engañados y deseando engañar, aquéllos buscaban conseguir algo según sus deseos, y, tratando de adular a los dioses, señalaban las estrellas del cielo, diciendo que tal estrella era la de Júpiter y tal otra la de Mercurio».

Las concepciones más antiguas situaban estrellas y planetas a la misma distancia de la Tierra. Fue un progreso considerable admitir que los planetas se distribuían en profundidad en el espacio cósmico. Esto ocurrió por etapas y de acuerdo a la experiencia adquirida para el Sol y la Luna, que el sistema de Anaximandro separaba de los otros astros.

Desde el siglo I de nuestra era los latinos sabían que los planetas no estaban situados en el mismo plano que las estrellas fijas. Tenemos el testimonio de Higinio (*Astr.*, 4,14) que dice: *Nonnulli existimant, cum dicitur sol in Ariete aut in quolibet signo esse, eum supra ipsas stellas Arietis iter facere. Qui autem hac ratione utuntur, longe a uera ratione errant. Nam neque sol, neque luna proxime sidera apparent. Hac etiam de causa nonnulli VII stellas erraticas finxerunt*. En este sentido también

es importante la opinión ofrecida por Macrobio en el siglo IV: *Tauro gestante solem... Cancro gestante tunc lunam...Mars erat in Scorpio, Sagittarium Iuppiter obtinebat, in Capricornio Saturnus meabat*. En ella se demuestra que se trata de un episodio de inspiración astrológica, pero mantiene la antigua creencia de la relación entre los planetas y los signos zodiacales que parecen ocupar ellos, atribuyendo una casa de predilección entre estos signos.

Nosotros nos vamos a referir exclusivamente a las designaciones mitológicas de los siete planetas, haciendo, por medio de las etimologías que Isidoro presenta en su obra, un recorrido desde el mundo clásico a la Edad Media. La nomenclatura latina refleja la evolución que manifestó el mundo griego en la denominación de cada uno de los planetas, pero debemos constatar que las designaciones más habituales han sido tomadas por el mundo grecolatino de los modelos orientales. Sin embargo, para las constelaciones, por ejemplo, los poetas han utilizado designaciones, perífrasis y epítetos que se asocian de una manera más directa a los planetas, y fundamentalmente a las divinidades de las que toman el nombre:

Saturno: este planeta está personificado en el dios Saturno, portador de la serpiente con la que emascula a su padre Caelus, tal como Ovidio (*Ibis*, 28) lo designa con la perífrasis *sidera...falciferi...senis*, y además devorador de todos sus hijos a excepción de Júpiter, salvado por su madre Cibele. Es también el símbolo del tiempo para los romanos. Pero San Agustín, y con él San Isidoro, señalan a Saturno como origen de los dioses y de toda su descendencia<sup>3</sup>, añadiendo además: «Los latinos hacen derivar su nombre de *satus* (siembra), como si a él perteneciera la siembra de todas sus cosas o tal vez por su larga vida, puesto que está 'saturado' de años». En la interpretación astrológica Saturno se asocia con la vejez y simboliza también la limitación, ya que antiguamente era el planeta más distante en el universo conocido y sus anillos obstaculizaban su visión.

Júpiter, el rey de los dioses representado con el cetro y el rayo, recibe como planeta varios términos que los poetas han empleado indistintamente, como el de *Tonans* recogido por Claudiano (22,437). Sin embargo, por boca de Isidoro (*Orig.*, 8,11,34) podemos leer lo siguiente:

<sup>3</sup> *Macr.*, somn., 1, 21, 2 y 1, 18, 15; también en 1, 21, 24.

<sup>4</sup> *Aug.*, civ. e *Isid.*, orig., 8, 11, 30.

te: «Se dice que Júpiter deriva su nombre de ayudar y que ... viene a significar 'el padre que ayuda'». En el cielo es muy fácil de reconocer, fundamentalmente porque es el planeta más brillante después de Venus.

Venus, diosa de la belleza y del amor, nació de la espuma del mar, por vista ya de todos sus encantos. Distintos son sus nombres culturales, entre ellos *Cytherea*, por haber nacido en la isla de Citera, etc... Es también la estrella del monte cretense de Idalia. Así nos lo hace ver Propertio (4,6,59) cuando dice: «el padre César muestra su admiración desde su astro idalio», señalando a César como descendiente de Venus. Del mismo modo Venus, como madre de Eneas, recibe un calificativo perifrástico en la *Eneida* (8,681): *...patriumque aperitur uertice sidus*.

Las civilizaciones más antiguas no distinguían los planetas de otros astros y los confundían en la masa de estrellas anónimas que componían el cielo. De esta manera, las dos estrellas (la de la tarde y la de la mañana), que eran en realidad el planeta Venus, habían recibido cada una un nombre, sin duda alguna desde el período de la comunidad indoeuropea. Se debe a Pitágoras el hecho de entender que Venus era un solo planeta, aunque en Roma no se reconoce de este modo hasta la época imperial. Esta dualidad hace que se descubran, también en los mitos, dos estrellas diferentes: Vesper y Lucifer. No en vano se llegan a confundir, así en Higino (*Fab.*, 65): *Ceyx Hesperis siue Luciferi... filius*.

La estrella de la tarde es *Vesper*, anunciadora de la noche, y cómplice de los amantes, como en Catulo (62,1): *Vesper adest, iuuenes, consurgite; Vesper Olympo expectata diu uix tandem lumina tollit*. Por otra parte, ha estado asociada al deseo del Amor, mientras que la estrella de la mañana sólo lo era indirectamente. Es realmente interesante la fábula que cuenta Isidoro (*Orig.*, 3,71,19): «Véspero (*Hesperos* para el mundo griego) es la estrella occidental, que, según cuentan, tomó su nombre de Héspero, rey de España. Es una de las cinco estrellas planetas que traen la noche y siguen al sol. Dicen que esta estrella, al salir trae la mañana, y al ocultarse, la tarde».

Marte, hijo de Júpiter y Juno o, según cuentan los poetas, Juno hizo que naciera del contacto de una flor cuando vio que Minerva nacía del cerebro de Júpiter. Como planeta ha recibido sobrenombres poéticos según las características tradicionales de Marte, dios de la guerra, tales como *Belicoso*, *Poderoso en la guerra*, etc...

Sin embargo, los mitógrafos han querido ver a su manera las relaciones entre los dioses Marte y Venus y las conjunciones entre los planetas (o la sucesión inmediata en el orden caldeo de los planetas), así

el nombre *Pyrois*, dado a veces, se referiría a esta razón. Según dice Higino (*Astr.*, 2,42): *Stella Martis...Veneris sequens stellam hac, ut Eratosthenes ait, de causa quod Vulcanus cum uxorem Venerem duxisset, propter eius obseruantiam Marti copia non fieret ut nihil aliud assequi uideretur, nisi sua stella Veneris sidus persequi a Venere impetrauit. Itaque cum uebementer amor eum incederet, significans e facto stellam Pyroenta appellauit.* Además, por el hecho de ser el planeta rojo, Plinio lo relaciona con las características del fuego y la guerra. Ese mismo color ha motivado su asociación con el calor y la violencia. Su brillo es más variable que el de cualquier otro planeta, y de ahí que se le considere el inductor de los excesos sexuales humanos en la Tierra.

En cuanto a Mercurio, no sabemos si las características del dios, brión y audaz, tienen algo que ver con el planeta. Como hijo de Júpiter y Maya, el planeta Mercurio es designado así por Manilio (5,7: «*Maia natum*») o por Ovidio (*Ibis*, 216) simplemente como: *Quem peperit magno lucida Maia Ioui.* Del mismo modo que Venus, también Mercurio es conocido por el lugar en el que nació, el monte Cilene; así, en las *Geórgicas* (1,337) de Virgilio es llamado *Ignis Cyllenius* o *Cilenio* a solas como ocurre en la obra de Manilio (1,871). Entre los mitógrafos no tuvo este planeta demasiada inspiración e Higino se limita a decir: *Mercurio data stella existimatur, quod primus menses instituerit et peruiderit siderum cursus*<sup>5</sup>. Su rápido movimiento y su esquiva naturaleza originaron que se le asociara en astrología con la velocidad y agilidad mental.

Con respecto al Sol, su aparición en el firmamento cada mañana, su carrera por el espacio, su luz y su calor, han sido un misterio para los hombres desde la más remota Antigüedad. Casi todos los pueblos han atribuido al Sol poderes sobrenaturales y lo han adorado como si se tratara de un dios. La designación por la simple palabra *sol* pudo parecer bastante banal a determinados poetas, como Lucrecio, que no utiliza ninguna designación mitológica para evocar al Sol porque, según él, no posee carácter divino ni en sí mismo tiene dimensiones considerables. Sin embargo, el apelativo más utilizado es el de Febo, no en vano Apolo o Febo, dios que conduce el carro del sol, se toma muchas veces por el Sol mismo. Así lo citan Virgilio en la *Eneida* (11,913) y Horacio en sus *Carmina* (3,21,24). Pero el término se hace particularmente frecuente en Ovidio, sobre todo en sus *Metamorfosis*, y en Manilio. A veces, también

<sup>5</sup> *Hyg.*, *astr.*, 2, 42; 80, 8 y ss.

recibe el Sol el nombre de su propio hijo, Faetón, mito que sirve para explicar por qué los etíopes conservan el tinte negro o por qué África perdió para siempre su vegetación. De esta manera aparece, por ejemplo, en la *Eneida* virgiliana (5,105) «*Auroram Phaetontis equi iam luce uebebant*», donde se alude también a una característica general y tan habitual entre los poetas, que se ha convertido en un verdadero cliché identificador: los cuatro caballos que tiran del carro del sol.

El origen de los sustantivos *diana* y *luna* es parecido, como sufijos en *-ndā*. Hasta tal punto se confunden que Cicerón (*Nat. deor.*, 2,68) dice: *Dianam autem et lunam eandem esse putant*; de ahí que muchas veces la Luna sea identificada con la diosa de la caza, hermana de Apolo. Así, en las *Etimologías* de San Isidoro (8,56) leemos: «De Diana, hermana de Apolo, dicen igualmente que es la Luna y la protectora de los caminos». También se confunde con Proserpina, quien con el nombre de Hécate-Trivia realiza las acciones de magia o encantamientos, como vemos, por ejemplo, en Catulo (34,15 ss.): *Tu potens Triuia et notto es dicta lumine Luna*. Los estoicos identificaban la Luna no sólo con Proserpina o con Diana, sino también con Juno. Los eclipses se explicaban mitológicamente con una facilidad increíble: Diana, o sea la Luna, quitaba el cielo para poner en su lugar al bello Endimión, un pastor, observador y conocedor de los astros, del que quedó totalmente prendada Diana. Así lo manifiesta Catulo (66,1-6): *Omnia qui magni dispexit lumina mundi, / qui stellarum ortus comperit atque obitus, / flammeus ut rapidi solis nitor obscuretur, / ut cedant certis sidera temporibus, / ut Triuiam furtim sub Latmia saxa relegans / dulcis amor guro deuocet aereo,...*

<sup>6</sup> \*louk-na frente a \*diuiana.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALLEN, R. H. (1963) *Star names. Their lore and meaning*. Nueva York.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1899) *L'Astrologie grecque*. París.
- CASSIRER, E. (1923-1931) *Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlín.
- CRAMER, F. H. (1954) *Astrology in Roman law and politics*. Filadelfia.
- DE MEO, C. (1986) *Lingue tecniche del latino*.
- DICKS, D. R. (1970) *Early greek Astronomy to Aristotle*. Ithaca.
- GUNDEL, W.-GUNDEL, H. G., (1966) *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. Wiesbaden.
- LE BOEUFFLE, A. (1977) *Les noms latins d'astres et de constellations*. París.
- LINDSAY, J. (1971) *Origins of Astrology*. Londres.
- SALEMME, C. (1983) *Introduzione agli Astronomica di Manilio*. Nápoles.
- STAHL, W. H. (1962) *Roman Science*. Madison.
- TATON, R. (1966) *La science antique et médiévale* (collab. de J. Beaujeu). París.
- WEBB, E. J. (1952) *The names of the stars*. Londres.

# NOTAS SOBRE LA JUSTIFICACIÓN SINTÁCTICA DE LA *VARIATIO*\*

TOMÁS HERNÁNDEZ CABRERA  
Universidad de La Laguna



## SUMMARY

*The aim of this paper is to discuss whether the so-called variatio is really a rhetorical image. From the commentary of a few passages from Classical Latin it is concluded that this image of speech is a result of the linguistic use instead of the authors' will.*

## 0. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es discutir el carácter de «figura literaria» del fenómeno lingüístico denominado *variatio*, en el bien entendido de que una «figura literaria», si se quiere «recurso estilístico», es un artificio buscado por el autor con el propósito de producir un cierto impacto en el receptor, o, como dice María Moliner (1983) en su definición de «figura retórica»:

cualquier manera de decir en que, buscando más expresividad o mayor efecto, bien se introduce alguna variación en el uso corriente de las palabras..., o en su significado..., o bien se combinan de una manera efectista.

Este artículo es una reelaboración de la comunicación que bajo el mismo título fue presentada al XXIII Simposio de la Sociedad Española de Lingüística. Agradezco las correcciones de entonces del profesor J.M. Baños, que, sin duda, han ayudado a mejorar este trabajo. Con todo, son de mi exclusiva responsabilidad los errores que aún persistan.



Dividiré, pues, estas notas en dos apartados, dedicados, el primero, a hacer algunas consideraciones previas en relación con el concepto mismo de *variatio* y sus clases así como con la justificación de este trabajo y sus límites y, el segundo, al comentario particular de ciertos grupos de pasajes en los que, a mi modo de ver, pocas opciones tenía el autor de no incurrir en *variatio*. Acabaré, finalmente, a modo de conclusión, refiriéndome a la importancia que el estudio de este fenómeno tiene no tanto para la estilística como para la sintaxis.

## 1. CONSIDERACIONES PREVIAS

### 1.1. *El concepto de variatio*

Me referiré aquí con el término *variatio*, y en ello estoy de acuerdo con Frutos Cuellar (1990), al uso de formas de expresión distintas para aludir a un mismo contenido<sup>1</sup>. En consecuencia podrán establecerse al menos dos tipos de *variatio*: una *variatio* léxica y una *variatio* sintáctica.

Puede decirse que constituye «*variatio* léxica» el uso de vocablos distintos para referirse al mismo hecho, situación u objeto, es decir, de sinónimos o cuasi-sinónimos. Habría «*variatio* léxica», por ejemplo, cuando en una nota de prensa se alude sucesivamente a la persona que ha cometido un asesinato mediante apelativos como *asesino*, *homicida*, *criminal*, *delincuente*, etc.

Así mismo constituye «*variatio* sintáctica» el uso de marcas formales o esquemas sintácticos distintos para expresar el mismo contenido funcional, entendiendo por función la relación que se establece entre un determinado elemento de la frase y el predicado de la misma (Dik: 1981, 30). En los ejemplos

- (1) ya me pensaré si voy *a pie* o *en metro*
- (2) desde aquí no se ve bien si el barco está *en el puerto* o *mar adentro*

las preposiciones *a* y *en* indican ambas en (1) el modo en que se realiza la acción señalada por el predicado *voy*, mientras que en (2) la

<sup>1</sup> Acerca de la historia del concepto así como de la interrelación entre *variatio* e *inconcinnitas* véase Frutos Cuellar (1990: 3-15).

misma preposición *en* y el adverbio *adentro*, pospuesto al sustantivo *mar*, señalan ambos el lugar en el que está o puede estar el barco de que se trate. Es evidente, sobre todo porque aparecen coordinadas<sup>2</sup>, que las preposiciones españolas *a* y *en* son, en (1), variaciones sintácticas del mismo tipo de relación, es decir, de la misma función «modo», así como que la misma preposición *en* y el adverbio *adentro*, o en todo caso la construcción *mar adentro*, son, en (2), variaciones de la función «ubicación».

Sin embargo, y esto es un hecho que me interesa destacar, la *variatio*, aun siendo un fenómeno lingüístico que atañe a la sintaxis, no aparece nunca en los manuales de sintaxis ni gramáticas latinas. Antes al contrario, se estudia siempre en relación con la estilística y se aplica muy especialmente al estilo de Tácito.

### 1.2. *Su valor como figura literaria*

Ahora bien, una «figura literaria», por el hecho mismo de ser «recurso», ha de cumplir necesariamente el requisito de estar construida voluntariamente, es decir, debe responder a la intención creadora del autor o, lo que es lo mismo, no debe estar condicionada por la propia norma lingüística. Así lo entiende Martínez Conesa (1972) cuando afirma que «naturalmente para que haya *variatio* debe existir posibilidad de elección de giros equivalentes constatados por la gramática» o que «la base del valor estilístico de la *variatio* está precisamente en la libertad de elección de giros para expresar una misma idea». Dicha intencionalidad debería producir un cierto efecto que no pasaría desapercibido a un hablante medio y menos aún a un estudioso de la lengua.

Quiero decir con esto que, para considerar las variaciones formales que se han visto en (1-2) «figura» o «recurso literario», debería estarle permitido al autor elegir entre (1) y (1a) o (1b):

- (1a) ya me pensaré si voy *a pie* o *a metro*  
 (1b) ya me pensaré si voy *en pie* o *en metro*

<sup>2</sup> El criterio de la coordinación como método de identificación funcional fue ya propuesto por Dik (1968, 200) y ha sido probado para el latín por Pinkster (1972), Torrego (1989a; 1989b) y Baños (1994), entre otros, y se basa en el principio de que «sólo pueden aparecer coordinados en el interior de una predicación dos elementos que desempeñan la misma función y se encuentran en el mismo nivel sintáctico» (Villa: 1989).

y entre (2) y (2a) o (2b):

- (2a) desde aquí no se ve bien si el barco está *en el puerto o en el mar*
- (2b) desde aquí no se ve bien si el barco está *puerto adentro o mar adentro*

La gramaticalidad o agramaticalidad de estas alternativas podría ser motivo de discusión (y por ello no me atrevo a colocarles el asterisco de imposibles), pero estoy seguro de que a los hablantes de español nos sorprenden más tales formas alternativas que la fórmula constitutiva de *variatio*.

### 1.3. *Justificación del presente trabajo*

Pues bien, teniendo en cuenta lo que acabo de decir, mi sospecha de que el fenómeno de la *variatio* (en su modalidad sintáctica al menos) no alcanza a la voluntad estilística del autor, sino que está condicionada por la norma lingüística, se basa en tres razones fundamentales:

1) en primer lugar, se trata de un fenómeno que, tal como se entiende modernamente, ha pasado desapercibido a los gramáticos antiguos. Resulta, cuando menos, sorprendente, que a una «figura» con una importancia tal como la que pretenden atribuirle los autores modernos y tan explotada por un autor como Tácito, no le fuera prestada ninguna atención por parte de los gramáticos antiguos, tan amantes como eran de señalar lo anormal, inusual o infrecuente.

2) en segundo lugar, son constantes las contradicciones entre los autores que tratan de la *variatio*: no se encuentra una definición definitiva del fenómeno y, en consecuencia, unos autores desestiman ejemplos que otros habían considerado o incluyen ejemplos no anotados anteriormente. Frutos Cuellar (1990), en particular, confiesa que su trabajo se justifica como revisión de la monografía de Sörbom (1935), en tanto que considera necesario eliminar algunos ejemplos que aparecen en la obra de este e incluir otros que en la obra de referencia no aparecen.

3) y en tercer lugar, tan gran cantidad de posibilidades de elección del autor, como se desprende especialmente de las monografías sobre la

*variatio* y de los comentarios a la obra de Tácito, contradice, a mi entender, uno de los principios fundamentales de la lingüística moderna: el principio de economía lingüística.

#### 1.4. *Delimitación de este trabajo*

En cuanto al alcance del presente artículo, me interesa, sobre todo, antes que presentar una lista exhaustiva de datos, poner de manifiesto que, al menos en algunos casos, existen razones lingüísticas, más o menos evidentes, que justifican el fenómeno de la *variatio*. Me limitaré, por tanto, a comentar un grupo reducido de pasajes en los que la *variatio* se produce entre distintos elementos nominales, bien sea entre formas casuales y preposición, bien entre diferentes preposiciones, dejando para otra ocasión otras apariciones del fenómeno como cuando se produce entre adverbios y sintagmas preposicionales o entre estas y oraciones subordinadas.

Por otra parte, consideraré sólo pasajes en los que los elementos constitutivos de *variatio* se encuentran en relación de coordinación; y esto por dos razones:

1) en primer lugar, porque si algún efecto estilístico produjera la *variatio* en el sentido de cambio inesperado de forma, habrá de ser porque tales formas distintas se hallan contiguas. No me parece adecuado hablar de *variatio in absentia*, es decir, cuando las formas implicadas no aparecen en el mismo contexto.

2) en segundo lugar, porque la coordinación es un criterio ampliamente validado, y creo que el más objetivo a pesar de sus limitaciones, para demostrar que elementos formales diversos desempeñan la misma relación con respecto a la predicación en la que se encuentran<sup>3</sup>.

#### 2. COMENTARIO DE ALGUNOS PASAJES

Pues bien, hechas estas consideraciones previas y retomando las dos ideas básicas que se han explicado a propósito de los ejemplos del español ofrecidos en (1-2), es decir, que constituyen *variatio* elementos

<sup>3</sup> Véase a este propósito la nota 2.

formalmente distintos que expresan un contenido equivalente, y que su valor estilístico estaría basado en la posibilidad de elección del autor, paso a continuación al comentario de algunos pasajes latinos en los que se coordinan, y por tanto indican el mismo contenido gramatical, sintagmas formalmente distintos.

### 2.1. Diferencias distribucionales

Un primer grupo de *variationes, sensu stricto*, lo constituyen aquellos pasajes en los que la forma particular de cada uno de los sintagmas coordinados responde a la asociación, en la norma, entre un tipo de lexema dado y una forma dada para la expresión de un tipo de relación dado. Por ejemplo, de todos es sabido, y así se describe en las gramáticas al uso, que el tipo de relación que se suele denominar «dirección» se expresa en latín mediante el morfema de acusativo si el punto de referencia del movimiento es una ciudad o lugar menor (aparte *domus* y *rus*); en caso contrario, se expresará, de forma general, mediante el morfema preposicional *in...ac*. Ambas formas de expresión, pues, aparecen en distribución complementaria, de modo que en pasajes como

- (3) *deductis Pergamum* atque *in locupletissimas urbes* in hiberna legionibus (CAES. civ. 3,31,4)
- (4) et ad frumentum comparandum missi alii *in Volscos*, alii *Cumas*. (Liv. 2,9,6)

el autor no puede variar a voluntad las formas de los sintagmas destacados en cursiva sin vulnerar la norma gramatical.

Se produce el mismo fenómeno en (5-7) y en (8). La norma latina a propósito de la expresión de la «ubicación» así como de lo que podría denominarse «perlación» es suficientemente conocida y no es necesario repetirla aquí.

- (5) cum ipse gratia plurimum *domi* atque *in reliqua Gallia* (...) posset, (CAES. Gall. 1,20,2)
- (6) Nemo non modo *Romae* sed ne *ullo* quidem *in angulo totius Italiae* oppressus aere alieno fuit (Cic. Catil. 2,8)
- (7) quod genus cum *in omnibus liberis civitatibus* tum praecipue *Athenis* (...) favore multitudinis alitur (Liv. 31,44,3)

- (8) *media urbe ac per forum manu Eurylochum tenens (...) domum deduxit* (Liv. 35,34,11)

Estamos en estos casos ante un fenómeno de carácter normativo y, por tanto, ajeno a toda voluntad creadora del hablante, característica indispensable para que pueda ser considerado «recurso estilístico». En todo caso, sería más productiva, desde la perspectiva estilística, la transgresión de la norma, si se optara por la homogeneización formal de los sintagmas coordinados, que el respeto a la misma<sup>4</sup>.

## 2.2. Diferencias semánticas

La mayor parte de las veces, sin embargo, el criterio de selección de una u otra formas es exclusivamente semántico. Tal es el caso de (9-12):

- (9) *ob quae aut pro Romanis aut adversus Poenos sumant arma* (Liv. 21,20,5)  
 (10) *ut (...) aut cum honore aliquo aut certe sine ignominia domum revertantur* (CAES. civ. 1,85,10)  
 (11) *verberato vel intra pomerium vel extra pomerium* (Liv. 1, 26,6)  
 (12) *hunc Verrucium neque ante adventum C. Verris neque post decessionem quicquam cum Carpinatio rationis habuisse* (Cic. Verr. 2,2,188)

«Las preposiciones de estos sintagmas —dice Frutos Cuellar (1990, 177), por estar polarizadas semánticamente, imposibilitan la conmutación entre sí, si se quiere mantener el significado del enunciado», razón por la que niega el *status* de *variatio* a este tipo de construcciones. El argumento es razonable. Si la *variatio* implica, como se ha dicho, libertad del autor al elegir el modo de decir, es obvio que ni Livio, ni César ni Cicerón podían elegir otra forma sin el riesgo de no decir lo mismo. Ahora bien, esta premisa no sólo es cierta a propósito de los pasajes de (9-12), en los que se coordinan preposiciones cuyas diferencias semán-

<sup>4</sup> Estoy plenamente de acuerdo en este aspecto con Frutos Cuellar cuando afirma que la presencia o ausencia de la preposición está justificada en casos como los citados «por tratarse de una gramaticalización» (1990, 172).

ticas son tan marcadas que pueden ser consideradas antónimas; es cierta también a propósito de cualesquiera formas distintas que transmitan contenidos distintos, sea cual sea el grado de diferenciación entre ellos. Así sucede en (13-16):

- (13) *navium reliquarum ante portum aliae, aliae in portu* depresso (Liv. 37,11,12)
- (14) *praesidia in Rutenis provincialibus (...) circumque Narbonem (...) constituit* (CAES. Gall. 7,7,4)
- (15) *bis in potestatem pervenisse Caesaris (...) semel ad Corfinium, iterum in Hispania* (CAES. civ. 3,10,1)
- (16) *Haec cum in Achaia atque apud Dyrrachium* gererentur (CAES. civ. 3,57,1)

Baste decir, para no ser prolijo en el comentario de los ejemplos, por otra parte absolutamente transparentes, que, si en (13) algunas de las naves fueron capturadas antes de entrar en el puerto y otras en el puerto mismo, se podría, quizá, cambiar el orden de los términos coordinados, pero no utilizar la misma preposición en ambos, puesto que no todas fueron capturadas fuera del puerto ni todas lo fueron dentro del mismo.

Hay que concluir, en consecuencia, que, si bien ciertas diferencias de contenido son “irrelevantes desde el punto de vista funcional” (Torrego: 1989a) o, lo que es lo mismo, “no están gramaticalizadas como funciones” (Villa: 1989), sí poseen formas de expresión propias que el hablante, en nuestro caso el escritor, no puede obviar.

### 2.3. Diferencias semántico-distribucionales

En la intersección entre los casos que presentan diferencias estrictamente distribucionales (2.1.) y los que presentan diferencias estrictamente semánticas (2.2.) se encuentran otros como los de (17-18), en los que se reúnen ambas características.

- (17) *ducemque hostium intra moenia atque adeo in senatu* videtis (Cic. Catil. 1,5)
- (18) *non in campo, non in foro, non in curia, non denique intra domesticos parietes* pertimescemus. (Cic. Catil. 2,1)

En efecto, las diferencias de uso entre *in...* abl. e *intra...* ac. son achacables en gran medida a las características léxicas de los sustantivos a los que se asocian. Del mismo modo que la alternancia (ablativo)-locativo/*in...* abl. se deben a la alternancia entre lugar menor/lugar mayor, en (17-18) la alternancia *in...* abl./*intra...* ac. tiene que ver con los rasgos ±límite/límite-continuo presentes en los sustantivos a los que acompañan. Sin embargo, en estos casos no puede decirse que la alternancia sea exclusivamente distribucional puesto que en realidad, mientras que las formas *in Pergamum*, *in Cumas* quedan absolutamente excluidas (me refiero obviamente a la norma clásica), sí son posibles las formas *in parietibus*, *in moenibus* como puede comprobarse en

- (19) tota Tarracina tum omnibus *in parietibus* inscriptas fuisse litteras L. L. L. M. M. (Cic. de orat. 2,240)
- (20) ut ante Syracusani *in moenibus suis*, in urbe, in foro hostem armatum ac victorem quam in portu ullam hostium navem viderint. (Cic. Verr. 2,5,97)

pero indicando, sin embargo, cierto valor semántico distinto. Opera en estos casos, por tanto, no sólo un mero criterio de distribución formal sino también además un criterio de compatibilidad semántica.

Ciertamente, lo que parece tan evidente tratándose de relaciones espaciales —se refieren a nociones en cierto modo tangibles— resulta a menudo difícil de discernir cuando se trata de otro tipo de relaciones como la de modo, la de causa o la de instrumento. Falta por establecer con claridad y objetivamente, aunque algo se apunta en las gramáticas descriptivas, cuáles son los motivos de aparición de, por ejemplo, *propter...* ac. frente a *ob...* ac. o al ablativo llamado causal.

Y es justamente el caso ablativo la forma gramatical que más expectativas parece producir a la hora de intentar destruir las *variationes*, bien sea porque se pretenda convertir el ablativo en preposición, bien sea porque se pretenda convertir la preposición en ablativo. Me explico: ante un pasaje como

- (21) *morte fortuita an per venenum* extinctus esset, ut quisque credit, vulgavere. (Tac. ann. 12,52,7)

y sobre todo teniendo en cuenta



(22) *creditum est veneno aut fame extinctos* (TAC. ann. 3,19,3)

puede pensarse que Tácito tenía a su disposición en (21) tanto el SP *per venenum* como el simple ablativo *veneno* y que no eligió este con el claro propósito de construir una *variatio*. A mi juicio, no existía tal posibilidad.

En opinión de Rubio (1966) sólo se expresan en ablativo «las relaciones externas más sencillas e inequívocas, habida cuenta de la semántica de los elementos relacionados». Dicho de otra manera, puesto que el ablativo puede expresar una gran cantidad de funciones semánticas, lo habitual es que se confíe a dicho morfema casual sólo las relaciones que por la semántica de los elementos relacionados son inequívocas. Entre un ablativo *veneno*, pues, y una pasiva *extinctus esset* parece que la relación más natural e inequívoca habría sido la de causa, que es, efectivamente, la que se establece en (22) entre el mismo ablativo y el mismo verbo<sup>5</sup>. Luego, si el tipo de relación que se quiere expresar no es la causa sino otra cualquiera, habrá de recurrirse a una marca formal distinta. En (21) *per venenum* indica modo<sup>6</sup>; su coordinación con el ablativo *morte fortuita* no deja lugar a dudas: el ablativo *morte* es redundante con el propio predicado verbal, de manera que el calificativo —obligatorio en contextos como este— *fortuita* califica no sólo a *morte* sino también al predicado mismo estableciendo con él una relación de modo: «murió fortuitamente».

Lo mismo sucede en

(23) *Ea Germanico haud minus ira quam per metum accepta.*  
(TAC. ann. 2,70,1)

en donde *ira quam per metum* expresa los sentimientos «con los que» (modo) y no «por los que» (causa) Germánico recibe aquellas cosas que

<sup>5</sup> Ello no quiere decir que el mismo ablativo *veneno* no pueda indicar con verbos del mismo tipo morir-matar otras funciones semánticas. Ello dependerá, obviamente, del contenido semántico de cada uno. De hecho en TAC. ann. 14,51,1: *concessitque vita Burrus, incertum valetudine an veneno*, se interpretará igualmente como causa mientras que en TAC. ann. 14,3,1: *interficere constituit, hacienus consultans veneno an ferro vel qua alia vi*, se interpretará como instrumento.

<sup>6</sup> No estoy de acuerdo con Gerber y Greef (1962, *s.v. per*), que clasifican este ejemplo como un uso instrumental de *per*... ac.

se cuentan en el capítulo anterior. Tácito no podía usar la forma de ablativo *metu*, que habría expresado la causa, ni el SP *per iram*, que también habría indicado causa<sup>7</sup>.

### 3. CONCLUSIÓN

En fin, que no se hayan establecido aún las condiciones distribucionales y/o semánticas de uso de todos y cada uno de los morfemas gramaticales no significa, obviamente, que no existan restricciones en su uso.

Luego, si tales restricciones existen, el hecho evidente de que diferentes marcas formales puedan desempeñar una misma función, no lleva implícita la libertad de elección del hablante, sino más bien lo contrario, puesto que este se ve condicionado por la norma lingüística misma.

Desde esta perspectiva, el fenómeno de la *variatio* carece en gran medida de valor estilístico propio<sup>8</sup>, pero es sin duda de capital importancia para la investigación sintáctica, puesto que puede proporcionarnos los datos necesarios para determinar:

- 1) qué marcas formales coinciden en la expresión de cada función semántica y cuáles no.
- 2) cuáles son las diferencias entre unas marcas y otras dentro de la misma función semántica, y
- 3) cuáles son las diferencias de contenido gramaticalizadas como funciones y cuáles no.

<sup>7</sup> De hecho Gerber y Greef (1962, *s.v. per*) consideran causales cuatro de los cinco ejemplos de *per iram* que se documentan en Tácito, mientras que este caso lo incluyen entre los usos modales. Quizá sea más difícil de interpretar Tac. ann. 3,26,5: *et ubi nihil contra morem cuperent, nihil per metum vetabantur*, al que los autores citados atribuyen *vim instrumentalem*, pero que también puede ser concebido como modal: «nada se les prohibía infundiéndoles temor».

<sup>8</sup> No quiere ello decir que no existan casos particulares en los que el autor pudiera elegir realmente, adquiriendo entonces auténtico valor retórico, pero no creo que esta sea la situación común.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAÑOS, J. M. (1994): «Análisis funcional de los sintagmas preposicionales: *per* + acusativo en latín clásico», *Habis* 25, 461-478.
- DIK, S. C. (1981): *Gramática Funcional*, Madrid.
- (1968): *Coordination. Its implications for the theory of general linguistics*, Amsterdam.
- FRUTOS CUELLAR, J. L. de (1990): *La variatio en Tácito desde una sintaxis funcional*, Madrid.
- GERBER, A. y GREEF, A. (1962): *Lexicon Taciteum*, Hildesheim.
- MARTÍNEZ CONESA, J. A. (1972): *Figuras estilísticas aplicadas al Griego y al Latín*, Valencia.
- MOLINER, M. (1983): *Diccionario de Uso del Español*, Madrid.
- PINKSTER, H. (1972): *On latin adverbs*, Amsterdam.
- RUBIO, L. (1966): *Introducción a la sintaxis estructural latina*, Barcelona.
- SÖRBOM, G. (1935): *Variatio sermonis Tacitei aliaeque apud eundem quaestiones selectae*, Upsaliae.
- TORREGO, M. E. (1989a): «Caracterización funcional de los sintagmas preposicionales en latín: *pro* + abl., *contra*, *adversus*, *in* + acus.», en *Actas del VII CEEC*, Madrid, vol. I, pp. 609-616.
- (1989b): «Les notions temporelles 'temps dans lequel', temps depuis que', 'temps jusqu'à ce que' et 'durée': valeur fonctionnelle.» en *Actes du Ve colloque de Linguistique latine*, Louvain, pp. 423-434.
- VILLA, J. DE LA (1989): «Las funciones de los elementos nominales: criterios para su identificación y caracterización en griego y latín», *CFC* 22, pp. 291-303.

# ACERCA DE UN COMENTARIO SOBRE EL REY WAMBA (672-680) Y LA *CHRONICA NAIERENSIS* (S. XII)

RICARDO MARTÍNEZ ORTEGA  
Universidad de La Laguna

## SUMMARY

*A remark by Prof. Juan Gil in his historiographical study of the XI-XIII centuries prompted the writing of this paper, which is an attempt to track down the two current traditions about the figure of king Wamba (672-680). One considers him to be a monk who died in Pampliega (Historia de rebus Hispanie, Chronicon Mundi, Crónica de Alfonso III, Primera Crónica General de España); the other, represented by the Chronica Nailerensis, believes him to be buried somewhere in the three-fold place-name Castilla-Valle Monio-ecclesia Sancti Petri.*

*The author concludes that in fact both interpretations refer to the same place, which in one case is known as Pampliega, a village in Burgos, but also as Saint Peter's church, in Pampliega. No contradiction therefore exists between the old tradition and that of the Chronica Nailerensis.*

*Nullum est sine nomine saxum.*

LVCAN. 9,973.

El presente trabajo me ha sido sugerido por un reciente comentario en forma de nota sobre la *Crónica Najerense* del Prof. Juan Gil, eminente latinista y medievalista español<sup>1</sup>. Llama la atención Juan Gil sobre

<sup>1</sup> Juan Gil, «La Historiografía», en *La cultura del Románico. Siglos XI al XIII*, Coordinación y prólogo por Francisco López Estrada, Espasa-Calpe, Madrid 1995, pp. 1-109.

la afición del autor de la *Crónica Najerense* a la historia castellana, y a propósito de esto señala en la nota 53 (p. 24):

Otro dato más: Wamba según la crónica «murió y fue sepultado en Castilla en Vallemonio, en la iglesia de San Pedro», contrariando la tradición antigua, que lo hacía monje de Pampliega. Ha de referirse a Muñó, antigua ciudad episcopal que todavía cita el *Poema de Fernán González* (224).

Efectivamente, así dice del rey Wamba (672-680) la *Chronica Naierensis* en la más moderna edición<sup>2</sup>:

*Et absoluto concilio, abierunt unusquisque in suam prouintiam. Post hec Bamba regnauit annos V, et mortuus est et sepultus est in Castella, in Valle Monio, in ecclesia Sancti Petri.*

No es frecuente que una crónica medieval incluya hasta tres elementos para la identificación de un lugar, prueba del interés del autor por indicar que él conoce exactamente dónde fue enterrado el rey Wamba. El autor de esta edición no hace propuesta alguna de localización o identificación de estos topónimos<sup>3</sup>.

La misma referencia se encuentra en la falsa División de Wamba, concretamente en el *Liber Itacii*, con la *adiectio* de «*in pace*» y la *detractio* de «*in Castella*» como elementos más destacados<sup>4</sup>:

*Post haec Bamba regnauit annos quinque et mortuus est in pace et sepultus in Valle de Monnio in ecclesiam sancti Petri.*

La antigua tradición a la que hace referencia Juan Gil viene representada por Pampliega (Burgos) en la *Historia de rebus Hispanie* del Toledano, pues dice<sup>5</sup>:

<sup>2</sup> *Chronica Naierensis*, Cura et studio Juan A. Estévez Sola, *Corpus Christianorum* CM 71 A, *Chronica Hispana saeculi XII, pars II*, Turnholti 1995, p. 93 (1,205,20-23).

Para algunos aspectos sobre los nombres de lugar en esta crónica remito a mi artículo: «La *Chronica Naierensis*: acerca de su toponimia», *HABIS*, 29-1998, pp. 307-322.

<sup>3</sup> *Chronica Naierensis, Index locorum*, p. 227.

<sup>4</sup> Luis VÁZQUEZ DE PARGA, *La división de Wamba. Contribución al estudio de la historia y geografía eclesiásticas de la Edad Media Española*, CSIC, Madrid 1943, p. 103, l. 24-26.

<sup>5</sup> Roderici Ximenii De Rada, *Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, cura et studio Juan Fernández Valverde, *Corpus Christianorum* 72, Turnholti 1987, p. 92 (3,12,41-43).

*et rex gloriosus deuote suscepit et religionis habitum postulauit et ad monasterium conuolauit in uilla que Panisplica dicitur, et ibi creditur tumultatus.*

El Tudense, por el contrario, en su *Chronicon Mundi* omite toda referencia toponímica<sup>6</sup>:

*Sed factum est ut Rex (...) ad monasterium perrexit, ibique quandiu vixit, in religione permansit. Regnum feliciter rexit annis decem, et in monasterio vixit annis duodecim. Morte propria decessit.*

Obviamente, nada se añade en la traducción de esta obra que diera a la luz Julio Puyol<sup>7</sup>:

*y como él sintiese que acabó en él el obispo el sacramento de la postrera vnçion, fuese a un monesterio, y dende quedó en religion en quanto biuio.*

La más antigua tradición procede de la *Crónica de Alfonso III* en su versión *Ad Sebastianum* en uno de sus manuscritos<sup>8</sup>:

*monasterium Pampligue*

Sigue la misma tradición continuando el tenor de don Rodrigo Jiménez de Rada la *Primera Crónica General de España*<sup>9</sup>:

*E el rey fizolo muy de grado, et mando quel metiessen en orden e desi recibio luego ell abito, et metiosse en el monesterio en la villa*

<sup>6</sup> Lucae Diaconi Tudensis, *Chronicon mundi ab origine mundi usque ad Eram MCCLXIV*, en *Hispaniae Illustratae* ... por Andreae Schotti S. I., tomus IIII, Francofurti 1608, pp. 1-116, aquí p. 68, líneas 56-59.

<sup>7</sup> Lucas, obispo de Túy, *Crónica de España*, primera edición del texto romanceado conforme a un códice de la Academia, preparada y prologada por Julio Puyol, Real Academia de la Historia, Madrid 1926, p. 262, 14-17.

<sup>8</sup> J. GIL FERNÁNDEZ-J. L. MORALEJO-J. I. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas Asturianas*, Univ. Oviedo 1985, p. 117, 15.

<sup>9</sup> *Primera Crónica General de España*, editada por Ramón Menéndez Pidal con un estudio actualizador de Diego Catalán, Gredos, Madrid 1977, 300 a 44-49.

*que dizen Pampliga, et dizen que yentes et cuedan que yaze y enterrado. Este buen rey Bamba, rey de uertud ...*

El problema viene, pues, planteado por la oposición Pampliega frente a la serie *Castella-Valle Monio-ecclesia Sancti Petri*. Pero una serie, insisto, muy precisa y detallada.

El autor presenta una sucesión en la que un elemento mayor incluye al siguiente o menor. Es decir, «*Castella*» es el reino, en el que se encuentra «*Valle Monio*», dentro del cual ha de estar adscrita la «*ecclesia Sancti Petri*».

Con «*Valle Monio*» no se hace referencia a una población concreta sino a un valle o comarca, exactamente «alfoz», formado por diferentes poblaciones que dependen administrativamente de un castillo, en este caso de «*Monio*». Este castillo de Muñó aparece en numerosos documentos medievales. En él tuvo lugar, por ejemplo, el casamiento de doña Urraca con Alfonso I de Aragón<sup>10</sup>:

*ca venidos los condes e nobles al castillo que diçen Munnón, allí casaron e ayuntaron a la dicha doña Urraca con el rei de Aragón.*

Desgraciadamente hoy no quedan restos del mismo, salvo aquellas piedras salvadas para la construcción de una ermita en el mismo lugar en que estuvo erigido dicho castillo. Se encontraba en el paraje llamado «El Castillo», en el térm. de Villavieja de Muñó (Burgos)<sup>11</sup>.

Resta conocer el emplazamiento de la iglesia de San Pedro. Siguiendo la costumbre medieval, especialmente en documentos eclesiásticos, de referirse a una población por el nombre de su iglesia (en

<sup>10</sup> *Crónicas anónimas de Sabagún*. Edición crítica, notas e índices por Antonio Ubieto Arteta, Anubar, Zaragoza 1987, p. 28.

<sup>11</sup> Al noroeste de Quintanilla-Somuñó (el mismo nombre indica que está bajo el castillo de Muñó: so Muñó) se eleva el terreno hasta alcanzar la cota de Muñó, de 906 metros. Unos metros más abajo se anota la ermita de Muñó.

Vid. para su situación Mapa General, E. 1:50.000. Hoja de CASTROJERIZ 18-11 (237). Servicio Geográfico del Ejército, Año 1984. Designación del punto «Muñó» con aproximación de 100 metros: 257787.

Permitaseme remitir a mi artículo: «*Munio, Munionem*: un topónimo de la *Historia de rebus Hispanie* del Primado don Rodrigo Jiménez de Rada», en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 33-1997, pp. 351-355.

muchas ocasiones acaba por prevalecer como hagiotopónimo), nos nombra aquí la iglesia de San Pedro, que, como indica Madoz, es la parroquia precisamente de Pampliega<sup>12</sup>. Desde el cerro de Muñó (906 metros), sobre el que se asentaba el castillo, hasta Pampliega, junto al río Arlanzón, hay sólo nueve kilómetros en línea recta<sup>13</sup>.

No hay, por lo tanto, contradicción entre la versión de la *Chronica Nainerensis* y la antigua tradición. El autor, pues, ha formulado mediante distintos significantes el mismo referente. Pero, ¿qué motivo tuvo para obrar de esta manera?

<sup>12</sup> Pascual MADDOZ, *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España*, (ed. facsimilar de BURGOS por Ámbito Ediciones, Valladolid 1984, p. 402; en la edición original t. 12, p. 631) Madrid 1845-1850.

<sup>13</sup> Sobre el origen del nombre de lugar «Pampliega» remito a las especulaciones de Marco A. GUTIÉRREZ GALINDO: «Sobre la etimología del topónimo «Pamp(i)lica», en la revista de Vitoria UPV, *VELEIA* 7-1990, pp. 167-171.



## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ANGUITA JAÉN, J. M<sup>a</sup>-MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «Localización e identificación de dos topónimos del Códice Calixtino: *Villa Sancti Michaelis* y *Villaus* (= *Villa Vx, De rebus Hispanie* 6,11)», en *Cuadernos de Filología Clásica-Estudios Latinos*, 8-1995, pp. 167-177.
- ANGUITA JAÉN, J. M<sup>a</sup>-MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «*In Campo Laudabile et in Campo Letorio*», en *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 15-1997, pp. 7-15.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «La toponimia palentina en el *corpus* documental de Alfonso VIII», en *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, 1990, t. IV, pp. 603-617.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «El principio de enumeración por grupos: un método para la localización de topónimos medievales», en *IACOBVS*, 1-1996, pp. 31-38.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «*Matancie*, un topónimo de la *Historia de rebus Hispanie*», en *Cuadernos de Filología Clásica-Estudios Latinos*, 12-1997, pp. 119-121.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «*Munio, Munionem*: un topónimo de la *Historia de rebus Hispanie* del Primado don Rodrigo Jiménez de Rada», en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 33-1997, pp. 351-355.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «La *Chronica Nainerensis*: acerca de su toponimia», en *Habis*, 29-1998, pp. 307-322.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «El *Libro de Privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León*. Acerca de su toponimia», en *Cuadernos de Filología Clásica-Estudios Latinos*, 13-1997, pp. 117-122.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «La *Historia Roderici vel Gesta Roderici Campidocti*. Acerca de su toponimia», en *IACOBVS*, 3-4-1997, pp. 19-31.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.: «Gonzalo de Berceo y Santa María de Pelayo: Localización e identificación en fuentes medievales», en *IACOBVS*, 3-4-1997, pp. 107-110.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.-ANGUITA JAÉN, J. M<sup>a</sup>: «Anotaciones sobre la toponimia de la *Historia de rebus Hispanie* de Rodrigo Jiménez de Rada», en *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, 1995 (en prensa).
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.-ANGUITA JAÉN, J. M<sup>a</sup>: «Aplicación práctica del principio de localización toponímica medieval de contigüidad (El tratado de Fresno-Lavandera de 1183)», en *Cuadernos de Filología Clásica-Estudios Latinos*, 11-1996, pp. 161-169.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R.-ANGUITA JAÉN, J. M<sup>a</sup>: «De toponimia medieval: el principio de distribución circular», en *Homenatge a Miquel Dolç, Actas del XII Simposio de la Sección catalana y I de la Sección balear de la SEEC*, Palma de Mallorca 1997, pp. 415-419.

MARTÍNEZ ORTEGA, R.-ÁRCAS CAMPOY, M<sup>a</sup>: «El topónimo *Mnt Rād* de *al-Idrisī* en el Camino de Santiago», en *Cuadernos de Filología Clásica-Estudios Latinos*, 7-1994, pp. 171-176.

MARTÍNEZ ORTEGA, R.-MARTÍN VILLAVERDE, M<sup>a</sup> C.: «Los topónimos *Cepbinis*, *Coue-llas* y *Ripa* en la *Historia de Rebus Hispanie*», en *IACOBVS*, 2-1996, pp. 35-40.



# ¿BRUJAS O ÁNGELES? ALGUNOS EJEMPLOS DE MISOGINIA EN EL MUNDO CLÁSICO

CAROLINA REAL TORRES  
Universidad de La Laguna

## SUMMARY

*The Classical Antiquity is a rich period which offers many cases of misogyny. This paper is an attempt to draw a reasonable explanation of some features of the behaviour of women in society. It also gives an account of the various kinds of restrictions imposed on them.*

«Tenemos a las cortesanas para el placer, a las concubinas para que nos ofrezcan los cuidados diarios y a las esposas para que nos den hijos legítimos y sean fieles guardianas de nuestro hogar»

(Pseudo-Demóstenes, *Contra Neera*, 122)

Siempre hay rasgos o elementos culturales que se repiten en el espacio y en el tiempo: son los universales antropológicos (López, 1989: 195). En cualquier sociedad el concepto de masculinidad o feminidad está definido por las oposiciones mutuas. En este sentido, la Antigüedad clásica constituye uno de los períodos históricos que ofrecen una mayor riqueza y variedad en la tipología de relaciones entre ambos sexos y, a pesar de las distancias, encierra las claves necesarias para poder comprender un poco mejor ciertos valores ideológicos que podríamos denominar prejuicios (Le Gall, 1970).

La mujer en las sociedades antiguas de tipo patriarcal constituía el eje central necesario para la coexistencia de la familia y su reproducción como sistema. Era, por tanto, el elemento que garantizaba la esta-

bilidad y el crecimiento no sólo del núcleo familiar, sino también del grupo social al que pertenecía. De este papel que le ha asignado la Historia deriva la mayoría de las restricciones que ha venido sufriendo la sexualidad femenina.

Desde los albores de la historia de Roma abundan los casos de castigos ejemplares a mujeres que, en virtud de su delito, representan cada uno de los vicios típicamente femeninos. En el transcurso del conflicto entre romanos y sabinos, una mujer romana de nombre Tarpeya, habiéndose enamorado del jefe de los enemigos, Tito Tacio, le facilitó la entrada en la ciudad. Con su ayuda, el sabino traspasó las defensas de Roma, pero se negó a recompensarla por su traición y Tarpeya murió aplastada por los soldados. Una roca de la colina Capitolina lleva su nombre, la «Roca Tarpeya», desde la cual se impuso la costumbre de arrojar a los traidores y asesinos condenados a muerte<sup>1</sup>. Pero ¿qué más da el nombre? Tarpeya, Ariadna, Pandora o Eva. Ya en el Génesis se nos dice claramente que Dios creó primero al hombre. Razón suficiente para justificar que las mujeres, también creadas por Dios, pero procedentes del varón, debían someterse a su poder. Entre los antiguos filósofos Platón (*Tim.* 41D-42E y 90E-92C) postulaba una doble naturaleza humana, cuya mejor parte era la masculina: tras la encarnación del alma y el despertar de las sensaciones, el hombre, si era capaz de dominar sus deseos, podía vivir en armonía y, a su muerte, volver a la estrella que le había sido atribuida en el momento de su nacimiento; pero si no conseguía dominarlos, su alma se degradaría reencarnándose en una mujer. Aristóteles en su *Política* (I,2 = 125 2a24-b25) equipara las relaciones entre hombre y mujer a las que existen entre los que mandan y los que obedecen: la mujer desempeña un papel de supeditación, necesario para la eudaimonía de la polis (II,9,5 = 1269 b12-15). Este filósofo del s.V a.C. ejerció una gran influencia en la educación de una mentalidad misógina común a la mayoría de las culturas modernas: pretendió apo-

<sup>1</sup> Liv. 1,11,6-9: «*Sp. Tarpeius Romanae praeerat arci. butus filiam uirginem auro corrumpit Tatiis ut armatos in arcem accipiat; aquam forte ea tum sacris extra moenia peti-tum ierat. accepti obrutam armis necauere, seu ut ui capta potius arx uideretur seu proden-di exempli causa ne quid usquam fidum proditori esset. additur fabula, quod uolgo Sabini aureas armillas magni ponderis brachio laeuo gemmatosque magna specie anulos habue-rint, pepigisse eam quod in sinistris manibus haberent; eo scuta illi pro aureis donis conges-ta. sunt qui eam ex pacto tradendi quod in sinistris manibus esset derecto arma petisse dicant et fraude uisam agere sua ipsam peremptam mercede...*» Cf. Val. Max. 6.5.7.6 y 9.6.1.1.

yar en una base científica la idea de «sexo débil» proclamando la ἀσθένεια femenina, es decir, «la falta o carencia de plenitud tanto física como moral», consecuencia de su naturaleza, lo que convierte a la mujer, según sus palabras, en un «macho estéril» (ἀρρεν ἄγονον) y, más concretamente, en un «macho castrado» (*De generatione animalium*, II 737a)<sup>2</sup>. No hace falta decir que este concepto de la naturaleza femenina dio pie a que teólogos, filósofos, médicos y políticos de épocas posteriores se valieran de la teoría aristotélica para justificar la sumisión de la mujer a la potestad del varón basándose en su «debilidad mental», cuya versión latina es la de la *infirmitas consilii* ciceroniana<sup>3</sup>. Aún en la Edad Media permanece viva la idea de la incapacidad femenina, promovida por los Padres de la Iglesia<sup>4</sup>. En esta época algunos pensadores, como Maimónides, declaran que la mujer es ignorante por naturaleza y, por tanto, debía abstenerse de ocupar cargos públicos. Una vez más la mujer se ve excluida de los *officia publica*, que, por ley, quedan reservados para los hombres —*officia virilia*— (Lacarra, 1986).

No obstante, las raíces históricas del universal anti-femenino se hunden en el mundo de los héroes clásicos, en sociedades, como la griega o la romana, en que los valores se conforman de acuerdo con el arquetipo del varón guerrero y el papel de la mujer se ve reducido a la reproducción y a las labores domésticas. Así, cuando Héctor, antes de partir a la guerra, se despide de su esposa, le dice: «... entra en la casa y a tus labores atiende, al telar y a la rueca, y a las esclavas ordena que al trabajo se apliquen; la guerra es cosa de hombres...» (Hom., *Il.* 6, 490-493). No ha cambiado tanto la situación siglos más tarde cuando Marcial (8.12) afirma: «la esposa debe someterse al marido, no de otra forma son marido y mujer». Probablemente Marcial se hace eco del temor ya expresado por Catón ante los primeros intentos de emancipación femenina: «en cuanto tengan la igualdad, se nos impondrán»<sup>5</sup>. Partiendo de esta idea, no resul-

<sup>2</sup> López (1989:197); Mosse (1983:134 ss.).

<sup>3</sup> Cic. mur. 12,27: *Mulieres omnes propter infirmitatem consilii maiores nostri in tutorem potestate esse uoluerunt.*

<sup>4</sup> Cf. ISID. orig., 9,7,30: *Ideo autem feminae sub viri potestate consistunt, quia levitate animi plerumque dicipiuntur. Unde et aequum erat eas viri auctoritate reprimi proinde et veteres voluerunt feminas innuptas, quamvis perfectae aetatis essent, propter ipsam animi levitatem in tutela consistere.*

<sup>5</sup> Cf. Liv. 34,1,8 ss.: *Si in sua quisque nostrum matre familiae, Quirites, ius et maiestatem uiri retinere instituisset, minus cum uniuersis feminis negotii haberemus: nunc*

ta extraño encontrar en los textos clásicos afirmaciones del tipo «Es preferible que un solo varón vea la luz a que lo hagan mil mujeres» (Eurípides, *La* 1394), «(la mujer) lleva dentro un espíritu falaz, falsificador, falsario, lleva dentro acciones seductoras, dentro engaños» (Plauto, *Mil.* 191-192), o bien leer fragmentos como el que nos brinda Eurípides (*Hipólito*, 616-644):

*«Hipólito:* ¡Oh Zeus! ¿por qué has hecho que vivan a la luz del sol ese falso metal para los hombres, las mujeres? Pues si querías propagar el linaje mortal, no debías haber contado para ello con las mujeres, sino que los mortales, depositando en los templos bronce o hierro, o una cantidad de oro, adquieran la simiente de hijos, cada cual según el valor de su ofrenda, y vivieran en casas libres sin mujeres... Con esto queda claro que la mujer es una gran calamidad: pues el propio padre que las engendró y las crió les asigna una dote y las aparta de casa, como quien se libra de un gran mal... A la mujer sabia la odio. Ojalá que nunca haya en mi casa una mujer que sepa más de lo que a una mujer conviene. Pues Cipris hace crecer la maldad en las sabias. En cambio, la mujer sin recursos queda libre de toda locura por su cortedad de mente.

Sin embargo, en la antigua Grecia héroes como Hércules o Aquiles se disfrazan de mujer. También el famoso Penteo accede a vestirse con ropas femeninas para introducirse en los cultos dionisiacos, al igual que en época clásica haría el romano Clodio para asistir a las fiestas en honor a *Bona Dea*, reservadas a las mujeres. Superar las barreras entre ambos sexos es una antigua aspiración contenida en el mito del andrón-

*domi uicta libertas nostra impotentia muliebri hic quoque in foro obteritur et calcatur, et quia singulas sustinere non potuimus uniuersas borremus. Equidem fabulam et fictam rem ducebam esse uirorum omne genus in aliqua insula coniuratione muliebri ab stirpe sublaturum esse; ab nullo genere non summum periculum est si coetus et concilia et secretas consultationes esse sinas. Atque ego uix statuere apud animum meum possum utrum peior ipsa res an peiore exemplo agatur; quorum alterum ad nos consules reliquosque magistratus, alterum ad uos, Quirites, magis pertinet. Nam utrum e re publica sit necne id quod ad uos fertur, uestra existimatio est qui in suffragium ituri estis...*

gino, tal como nos lo transmite *El Banquete* de Platón (189a-193e) y Ovidio en su *Metamorfosis* (4.271-415).

Es cierto que la imagen femenina ha recibido varios tratamientos según las épocas o los escritores. Su ideal se nutre de distintos conceptos: de carácter universal como la belleza, de carácter emocional como la feminidad y de carácter moral como el cuidado de la *pudicitia*<sup>6</sup>. Los atributos tradicionales tales como la inestabilidad emocional, la histeria, la inclinación al pecado, etc., desaparecen en muchas de ellas que rompen esquemas al presentar cualidades que lindan con el estereotipo de la virilidad, según se desprende de la conocida cita ciceroniana (*Off.* I,18,61: *Vos enim ueteres animum geritis muliebrem, illa uirgo uiri*). Pero la sátira contra la mujer se mantiene como tópico muchos siglos después de la Antigüedad clásica dentro de la tradición literaria y del folclore. En este sentido, una de las constantes que más frecuentemente aparecen como objeto de crítica contra las féminas es la acusación de brujería y envenenamiento.

Entre los juicios públicos sostenidos en Roma contra las mujeres abundan los procesos por envenenamiento, pues los romanos, y antes que ellos los griegos, consideraban el *ueneficium* como un delito típicamente femenino, castigado con la muerte. Así, la antigua costumbre de las mujeres de manejar los venenos provocó numerosos procesos bastante escandalosos, algunos de los cuales fueron relacionados con las Bacanales. Por ejemplo, en el año 331 a.C. fueron condenadas unas 170 mujeres y entregadas a sus familiares para que dispusiesen darles muerte. Se consideró este hecho tan extraordinario que «pareció más propio de personas que no estaban en sus cabales que de criminales»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Citemos a modo de ejemplo el siguiente epitafio de una matrona romana (C.I.L., 1211) cuyos últimos versos describen el ideal de mujer:

\*... Amó a su marido con todo corazón.

Crió a sus hijos...

Fue de agradable conversación y de andares cadenciosos.

Cuidó su casa e hiló...\*

<sup>7</sup> Liv., 8,18,6 ss.: *Tum patefactum muliebri fraude ciuitatem premi matronasque ea uenena coquere et, si sequi extemplo uelint, manifesto deprehendi posse. Secuti indicem et coquentes quasdam medicamenta et recondita alia inuenerunt; quibus in forum delatis et ad uiginti matronis, apud quas deprehensa erant, per uiatorem accitis duae ex eis, Cornelia ac Sergia, patriciae utraque gentis, cum ea medicamenta salubria esse contenderent, ab confutante indice bibere iussae ut se falsum commentam arguerent, spatio ad conloquendum sumpto, cum submoto populo [in conspectu omnium] rem ad ceteras rettu-*



No obstante, este oscuro episodio de la historia romana pronto quedó eclipsado por las más de dos mil muertes de mujeres, culpables de provocar una misteriosa epidemia que asolaba la ciudad<sup>8</sup>. Para comprender este tipo de sucesos hay que tener en cuenta que la preparación de los venenos era algo en lo que las mujeres no tenían una competencia específica, pero, sin embargo, los conocían, ya que con ellos preparaban remedios más propios de una medicina naturalista. Es cierto que desde la Antigüedad más remota las mujeres recolectoras habían aprendido a conocer las propiedades de las plantas y hierbas; no por casualidad en el mundo griego las mujeres eran consideradas tradicionalmente magas (Circe, Medea, Helena, etc.). En Roma también las mujeres, conocedoras de las propiedades de las sustancias naturales, preparaban medicinas destinadas principalmente a curar enfermedades ginecológicas y a ayudar a las mujeres durante el embarazo y después del parto, o también para provocar un aborto<sup>9</sup>. Macrobio (*Sat.*, 1,12,26) da testimonio de la existencia de una medicina femenina en Roma cuando escribe que en el templo de *Bona Dea*, uno de los cultos reservados exclusivamente a las mujeres, se encontraba una farmacia donde se conservaban plantas y hierbas con las que las sacerdotizas preparaban los medicamentos. Y como si esto no fuera suficiente, los romanos creían firmemente en la eficacia de las prácticas mágicas; por tanto, ¿cómo no iban a sospechar de las mujeres los hombres ignorantes de cómo se preparaban los filtros de amor y concedores de la habilidad con que las féminas los manejaban?

En la tradición griega y romana se encuentran abundantes indicios de creencias en distintos espíritus, además de rituales y prácticas ceremoniales que demuestran que era propio de estas culturas el temor a los aparecidos, espíritus o demonios que mortificaban a los vivos y les chupaban la sangre. Abundan las referencias a aves nocturnas y rapa-

*lissent, haud abnuntibus et illis bibere, epoto <in conspectu omnium> medicamento suamet ipsae fraude omnes interierunt. Comprehensae extemplo earum comites magnum numerum matronarum indicauerunt; ex quibus ad centum septuaginta damnatae;...».*

<sup>8</sup> Liv. 40,37,4-5: *fraudis quoque humanae insinuauerat suspicio animis; et ueneficii quaestio ex senatus consulto, quod in urbe propiusue urbem decem milibus passuum esset commissum, C. Claudio praetori, qui in locum Ti. Minucii erat suffectus, ultra decimum lapidem per fora conciliabulaque C. Maenio, priusquam in Sardiniam prouinciam traiceret, decreta. suspecta consulis erat mors maxime. necatus a Quarta Hostilia uox dicebatur.*

<sup>9</sup> Cantarella (1991:32-33); Gourevitch (1984:223-230).

ces, deseosas de nutrirse de sangre y leche humanas, reflejo, tal vez, del miedo ante las aves y mamíferos voladores como el murciélago, a los que la fantasía popular transformaba en peligrosos buscadores de sangre. Así, entre los romanos se encuentra Cardna, la diosa de las puertas y de los cerrojos (*cardines*), que protegía a los recién nacidos de las *strix* o *lechuzas*, uno de los nombres con los que se designaba a las brujas. Con la llegada del cristianismo estas creencias en los espectros y espíritus se desarrollan con un nuevo ímpetu ideológico, principalmente con la idea de que el cristiano debe evitar en lo posible la muerte imprevista que le impide prepararse adecuadamente para el juicio final y lo empuja al vampirismo y a la supervivencia espectral.

En el mundo clásico la figura del vampiro aparece por 1ª vez asociada a personajes femeninos en el séquito de Hécate, la reina del mundo de los espectros. Aquí hallamos a la *Empusa* (Ἐμψουσα), un demonio femenino capaz de adoptar diversos aspectos, como el de vaca, perra o el de una mujer bella y joven. Bajo esta última apariencia las *empusas* yacían con los hombres por la noche o durante la siesta, succionándoles su fuerza vital hasta que morían. Por tanto, la *empusa* era un demonio súcubo. Este concepto llegó probablemente a Grecia procedente de Palestina, donde estos diablos tentadores capaces de adoptar forma femenina recibían el nombre de Lilim (hijas de Lilith) y se asociaban a la crueldad y la lujuria<sup>10</sup>. Una de las primeras referencias clásicas a este demonio la encontramos en *Las ranas* (vv.285 ss.) de Aristófanes, una comedia griega del s.V a.C., donde se aprecia la cualidad mutante de este ser:

*Jantias*: ¡Eh!... Oigo ruido.

*Baco*: ¿Dónde, dónde está? (...)

*Jantias*: ¡Por los dioses! Veo una bestia enorme.

*Baco*: ¿Cómo es?

*Jantias*: ¡Horrible! Adopta todas las formas, ya de un buey, ya de un mulo, ya de una encantadora mujer.

*Baco*: ¿Dónde está? ¡Voy a su encuentro!

*Jantias*: Ya no es una mujer. Es un perro.

*Baco*: Entonces, es *Empusa*.

*Jantias*: Todo su rostro está lanzando llamas.

<sup>10</sup> Bornay (1990); Markale (1983:173-190).

*Baco:* ¿Tiene una pierna de bronce?

*Jantias:* ¡Sí, por Neptuno! Y la otra de estiércol.

Más tarde la *Empusa* se confundió con la figura de la *Lamia* ya que las características de ambas eran bastante similares, como, p. ej., el hecho de succionar la sangre a los hombres mientras dormían. Sin embargo, a nivel mitológico existen diferencias muy precisas entre ambas: la *Lamia* era en un principio una figura perteneciente a las leyendas de monstruos marinos, similar a las sirenas y las arpías; y de ahí que la superstición popular las asociara a seres monstruosos muy apropiados para asustar a los niños (Aristófanes, *Pax*, 758). La leyenda cuenta que era una doncella natural de Libia que tuvo varios hijos con Zeus, los cuales fueron asesinados por una Hera celosa y vengativa. A partir de entonces, Lamia, enloquecida por el dolor, se convirtió en una madre fracasada que devoraba a sus propios hijos y a los hijos de los demás. Durante el sueño era inofensiva, pero cuando se despertaba vagaba durante la noche en busca de sangre.

Hallamos un nuevo ejemplo en las brujas de las que nos habla Ovidio (s.I a.C.- s.II d.C) en sus *Fastos*, un tipo de demonios alados que asaltan a los niños durante la noche y que no son otra cosa que las *lamias* adaptadas a la tradición latina. Por otra parte, a diferencia de la *empusa*, si se conseguía capturar a una *lamia* era posible recuperar de su vientre a los niños vivos, así se explicaría la prohibición que hace Horacio en su *Arte Poética* (v.340) de representar en escena a una *lamia* de cuyo vientre se arrebató vivo al niño que había devorado:

*ficta voluptatis causa sint proxima ueris,  
ne quodcumque uelit poscat sibi fabula credi,  
neu pransae Lamiae uiuum puerum extrahat alio.*

Pero donde la *lamia* encuentra su plena ubicación en el vampirismo es en *Las metamorfosis* o *El Asno de Oro* de Apuleyo. Las dos *lamias* que aparecen en esta novela pueden ser consideradas súcubos: pues, aunque no se trate de mujeres muertas, presentan muchas de las características del vampiro tal y como nos han llegado en la tradición contemporánea, como, p. ej., el hecho de que aparecen justo después de medianoche, traspasan puertas y paredes, pudiendo entrar en las habitaciones de sus víctimas, mientras éstas están dormidas y sin que tengan consciencia de su ataque, si bien al día siguiente notan cierta debi-

lidad. El protagonista de esta historia, Lucio, conoce durante un viaje a un tal Aristómenes que le cuenta cómo se había encontrado hacía poco tiempo con un viejo amigo al que suponía muerto. Éste, de nombre Sócrates, le había confesado que era esclavo de una bruja con unos poderes extraordinarios, de la que todo el pueblo no conseguía librarse de ninguna manera. Aristómenes continúa contándole cómo había decidido ayudar a su amigo y lo que les había sucedido a ambos en una posada donde pararon a pasar la noche:

«Entonces cierro la puerta —le explica Aristómenes a Lucio—, echo el cerrojo y además coloco mi lecho detrás de los batientes... Al principio permanecí despierto un buen rato, por el miedo; luego, hacia las tres de la madrugada, se me cerraron los ojos. Pero apenas me había amodorrado cuando, de repente, se abren de par en par las puertas,... Veo a dos mujeres de edad más bien madura: una sostenía un candil encendido y la otra una esponja y una daga desenvainada. Así se acercaron a Sócrates, que dormía felizmente. La mujer que empuñaba la daga empezó a decir: «Helo aquí, oh, hermana Pantia,... he aquí aquél que ha despreciado mi amor, que no sólo me difama de forma ultrajante sino que incluso prepara su huida...» Y entonces dijo Pantia: «En ese caso, oh, hermana, ¿por qué no despedazamos primero a ese hombre, al modo de las bacantes, o bien lo atamos y le cortamos los testículos?... Luego, tras girar hacia un lado la cabeza de Sócrates, le hundió en el lado izquierdo del cuello toda la daga, hasta la empuñadura, y poniendo debajo un pequeño odre recogió cuidadosamente la emanación de sangre, de forma que no se cayese en ningún sitio ni una sola gota. Seguidamente, Meroe, metiendo la mano derecha en aquella herida... extrajo el corazón del pobre Sócrates... Hecho esto se fueron, pero antes apartaron el camastro, y, abriéndose de piernas sobre mi rostro, vaciaron sus vejigas, inundándome con una fetidísima orina» (I,11-13).

En cualquier caso, tanto la *empusa* como la *lamia* son mitos tomados de la cultura hebrea y estrechamente relacionados con la figura de Lilith, demonio femenino que encarna la primera mujer de Adán. El tér-

mino *lilith* aparece en la Biblia (Isaías 34,14) para designar probablemente una especie de ave nocturna, sobre todo si tenemos en cuenta que en hebreo moderno *lilit* significa también lechuza (*strix aluco*):

«Los gatos salvajes se juntarán con hienas y un sátiro llamará al otro; también allí reposará el espectro nocturno (Lilith) y en él encontrará descanso».

En la traducción rabínica de la Edad Media Lilit es la 1ª esposa de Adán, expulsada por ser infiel a su marido, la 1ª de las cuatro mujeres del diablo y la hostigadora de los recién nacidos. La creencia en su nefasto poder estuvo tan arraigada entre los hebreos que, p. ej., cuando una mujer daba a luz se colgaba en la puerta un letrero que decía: «Adán, Eva, fuera Lilit». Este demonio femenino llega al mundo bíblico procedente del mesopotámico, donde encontramos a la diosa babilónico-asiria Ishtar o Astarté, que se sirve de un demonio encarnado en una bella prostituta llamada en semítico *lilitu*, que significa «lascivia». Lilit aparece descrita con más detalle en la literatura postbíblica: en el *Talmud* aparece como un demonio nocturno con alas y apariencia femenina. Asimismo, en el folclore hebreo tardío se la representa con alas y largas plumas con las que atrapan a las primerizas y a los recién nacidos.

Por otra parte, los latinos designaban con el nombre de *strix* no sólo a la bruja, sino también al ave nocturna que volaba durante la noche sobre las cunas de los niños para chuparles la sangre y cuyos chillidos eran tan estridentes que de ahí deriva su nombre. Una de las primeras descripciones nos la ofrece Ovidio en sus *Fastos* (6.130 ss.):

«Tienen una cabeza grande, ojos fijos, picos aptos para la rapiña, las plumas blancas y anzuelos por uñas.  
Vuelan de noche y atacan a los niños, desamparados de nodriza, y maltratan sus cuerpos que desgarran en la cuna...  
Su nombre es «vampiro» (*striges*);  
pero la razón de este nombre es que  
acostumbra a graznar de noche de forma escalofriante»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> *grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis;  
canities pennis, unguibus hamus inest;  
nocte volant puerosque petunt nutricis egentes,  
et vitiant cunis corpora rapta suis;*

En muchos autores latinos encontramos otras referencias a la *strix*, siempre relacionadas con la succión de sangre, como, p. ej., el relato que nos ofrece el *Satiricón* de Petronio, donde el ataque de las brujas termina con la muerte de la víctima<sup>12</sup>. Pero la descripción más completa la encontramos en la *Farsalia* o *Bellum civile*. En esta obra Lucano nos presenta a Ericto, la que de día habita en los sepulcros y durante la noche sale en busca de alimento:

«Se sitúa junto a los cadáveres dejados en la tierra desnuda antes que las fieras y las aves rapaces, y no despedaza los miembros con el hierro o con sus propias manos, sino que espera a que los muerdan los lobos, dispuesta a arrebatar de sus ávidas fauces los descoyuntados trozos. No duda ante el asesinato si necesita sangre caliente, la primera que brota al abrir el cuello...; así, abriendo el vientre... extrae los fetos para colocarlos en las aras ardientes»<sup>13</sup>.

*carpere dicuntur lactentia viscera rostris,  
et plenum poto sanguine guttur habent.  
est illis strigibus nomen; sed nominis huius  
causa quod horrenda stridere nocte solent.*

<sup>12</sup> 63.4.1-63.10.3: *cum ergo illum mater misella plangeret et nostrum plures in tristimonia essemus, subito strigae coeperunt: putares canem leporem persequi. habebamus tunc hominem Cappadocem, longum, valde audaculum et qui valebat: poterat bovem iratum tollere. hic audacter stricto gladio extra ostium procucurrit, involuta sinistra manu curiose, et mulierem tamquam hoc locosalvum sit quod tangomediam traiecit. audimus gemitum, et plane non mentiaripsas non vidimus. baro autem noster introversus se proiecit in lectum, et corpus totum lividum habebat quasi flagellis caesus, quia scilicet illum tetigerat mala manus. nos cluso ostio redimus iterum ad officium, sed dum mater amplexaret corpus filii sui, tangit et videt manuciolum de stramentis factum. non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigae involaverant et supposuerant stramentitium vavatonem. rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt. ceterum baro ille longus post hoc factum numquam coloris sui fuit, immo post paucos dies phreneticus perit!*

<sup>13</sup> 6.507-526: *bos scelerum ritus, haec dirae crimina gentis effera damnarat nimiae pietatis Erictho inque novos ritus pollutam duxerat artem. illi namque nefas urbis summittere tecto aut laribus feral caput, desertaque busta incolit et tumulos expulsis obtinet umbris grata deis Erebi. coetus audire silentum, nosse domos Stygias arcanaque Ditis operit non superi, non uita uetat. tenet ora profanae foeda situ macies, caeloque ignota sereno terribilis Stygio facies pallore grauatur inpexis onerata comis: si nimbus et atrae sidera subducunt nubes, tunc Thessala nudis egreditur bustis nocturna fulmina captat. semina fecundae segetis calcata perussit et non letiferas spirando perdidit auras. nec superos*

En resumen, la imagen de la mujer se ha visto deformada a través de los siglos según la óptica masculina que imperara en cada momento. En líneas generales, la Historia se ha resistido a aceptar de buen grado la presencia de las mujeres como sujetos activos en el devenir cultural. Al ser definida con respecto al hombre, la caracterización del sujeto femenino ha sido históricamente el resultado de una construcción cultural ajena e impuesta a la propia mujer. Pero no es nuestro objetivo insistir en la continua desigualdad entre mujeres y hombres. Tan sólo hemos querido destacar un aspecto de la Antigüedad clásica que, bajo distinto disfraz a veces, continúa latente en nuestra propia sociedad. No obstante, después de este breve recorrido por nuestras raíces culturales, me pregunto cuánto tiempo ha de transcurrir aún para que nosotras, las eternas sembradoras del desorden, podamos algún día dejar de intentar ser «iguales».

*orat nec cantu supplice numen auxiliare uocat nec fibras illa litantis nouit: funereas aris inponere flammam gaudet et accenso rapuit quae tura sepulchro.*

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- BORNAY, E. (1990) *hijas de Lilith*. Madrid, Cátedra.
- CANTARELLA, E. (1991) *La mujer romana*. Santiago de Compostela.
- EURÍPIDES, *Alceste, Medea, Hipólito*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- GOUREVITCH, D. (1984) *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*. París.
- LACARRA, M. J. (1986) «Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media». *Studia in honorem Martín de Riquer*, 1, Barcelona, Quaderns Crema, 339-361.
- LÓPEZ LÓPEZ, M. (1989) «El universal antropológico de la misoginia a través de los textos grecolatinos», *VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, (1987) Madrid, 195-201.
- LE GALL, J. (1970) «Un critère de différenciation sociale: la situation de la femme». *Recherches sur les Structures Sociales dans l'Antiquité Classique. Colloques Nationaux du C.N.R.S.* París, 275-286.
- MARKALE, J. (1983) *Mélusine ou l'androgyné*. París, Retz.
- MOSSE, G. (1983) *La femme dans la Grèce antique*, París.
- PLAUTO, *Miles Gloriosus*. Ed. y trad. J.-I. CIRUELO-A. VERJAT. Bosch, Barcelona, 1985.
- VERNANT, J. P.-VIDAL NAQUET, P. (1987) *Mito y Tragedia en la Grecia antigua*, I, Taurus, Madrid.





# QVOD, QVIA, QVONIAM EN AMIANO MARCELINO\*

MARÍA JOSÉ ROCA ALAMÁ  
Universidad de La Laguna

## SUMMARY

*The aim of this paper is to describe the use of the causal conjunctions quod, quia, quoniam in the historian Ammianus Marcellinus and to compare it with the use of the classical period. The result is that there are important differences between them.*

1. De las varias conjunciones subordinantes que en latín pueden expresar la relación causal entre dos predicaciones, las que presentan mayor rendimiento en latín clásico son, como es sabido, *quod*, *quia* y *quoniam*.

Los manuales de sintaxis latina al uso<sup>1</sup>, de manera general, muestran su distribución, caracterización y funcionamiento en latín clásico, donde *quod* y *quia*, frente a *quoniam*, comparten su ambivalencia funcional como introductoras de oraciones tanto completivas como causales (aunque su empleo completivo se limite a unos contextos muy precisos que atañen sobre todo a *quod*) y, en tanto que conjunciones causales, se

\* Este trabajo constituye una versión ampliada de la comunicación que, con el título de «Las conjunciones causales en Amiano Marcelino», fue presentada al XXIII Simposio de la Sociedad Española de Lingüística. Agradezco las valiosas sugerencias y correcciones que aportó a la misma el profesor D. José Miguel Baños.

<sup>1</sup> Kühner-Stegmann (1912: 269-79), Ernout-Thomas (1953: 346-9), Bassols (1956: 351-5), Szantyr (1965: 574-9, 584-6 y 626-8), Rubio (1976: 326-31 y 336) o Touratier (1994: 669-71).

combinan habitualmente con los mismos correlativos (*eo, idcirco, propterea, ob eam rem*, etc.). Por último, cabe señalar que, en el empleo de los modos verbales, predomina el indicativo como exponente de la causa real para *quia* y *quoniam* y aparece el subjuntivo, sobre todo con *quod*, cuando se trata de una causa supuesta o atribuida a un tercero.

En cuanto a *quoniam*, cuya acepción causal deriva etimológicamente de la temporal (*\*quom-iam*), es muy inusual su correlación con las expresiones antes citadas<sup>2</sup>.

Sin embargo, pocos aspectos de la sintaxis latina se han beneficiado tanto como las citadas conjunciones de la realización de estudios particulares que, sirviéndose sobre todo de los hallazgos metodológicos de la llamada «gramática funcional holandesa», han paliado la visión a veces excesivamente generalizadora de las gramáticas<sup>3</sup> completado su caracterización mediante criterios objetivos que establecen los aspectos sintácticos, semánticos y pragmáticos que determinan su empleo en la lengua.

La investigación a que me refiero ha aportado sustanciales avances principalmente en tres sentidos: en primer lugar, en corregir la visión extorsionada que ofrece el análisis tradicional cuando opone los usos completivos (función sintáctica) a los causales (función semántica). A este respecto se revela de gran utilidad la distinción entre ambos tipos de funciones, que, al pertenecer a ámbitos diferentes, pueden coincidir en un mismo elemento, como ha demostrado Baños (1990a) y (1991) para *quod* y *quia* respectivamente, al caracterizarlas como conjunciones que expresan gramaticalmente la función semántica Causa en cualquier tipo de contexto, ya se trate de los verbos de afecto, de la construcción *accedit quod* (1989) o de los verbos de suceso (1990b), utilizando para ello criterios objetivos como el de la correlación, la coordinación, la yuxtaposición y los sistemas de pregunta-respuesta.

En segundo lugar, se ha alcanzado mayor especificidad en la definición semántica de estas conjunciones, que, dentro de la causa, no son sinónimas. Ello es mérito de Fugier (1989: 96), que establece que tanto

<sup>2</sup> También las gramáticas incluyen a *quando* o *cum* en el catálogo de las conjunciones causales. Sin embargo, considero que aquéllas sólo expresan la causa de manera secundaria y contextual y por tanto no son comparables a *quod*, *quia*, *quoniam*. De los estudios específicos que se revisarán a continuación, sólo Mellet (1995) trata *quando*.

<sup>3</sup> Por ejemplo, Bassols (1956: 351) llega a afirmar que «como el significado de ambas conjunciones (*quod*, *quia*) es idéntico, el uso de una u otra viene determinado más bien por razones históricas que de concepto».

*quia* como *quod* tienen valor causal, pero en la oposición que se establece entre ellas, *quia* constituye el término marcado porque expresa sola y unívocamente la causa, en tanto que *quod* es el término no marcado porque abarca una gama de valores que sobrepasa el estrictamente causal y que podría denominarse de «relación» («en cuanto al hecho de que», etc.). Esta circunstancia determina, por una parte, que *quia* no pueda aparecer en todos los contextos en que lo hace *quod*, y por otra, como veremos, su evolución posterior como conjunción. En cambio, Mellet (1995: 223) señala que existen ejemplos de sinonimia perfecta entre ambas conjunciones en que se coordinan entre sí por deseo de *uariatio* (Cic. Tusc. 2, 56: *ingemescunt non quod doleant ... , sed quia ... omne corpus intenditur*). A mi juicio, que puedan coordinarse no es índice de que sean sinónimas, sino sólo de que expresan la misma función semántica<sup>4</sup>.

Por último, se ha demostrado que el funcionamiento de *quoniam* no puede entenderse sin la consideración de los aspectos pragmáticos. Fugier (1989: 100) ya decía que no es realmente un conector de causa, sino que formula una proposición fuertemente establecida «dont la réalité ou vérité fortement assertée suffit à entraîner la vérité du contenu propositionnel énoncé par P.» Su especificidad viene determinada porque no responde a *cur?* y su carácter asertivo excluye todo modo no constativo o adverbios actitudinales como *fortasse*. Suele preceder a su oración, observando un esquema fijo «*quoniam* Subord., Ppal.». Bolkestein (1991: 434-9) proporciona más datos que abundan en su carácter especial: no se coordina con sintagmas nominales causales, ni es posible focalizarla mediante anafóricos o correlativos. Todo ello motiva que, frente a *quod* y *quia*, *quoniam* se sitúe fuera de la predicación como disjunto pseudo-causal (Pinkster 1995: 45).

Mellet (1995: 226), en cambio, señala que también existen contextos de sinonimia entre *quia* y *quoniam*, ya que ambas, anteponiéndose a la oración principal, justifican todo tipo de actos ilocutivos y deducciones lógicas. Aparte de que, a mi juicio, la autora emplea el concepto de

<sup>4</sup> Según la definición de Dik (1981: 30-1), «las funciones semánticas especifican los papeles que representan los referentes de los términos implicados en el «estado de cosas» designado por la predicación en que aparecen», es decir, la función semántica es lógica o denotativa, no tiene que ver con el significado intrínseco de cada conjunción, aunque es posible gracias a él. También existen coordinaciones entre *quod*, *quia* y *ut* y a nadie se le ocurriría afirmar que son sinónimas.

la sinonimia con demasiada ligereza, de manera que todas las conjunciones parecen sinónimas entre sí, tampoco coincido con ella en el análisis de algunos textos<sup>5</sup>. Sin embargo, lo que me parece más destacado de su trabajo es que «la conjonction *quia* neutralise, au moins partiellement, l'opposition entre *quod* d'une part, *quoniam* et *quando* d'autre part» (227).

2. Así pues, esta es, a grandes rasgos, la situación de época clásica. Mi intención es comprobar los cambios que en un corpus de latín tardío, concretamente en la obra histórica de Amiano Marcelino, se han producido en el empleo de estas conjunciones y las razones que puedan explicarlos, habida cuenta de que las gramáticas y los estudios antes citados no tratan la época tardía con la profundidad deseable. La doctrina común acerca de tan amplio periodo indica que las diferencias antes señaladas se borran, al admitir *quoniam* los mismos correlativos que *quod* y *quia* (Bolkestein, 1991: 434-5). En segundo lugar, *quod* inicia un proceso que acabará por convertirla en una «conjunción universal»: además de su uso completivo tras verbos declarativos, invade el terreno que pertenecía a otras como *cum* o *ut*. Esto influye en su uso causal: en primer lugar es desplazada por *quia* y *quoniam*, menos cargadas de funciones (Sz. 1965: 579). Por último, entra en locuciones como *eo quod*, *ab*, *ex*, *in*, *pro eo quod*, etc. El mejor estudio a este último respecto es Herman (1963).

En cuanto a Amiano Marcelino, sólo conservamos los dieciocho últimos libros de sus *Res gestae*, que abarcan en la obra completa desde el XIV al XXXI, y que fueron escritos en la segunda mitad del s. IV d. C. Este autor reúne una serie de características particulares que influyen decisivamente en el uso especial que realiza de la lengua latina. Considerado por la crítica como el último gran historiador de la Antigüedad romana, este griego de Antioquía, tras ejercer la carrera militar, se retiró a escribir su historia en Roma, y la escribió en latín, aunque su lengua materna era el griego. Es un hecho frecuentemente aludido en los estudios sobre Amiano su voluntad de imitar y seguir a los historiadores clásicos, sobre todo a Tácito. Sin embargo, y pese a su formación e

<sup>5</sup> Por ejemplo, Mellet afirma que *quia* en Pl. Amph. 958: *nam quia uos tranquillos uideo, gaudeo*, es sinónimo de *quoniam*. Sin embargo, en mi opinión es un *quia* dependiente del verbo de afecto *gaudeo*, como indica Baños (1991: 101).

intención clasicista, cabe pensar que Amiano difícilmente podía sustraerse a los innegables cambios que sin duda la lengua latina había ya sufrido en el s. IV d.C. Precisamente, en un trabajo sobre este autor, Martínez Pastor (1992: 101) llama la atención sobre las particularidades lingüísticas, centradas en la sintaxis y la estilística, que destacan en la obra que estudiamos: es muy relevante en ella la frecuencia de *quod* más indicativo en vez de completivas de infinitivo. Sin duda debe prestarse especial atención a este aspecto porque, aunque el objeto de este estudio es el *quod* causal, existen otros usos no causales y muy significativos de *quod* en esta obra y que considero determinantes en el empleo general de la misma como conjunción.

3. Hechas estas consideraciones previas, pasaré ya a exponer los datos que ofrecen las causales *quod*, *quia* y *quoniam*, con un triple objetivo: establecer una comparación entre ellas, confrontar su situación con la del latín clásico, ya descrita más arriba, y por último, ofrecer algunos intentos de explicación de la misma.

Dado que desconozco la existencia de estudios particulares centrados en el aspecto que se trata en este trabajo y que los comentaristas de Amiano no ofrecen comentarios al respecto, es preciso partir de los léxicos. El más reciente (Viansino, 1985) ofrece, como veremos, una clasificación de estas conjunciones no del todo satisfactoria.

Cuadro 1: la clasificación del *Lexicon*

<i>quod</i> = 343	<i>quia</i> = 71	<i>quoniam</i> = 83
<i>praecedit ideo</i> = 37	<i>in prima uel altera</i>	<i>c. indicatiuo:</i>
<i>praecedit idcirco</i> = 1	<i>sede uerborum</i> = 37	<i>in prima sede uerborum</i> = 1
<i>aliter</i> = 162	<i>alibi</i> = 34	<i>in altera sede uerborum</i> = 45
<i>c. uerbis dicendi,</i>		<i>alibi</i> = 35
<i>docendi, opinandi</i> = 85		<i>c. coniunctiuo</i> = 1
<i>c. uerbis declarandi</i> = 58		<i>c. participio</i> = 1

A la vista de los datos, la mayor objeción que puede ponerse al *Lexicon* es su modo de clasificar los ejemplos, que afecta particularmente a *quod*. Creo que tal clasificación ha seguido criterios poco rigurosos y no siempre sintácticos. De su lectura se obtiene la impresión errónea de que sólo presenta los correlativos *ideo* e *idcirco*, que, pese a contar con sólo una referencia, merece un epígrafe aparte y, en cam-

bio, no se establece un apartado para *eo*, del que existen 4 ejemplos. Además, tras el análisis pormenorizado de todos los contextos, no coincido con Viansino en la clasificación como causales de algunos testimonios de *quod* como (1), y además considero que deberían incluirse en ella otros, como los 7 ejemplos de *nisi quod* que en el léxico se recogen fuera del apartado causal:

- (1) Super his *urebat* eius anxiam mentem, *quod* uelut patefacta ianua diuitis domus irritus propositi *reuerteretur*. (AMM. 20, 11, 31)

En mi opinión, esta oración de *quod* constituye el Sujeto de *urebat*. Si se entiende como causal, se ha de interpretar por fuerza que es el propio personaje del que se habla el que atormenta su mente, y en tal caso no hubiera aparecido *eius*, sino sólo *mentem*, o *suam mentem*.

En cuanto a *quia*, aparte de que en realidad son 74 y no 71, como recoge el *Lexicon*, los testimonios de esta conjunción, parece no llevar correlativos, aunque en realidad hay un ejemplo con *ideo*. Además, tanto *quia* como *quoniam* se clasifican según si encabezan el periodo o no. Este último criterio, pese a ser muy importante, no se sigue más que de modo superficial, ya que lo realmente relevante es que la subordinada preceda a su verbo regente, independientemente de que encabece el periodo o no.

4. Así pues, creo que es necesaria una clasificación mucho más detallada que dé cuenta de la situación real de los datos y que ofrezca más información acerca de los medios que caracterizan como causales a las conjunciones objeto de estudio. Por ello, expondré los datos según los siguientes criterios:

- 1) la presencia o no de correlativos y de otros procedimientos que ayuden a identificar como causales las oraciones,
- 2) si no aparecen correlativos, el léxico de los verbos principales de las oraciones,
- 3) en caso de que los verbos principales no pertenezcan a un grupo léxico determinado, el lugar que ocupan en la frase las oraciones que estudiamos. Se tendrá también en cuenta el contenido de las frases (verdades generales, conocimiento común al hablante y al oyente, etc.), dado que en el caso de *quoniam* es relevante.

4.1. En cuanto a los procedimientos para caracterizar como causales a las conjunciones, en el caso de *quod*, 140 testimonios se hallan caracterizados por la presencia de gran variedad de adverbios correlativos, sustantivos en Ablativo o sintagmas preposicionales, recogidos en el cuadro siguiente:

Cuadro 2: Correlativos

	Adverbios = 53	Sust.-Pron. en Abl. = 75	Sintagmas Preposic.= 12
<i>quod</i>	<i>ideo</i> = 41 <i>eo</i> = 4 <i>exinde</i> = 3 <i>inde</i> = 2 <i>idcirco</i> = 1 <i>eapropter</i> = 1 <i>hinc</i> = 1	<i>ea re</i> = 20 <i>ratione</i> +adj. = 13 <i>boc</i> = 6 <i>consideratione</i> = 5 <i>causa</i> = 4 <i>gratia</i> = 3 <i>fiducia, indicio</i> (c/u) = 2 otros sust. (1 ej. c/u) = 20	<i>ex</i> + Abl.= 6 <i>ob</i> + Ac. = 4 <i>in</i> + Abl.= 2
<i>quia</i>	<i>ideo</i> = 1	-	-

Véanse ejemplos de dichos correlativos en (10) con *ex eo quod* y *ea re quod* y con *ideo quod* en (7). En cambio, *quia* sólo ofrece un ejemplo de correlación con *ideo* (3) y *quoniam* no presenta ningún tipo de correlativo.

- (2) Nullus *inueniri potuit* medicus *banc ob causam, quod* eos per uaria *sparserat* curaturos militem pestilentiae morbo temptatum. (AMM. 30, 6, 4)
- (3) ...ut Croesum legimus *ideo* regno suo Solonem *expulisse* praecipitem, *quia* blandiri *nesciebat*. (AMM. 15, 5, 37)

Otro medio para caracterizar las oraciones como causales es su coordinación con sintagmas causales. Existen 2 coordinaciones de *quod* con Ablativos absolutos (además de (4), AMM. 24, 8, 2). También hay otro ejemplo de coordinación de *quod* con el sintagma preposicional *ob aliam causam* (AMM. 28, 6, 26) y una coordinación de la oración de *quia* con un sustantivo en Ablativo (5). Ejemplos de esto son:

- (4) Quadruplex igitur praemium, ... nos *quaesiuimus* et res publica, *primo ultione parta* de grassatoribus noxiis, *deinde quod* uobis abunde *sufficient* ex hostibus captiui. (AMM. 17, 13, 31)



- (5) Et *timore simul quia* uenisse in maiorem numerum copiae *putabantur* hostiles, *egere* nostri tunc *segnius*. (AMM. 24, 5, 9)

Así pues, de los 199 ejemplos que he analizado como de *quod* causal, un 71% de ellos se hallan caracterizados como tales, bien por la presencia de correlativos, bien por su coordinación con sintagmas causales, mientras que un 29% no lleva correlativos.

4.2. Cuando la oración no es caracterizada como causal por los medios antes citados, existe la posibilidad de considerar los VR que en latín clásico gobernaban oraciones con función semántica causal. El más importante sin duda es el de los *uerba affectuum*. En cuanto a *quod*, de los 57 testimonios en que no lleva correlativos, 21 de ellos corresponden a oraciones que dependen de verbos como *gaudeo*, *doleo*, *queror*, etc., como por ejemplo:

- (6) *Maerebantque* docti quidam, *quod* apud Atlanteos *nati non essent*. (AMM. 15, 3, 6)

Así pues, del 29% de *quod* sin correlativos, un 37% de ejemplos corresponde a los llamados *uerba affectuum*, mientras que el resto de verbos regentes pertenece a muy diverso léxico.

Llama la atención el hecho de que no haya un solo ejemplo en que la oración de *quia* dependa de un verbo de sentimiento, cuando su combinación con verbos de este tipo es usual en latín clásico y todavía sorprende más que exista uno con *quoniam*:

- (7) Libentius enim bellatores quaesito dexteris propriis utebantur admodum *indignati*, *quoniam* ex commeatu, qui eis recens aductus est, *ideo* nihil sumere *potuerunt*, *quod* partem eius Barbatio, cum transiret iuxta, superbe praesumpsit residuumque, quod superfuit, congestum in aceruum *exussit*. (AMM. 16, 11, 12)

Por último, cuando los VR no pertenecen a un grupo característico, sólo queda la relación ideológica que la subordinada establece con ellos para determinar la relación causal. En el caso de *quod*, se incluyen aquí unos 30 más 6 *nisi quod*.

En el caso de *quia* y *quoniam*, y habida cuenta de lo que acabo de decir, habría que establecer dicha relación lógica con todos los verbos

regentes, sin embargo, no he podido establecer, sea cual fuere la colocación de la subordinada con respecto al VR, un grupo particular de verbos regentes, como sucede con *quod*, sino que se trata de verbos de significado muy variado.

4.3. Queda, pues, invocar ahora el criterio de la posición de la oración con respecto a su VR y relacionarlo a su vez con el tipo de contenido que expresa (verdad general, conocimiento de la situación de habla, etc.), dado que están íntimamente relacionados. El hecho de que la oración preceda a su VR posibilita la creación de un «marco general» que condiciona cómo ha de entenderse pragmáticamente lo que sigue. Pues bien, *quod* no presenta ni un solo testimonio en que anteceda a su VR<sup>6</sup>. Sin embargo, *quia* y *quoniam* tienen en común el hecho de que es mayoría el número de testimonios en que las oraciones se anteponen al VR. *Quia* lo hace en 55 ocasiones de 72. De ellas, 42 encabezan el periodo sintáctico (*et quia*: 32; *tamen, ergo, unde quia*: 3; *quia igitur* 7), como por ejemplo:

- (8) Et *quia* languente dextera letaliter *ferire* non *potuit*, iam destrictum mucronem in proprium latus *impegit*. (AMM. 14, 5, 8)

En cuanto a *quoniam*, de 83 testimonios totales, se anteponen al VR 73. De ellos, 41 encabezan el periodo (*quoniam*: 1, *et quoniam*: 34, *proinde, ergo, tamen, sed quoniam*: 4, *uerum quoniam*: 2), como:

- (9) *Quoniam* dulcedo uos patriae *retinet et* insueta peregrinaque *metuitis* loca, *redite* iam nunc ad sedes nihil *uisuri, quia displicet*, Transalpinum. (AMM. 20, 4, 16)

Con respecto a las subordinadas situadas detrás de su VR, *quia* presenta 17 testimonios (de 72) y *quoniam* 10 de 83. Véase para *quia* el ejemplo de (9) y para *quoniam* el siguiente:

- (10) Et tormentum quidem *appellatur ex eo, quod* omnis explicatio *torquetur*, scorpio *autem, quoniam* aculeum desuper *habet* erec-

<sup>6</sup> Tampoco en este testimonio puede decirse que *quod* anteceda a su VR, sino que se sitúa entre el VR y el infinitivo: *Amat* benignitas numinis, *seu quod merentur* homines *seu quod tangitur* eorum affectione, his quoque artibus *prodere* quae impendent. (AMM. 21, 1, 9)

tum, cui etiam onagri uocabulum indidit aetas nouella *ea re, quod* asini feri, cum uenatibus agitantur, ita eminus lapides post terga calcitrando *emittunt*. (AMM. 23, 4, 7)

Anteriormente se ha establecido que *quoniam* introducía disjuntos, lo que realmente sucede en las ocasiones en que precede a su VR. Lo llamativo es que *quia* también lo hace, dado que precisamente precede a su VR también en la mayoría de ocasiones. En cambio, cuando van detrás, cabe pensar que introduzcan subordinadas causales «normales», y de hecho lo hacen, como hemos visto que sucede en (9) y (10), aunque ello no impide que cuando las subordinadas de ambos tipos siguen a su VR también introduzcan disjuntos, como se deduce del contenido que expresan. Véanse ejemplos en:

- (11) ...*conseruauit* et ciuilia moderatius regens et examinatis rationibus bella inferens repellens, tametsi prosperitas simul utilitasque consultorum non ubique *concordent*, *quoniam* coeptorum euentus superae sibi *uindicant* potestates. (AMM. 25, 3, 17)
- (12) ... cum post pugnam agminaque deleta Persarum, licenter obambulans, armillas aureas uidisset humi proiectas, et torquem, «*Tolle* inquit «haec», ad comitum quendam prope adstantem uersus, «*quia* Themistocles non es»... (AMM. 38, 8, 8)

En los dos casos, el contexto es lo suficientemente claro como para considerar que ambas son dos verdades establecidas: la primera pertenece al conocimiento general, ya que afirma que el resultado de las empresas no depende de la intención del que las lleva a cabo, sino de los poderes superiores, y la segunda es tan evidente que no se puede menos que estar de acuerdo con ella, ya que es Temístocles en persona el que se dirige a un compañero que evidentemente no es él.

5. Así pues, de la presentación de los datos, se deducen ya algunas de las diferencias más sobresalientes que se observan en el comportamiento de estas conjunciones en la obra de Amiano Marcelino, que procederé a comentar seguidamente.

La primera diferencia que las separa es su frecuencia de aparición, según la cual el número de contextos de *quod* casi triplica al de *quia*, más cercano en su número de empleos a *quoniam*, pero inferior a ella.

En segundo lugar, la presencia de correlativos también es significativamente distinta: *quod* presenta los dos tercios de sus empleos cuando aparece en correlación con otros términos de sentido causal. *Quia* y *quoniam*, sin embargo, no presentan correlativos, si exceptuamos el único testimonio de *ideo quia*. Por otra parte, *quod* no sólo se combina con los correlativos normales del latín clásico, sino que incluso añade otros nuevos, como por ejemplo *exinde* o *hinc*.

En cuanto al léxico que caracteriza al verbo principal, hay que resaltar aquí la combinación de *quod* con el grupo de los *uerba affectuum*, lo que no sucede con *quia* y muy escasamente con *quoniam*.

Otra característica que diferencia a las conjunciones es su colocación con respecto a su VR: la oración de *quod* presenta el siguiente orden: primero el correlativo, luego el verbo principal e inmediatamente detrás de él, la oración de *quod*. En cambio, las oraciones de *quia* y *quoniam* preceden mayoritariamente a su VR, encabezando la mayoría de las veces todo el periodo sintáctico en que se encuadran. Asimismo el contenido «pseudo-causal» al que antes se hacía referencia sólo aparece con *quia* y *quoniam* y no con *quod*.

6. Vistas las diferencias de distribución entre las conjunciones y antes de apuntar las razones que pudieran explicarlas, cabe ahora establecer una primera comparación con la situación propia del latín clásico siguiendo los mismos puntos antes señalados.

En cuanto a la frecuencia de aparición, se apunta habitualmente en los trabajos la tendencia de *quod* a prevalecer en el uso sobre *quia*, excepto en algunos autores como Livio y Tácito, que gustan más de esta última<sup>7</sup>. A la luz de los datos de Amiano Marcelino, se puede decir que esta tendencia se acentúa en latín tardío.

También en lo que respecta a los verbos regentes, ya incluso en el periodo clásico *quia* no se combina en la misma medida que *quod* con los *uerba affectuum*, como se demuestra en los trabajos citados al principio de esta exposición. La razón que se aduce para explicar esto (Baños 1990: 422) es que el rasgo significativo «relación», que distingue

<sup>7</sup> Bassols (1953: 351) afirma que «en latín arcaico se emplea preferentemente *quia*, en cambio, en el clásico prevalece *quod*, que continúa usándose con ventaja en el periodo siguiente, aunque no por parte de todos los escritores (Livio y Tácito gustan más de *quia*)». Con ello se hace eco de la tendencia descendente del uso de *quia* recogida también por otros manuales.

a *quod* de *quia*, conviene más al contenido de este tipo de verbos, de tal manera que el uso de *quia* en esta obra confirma la tendencia que ya se apuntaba en latín clásico y a la vez explica por qué no se halla aquí *quia* con verbos de sentimiento.

Pero es en la presencia de correlativos donde se observa la mayor diferencia con respecto a la situación del latín clásico: los manuales y los trabajos antes citados reflejan los mismos correlativos para *quod* y *quia*. En esta obra, sin embargo, como he descrito anteriormente, sólo he hallado un caso de correlación *ideo...quia*, mientras que con *quod* sucede todo lo contrario: presenta su mayor número de ejemplos precisamente cuando va precedido por un correlativo y en mayor proporción incluso que en época clásica. Por otra parte, además de los correlativos normales en latín clásico, se hallan otros al menos no muy habituales, como *exinde*, *hinc*, o *inde*<sup>8</sup>. En definitiva, *quod* amplía la gama de sus correlativos, en tanto que *quia* la reduce casi por completo.

Creo, por último, que también es digno de comentario el lugar en el orden de elementos de la frase que ocupan las oraciones subordinadas: antes advertí que, cuando existen correlativos, el orden de los elementos es: correlativo + verbo principal + *quod*, pero la situación de los dos tipos de subordinadas cuando no llevan correlativos es distinta: ya he señalado que, en su inmensa mayoría, las oraciones de *quia* preceden a su verbo principal, en tanto que las de *quod* suelen situarse inmediatamente detrás del término al que califican. En cambio, en latín clásico, a la vista de los ejemplos recogidos en los manuales y los trabajos antes citados, las subordinadas de *quod* y *quia* suelen ocupar los mismos lugares, tanto delante como detrás de sus verbos principales, e incluso se coordinan entre sí, lo que en esta obra no ocurre ni una sola vez.

7. Así pues, a la luz de los datos, se constata un distanciamiento de *quia* con respecto a *quod* y una aproximación de *quia* a *quoniam*, que no sólo conserva las características que se le atribuían en latín clásico, sino que parece iniciar una tímida aproximación al uso causal «normal» que observaban *quia* y *quod* en latín clásico, lo que demuestran sus ejemplos con verbos de afecto o su introducción de oraciones causales que

<sup>8</sup> Bassols (1953: 351) destaca que «propias del latín postclásico son las locuciones *ob hoc quod*, *ex hoc quod*, *ex eo quia*».

no pueden considerarse como disjuntos. Las razones de este cambio han sido ya esbozadas en el transcurso de este trabajo y radican principalmente en el significado propio de cada conjunción, que determina, tanto su uso, como su evolución posterior: el significado unívocamente causal de *quia* confiere a esta conjunción un carácter tan especializado que le permite situarse en la frase antes, e incluso lejos, de su verbo principal, porque será perfectamente identificada en cuanto aparezca y no habrá ninguna duda acerca de su significado, lo que también sucede con *quoniam*.

La situación de *quod* es radicalmente distinta, porque, aunque el número de ejemplos causales sea el mayoritario, presenta también contextos en que introduce sin ninguna duda oraciones completivas con verbos declarativos, y se sitúa también inmediatamente detrás de ellos, véanse p.ej.

- (13) «proficiscere», inquit, «ut praeceptum est, Caesar, *sciens, quod*, si cessaueris, et tuas et palatii tui auferri *iubebo* prope diem annonas». (AMM. 14, 7, 11)
- (14) ...is ipse interrogatus, quid de Roma sentiret, *id tantum sibi placuisse* aiebat, *quod didicisset* ibi quoque homines mori. (AMM. 16, 10, 16)

Creo que el significado más general, menos especializado de *quod* frente a *quia* justifica, tanto su elevado número de contextos con correlativos, como su situación inmediatamente detrás del término al que complementa, porque, cuando aparece el correlativo, éste le confiere ya su carácter causal. Sin embargo, si éste no aparece, el carácter causal o no de *quod* debe determinar la relación lógica que ella misma establezca con el resto del enunciado, cuyo elemento principal es el verbo, pudiendo entonces darse situaciones de ambigüedad que no se plantean si existe un correlativo.

Además, *quod* presenta en la obra de Amiano Marcelino un número significativo de usos como conjunción que ya no pueden interpretarse como causales, lo que obliga a la lengua a suministrar otros procedimientos sintácticos que proporcionen la clave correcta bajo la que ha de entenderse *quod*. Esos procedimientos, como hemos visto, son la presencia abundante de correlativos y la situación de *quod* inmediatamente detrás del verbo o término al que complementa, porque si apa-

reciera delante, habría que esperar a conocer el verbo principal para interpretarla correctamente<sup>9</sup>.

Así pues, puede decirse que en Amiano Marcelino no se cumple, con respecto a *quia* y *quoniam*, la evolución que apuntaba Sz. (1965: 579): que sustituyen a *quod* por ser las menos cargadas de funciones, sino que sucede más bien al contrario: *quod* amplía sus procedimientos de caracterización causal, y *quia* se va especializando como introductora de disjuntos, invadiendo el terreno de *quoniam*, cuyas fronteras con las otras dos parecen difuminarse.

8. Diré, pues, para finalizar, que en el uso que se hace de *quod* en esta obra, asistimos a dos de las vías que pudo utilizar para convertirse posteriormente en la conjunción universal: el orden de palabras y el procedimiento correlativo o apositivo, y las características particulares de su autor, a las que antes nos referíamos, no hacen más que apuntar en ese sentido: Amiano conocía perfectamente el latín clásico, pero es seguro que el latín que hablaba poco tenía ya que ver con aquél, por lo que era casi inevitable que se reflejaran en su obra expresiones comunes en la lengua hablada que ya no causaban ninguna extrañeza a sus lectores. Amiano Marcelino, pues, junto con otros autores de esta misma época, apunta ya un sistema de subordinación conjuncional que prelude la situación posterior de las lenguas romances.

<sup>9</sup> Este argumento es aportado por Herman (1989: 139) como un índice de desambiguación entre las subordinadas conjuncionales y el Acusativo con Infinitivo, en el sentido de que una subordinada de *quod*, *quia* sólo se interpretará como objeto si va detrás de su VR.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAÑOS BAÑOS, J. M. (1989): «La distribución sintáctica de *accedit quod* en prosa clásica», *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos I*, Madrid, pp. 397-403.
- BAÑOS BAÑOS, J. M. (1990a): *Estudio funcional del denominado «quod completivo» en latín arcaico y clásico: su distribución tras «verba affectuum»*, Madrid.
- BAÑOS BAÑOS, J. M. (1990b): «*Quod* completivo tras verbos de suceso en latín clásico», *CFC* 24, pp. 163-74.
- BAÑOS BAÑOS, J. M. (1991): «Caracterización funcional de la conjunción *quia* en latín arcaico y clásico», *RSEL*, 21/1, pp. 79-108.
- BASSOLS, M. (1956): *Sintaxis latina I-II*, Madrid.
- BOLKESTEIN, A. M. (1991): «Causally Related Predications and the Choice between Parataxis and Hypotaxis in Latin», en Coleman, R. (ed.) *New Studies in Latin Linguistics*, Amsterdam, pp. 427-51.
- DIK, S. (1981): *Gramática Funcional*, Madrid.
- ERNOUT, A., THOMAS, F. (1953): *Syntaxe latine*, París.
- FUGIER, H. (1989): «*Quod, quia, quoniam* et ses effets textuels chez Cicéron», en Calboli, G. (ed.) *Subordination and other topics in latin*, Amsterdam-Filadelfia, pp. 91-119.
- HERMAN, J. (1963): *La formation du système roman des conjonctions de subordination*, Berlín.
- HERMAN, J. (1989): «*Accusatiuus cum infinitiuo* et subordonée à *quod, quia* en Latin tardif- Nouvelles remarques sur un vieux problème», en Calboli, G. (ed.) *Subordination and other topics in latin*, Amsterdam-Filadelfia, pp. 133-52.
- KÜHNER, R., STEGMANN, C. (1912): *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache II. Satzlehre*, Hannover.
- MARTÍNEZ PASTOR, M. (1992): «Amiano Marcelino, escritor romano del s. IV. Perfil literario» *Estudios Clásicos* 102, pp. 91-114.
- MELLET, S. (1995): «*Quando, quia, quod, quoniam*: analyse énonciative et syntaxique des conjonctions de cause en latin», *BCILL* 70: *De Vsu, Études de syntaxe latine offertes à Marius Lavency*, pp. 211-28.
- PINKSTER, H. (1995): *Sintaxis y semántica del latín*, Madrid.
- RUBIO, L. (1976): *Introducción a la sintaxis estructural del latín*, Barcelona (=1983).
- SZANTYR, A. (1965): *Lateinische Grammatik II. Syntax und Stilistik*, Munich.
- TOURATIER, CHR. (1994): *Syntaxe Latine*, Lovaina.
- VIANSINO, I. (1985): *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum Lexicon I-II*, Hildesheim.





# ¿ENCARGÓ BRAULIO DE ZARAGOZA A EUGENIO DE TOLEDO QUE COMPUSIERA UNA MISA DE SAN MILLÁN? PARA UNA INTERPRETACIÓN DE *VITA EMILIANI*, 3, 5-10

VITALINO VALCÁRCEL  
Universidad del País Vasco-E.H.U.

## SUMMARY

*What is Braulio asking from Eugenius in this passage: that he requires a Mass to be celebrated (where?) in honour of San Millán, or that Eugenius himself writes the Mass, or, simply, some parts or prayers for it? Firstly, translations and interpretations provided by scholars to date are checked and criticized; then an interpretation of the passage is proposed, being based on textual criticism approaches, on the work context and on the cultural environment in which this work takes place.*

El lector de *Vita Emiliani* tropieza pronto, ya en la carta introductoria, con un pasaje oscuro, de interpretación difícil. En esa carta Braulio da cuenta a su hermano Frunimiano de lo que le envía, respondiendo a su petición, y pensando en el culto del santo: la *vita* y un himno. Del sermón, que también le había sido pedido, le dice que, disponiendo de una *vita*, lo juzga superfluo. Y finalmente añade<sup>1</sup>: «De eadem quoque sollem-

<sup>1</sup> Cfr. *V. Em.* 3, 5-10. -Texto de *V. Em.* según la edición de I. Cazzaniga, «La vita di S. Emiliano scritta da Braulione vescovo di Saragozza: edizione critica», *Bollettino del Comitato per la preparazione dell' Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini*, n.s., fasc. III, 1954, p. 7-44.

nitare, *ut missa recitaretur communi, iniunxi dilecto filio meo Eugenio diacono*, non putans a me diversum si eius lingua, cuius in omnibus consiliis cogitationibusque meis teneo animum, ministret ob huius<sup>2</sup> beatissimi viri honorem meum officium; simulque considerans ut quo in ceteris rebus utor particeps in his etiam mercedis fruar consorter».

La pregunta es: ¿qué es lo que Braulio encarga a su diácono Eugenio?<sup>3</sup>

Los traductores de *V. Em.* han entendido que el encargo del obispo cesaraugustano a Eugenio no implica que éste componga nada sino *que haga que se diga* misa de común en la festividad del santo. Así, P. de Sandoval<sup>4</sup>, D. Mecolaeta<sup>5</sup>, G. Gómez de Liria<sup>6</sup>, T. Minguella<sup>7</sup> y J. Oroz Reta<sup>8</sup>. Y esa debe ser también la interpretación de los editores que, aun-

<sup>2</sup> I. Cazzaniga prefiere la lectura «cuius», aportada por algunos de los mss. frente a la aquí elegida, «huius», que transmiten también diversos mss. y que es la elegida por L. Vázquez de Parga en su edición de la *vita (Vita Emiliani)*, Madrid, C.S.I.C., 1943). Asimismo es la lectura defendida por J. Gil («Notas de lectura. 7: La última edición de la «Vita Aemiliani» de S. Braulio», *C. F. C.*, VIII, 1975, p. 146-149) y por B. LOFSTEDT («Sprachliche und textkritische Bemerkungen zu Braulios vita sancti Aemiliani», *An. Bol.*, XCV, 1977, p. 132).

<sup>3</sup> Naturalmente hablamos de Eugenio el poeta, arzobispo de Toledo de 646 a 657.

<sup>4</sup> Cfr. P. DE SANDOVAL, *Primera parte de las fundaciones de los Monasterios de San Benito ... etc.*, I, Madrid, 1601, fol. 10: «Y también encomendé a mi amado hijo Eugenio Diacono, que se hiciese misa comun para la misma solemnidad».

<sup>5</sup> Cfr. D. MECOLAETA, *Desagravio de la verdad en la historia de San Millán...*, etc., Madrid, 1724, p. 7: «A mi amado hijo Eugenio Diacono, tengo encomendado que haga, se diga misa comun de esta solemnidad».

<sup>6</sup> Cfr. G. GÓMEZ DE LIRIA, *Desagravio de San Braulio en la Historia de San Millán...*, etc., Madrid, 1724, p. 47: «A mi amado hijo, y Diacono Eugenio le encomendé la missa de la dicha solemnidad»; pero que este autor no piensa que el encargo consista en componer la misa sino en decir la queda claro por lo que escribe en p. 65: «y en quanto à la que le tocaba a él de oficio en la Solemnidad de la Canonización, le daba la noticia, como la había celebrado yà su Diacono Eugenio».

<sup>7</sup> Cfr. T. MINGUELLA, *San Millán de la Cogolla*, Madrid, 1883, p. 247: «He mandado también à mi querido hijo Eugenio, diácono, que se hiciese misa común para la misma solemnidad».

<sup>8</sup> Cfr. J. OROZ RETA, «Sancti Braulionis caesaraugustani episcopi Vita sancti Aemiliani», *Perficit*, vol. IX, 1978, p. 181: «Además he dado el encargo a mi querido hijo Eugenio, diácono, de que se hiciese Misa de común para la misma solemnidad». —Curiosamente este autor no parece ajustar su traducción al texto latino que ofrece en la página de enfrente y que es, en principio, el de la edición de L. Vázquez de Parga, que dice: «ut missa recitaretur communi».

También R. Ceillier era de esta opinión: «et pour donner plus d'éclat à son culte, il ordonna qu'au jour de sa Fête on chanteroit une Messe commune». Cfr. R. CEILLIER, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2<sup>a</sup> ed., París, 1858, t. XI, p. 728.

que sin traducción, aceptan en el texto latino la lectura «ut missa recitaretur communis». Ellos son: F. de Vivar<sup>9</sup>, J. Tamayo de Salazar<sup>10</sup>, G. Gómez de Liria<sup>11</sup>, J. Mabillon<sup>12</sup>, P. L<sup>13</sup>.

Esta interpretación, sin embargo, me parece insostenible tanto a la vista de la tradición textual como respecto a la congruencia con el contenido del pasaje. Efectivamente el ablativo para el sintagma «missa communi» está garantizado en el arquetipo: de los diez manuscritos que transmiten la carta, nueve dan la forma «communi», que además está representada en las dos familias de la tradición<sup>14</sup>.

Y en cuanto al sentido, debemos reparar en que un encargo así es ininteligible en el contexto de la carta. Braulio le va respondiendo a Frunimiano sobre los distintos elementos de su petición: la *Vita*, el himno, el sermón; finalmente habla de algo relacionado con la misa. Braulio está aludiendo entonces a la composición de algo, no a que «haga que se diga». Y las palabras que siguen a aquella frase no dejan lugar a dudas: «non putans a me diversum si eius (Eugenio) *lingua*, cuius in omnibus consiliis cogitationibusque meis teneo animum, ministret ob huius beatissimi viri honorem meum officium; simulque considerans ut quo in ceteris rebus utor particeps *in bis etiam mercedis fruar consorte*». De un lado el término «lingua» implica a Eugenio en una participación personal y literaria<sup>15</sup> en favor del santo; y de otro, el sintagma «mercedis consorte» coloca al obispo

<sup>9</sup> Cfr. F. DE VIVAR, *Marci Maximi episcopi caesaraugustani ... continuatio chronici*, Madrid, 1651, p. 475.

<sup>10</sup> Cfr. J. TAMAYO DE SALAZAR, *Martyrologium Hispanum*, Lugduni, 1651, t. VI, p. 110.

<sup>11</sup> Cfr. G. GÓMEZ DE LIRIA, *San Millán aragonés ... etc.*, Zaragoza, 1733, p. 3.

<sup>12</sup> Cfr. J. MABILLON, *Acta Sanctorum ordinis sancti Benedicti*, t. I, edic. de Venecia, 1733, p. 198. Este autor es muy explícito en este punto, glosando en nota marginal: «missam communem de sancto dici vult».

<sup>13</sup> Cfr. P. L., LXXX, 762.

<sup>14</sup> Cfr. I. CAZZANIGA, *op.cit.*, p.14. El paralelo que invoca I. Cazzaniga (ut possit *in* missae eius celebritate, V. Em. 2) para la introducción de <in> en la frase que nos ocupa (ut <in> missa recitaretur communi) no nos parece razón suficiente, ya que el propio Braulio ofrece casos en que, como en éste, el ablativo temporal, determinado, es construido sin preposición. Cfr. V. Em., Braulio, Epist. 11, 16.

<sup>15</sup> Para usos parecidos de lingua (=elocuencia, capacidad de expresión) en Braulio, cfr. V. Em., 5; Epist. 18,3; 18, 12; 18, 24; 36, 105. —Las citas de las Cartas de Braulio están hechas por la edición de L. Riesco (*Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, 1975).

toledano respecto de San Millán en el mismo plano que Braulio como autor de la *Vita*<sup>16</sup>.

Y, sin embargo, como veíamos, la mayoría de los editores han mantenido aquella lectura e interpretación. Pero, en nuestra opinión, ello se debe a la actitud cómoda de dar por bueno lo anterior pues, si examinamos los hechos, se verá que todo arranca de que el primer editor y traductor, P. de Sandoval, despistado por la gramática de la frase y no viendo qué hace ahí el ablativo «missa ...communi», hizo una «lectio facilior», convirtiendo este sintagma en el sujeto de «recitaretur», con el simple añadido de una -s (*communi* > *communis*)<sup>17</sup>. Y todas las ediciones posteriores, hasta llegar a las de L. Vázquez de Parga e I. Cazzaniga<sup>18</sup>, reproducen, por vía directa o indirecta, el texto de P. de Sandoval<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Para el término «merces» como aparente móvil de Braulio a la hora de escribir la *Vita*, cfr. V. Em., 3; 4; 34.

<sup>17</sup> Es muy posible que el ms. utilizado por P. de Sandoval —sólo utilizó uno— fuera el actual R. A. H., Emil., 13, pues con este ms. coincide el único dato externo que nos proporciona este autor: «por cuya autoridad me pareció ponerla (la *Vita*) en latín como la saqué de un libro Gótico con iluminaciones tan notables, que se colige bien su antigüedad». Cfr. P. DE SANDOVAL, *op.cit.*, p. 2. Para la descripción de este códice, cfr. C. PÉREZ PASTOR, «Índice por títulos de los códices procedentes de los monasterios de San Millán de la Cogolla y San Pedro de Cardeña, existentes en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia», *B.R.A.H.*, 53, 1908, p. 479-481, y M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y Librerías en la Rioja Altomedieval*, I.E.R., Logroño, 1979, p. 133-140. Este manuscrito da, claro está, la forma «missa communi».

<sup>18</sup> Estos dos autores eligen la lectura mejor testificada por los mss. (es decir, el ablativo «communi»; I. Cazzaniga, según vimos ya, incluso introduce <in> ante «missa»); pero, puesto que no dan traducción ni explican en nota la inteligencia del pasaje, no podemos saber qué es lo que ellos entienden bajo tales palabras.

<sup>19</sup> La dependencia es confesada la mayoría de las veces: cfr. F. DE VIVAR, *op.cit.*, p. 474: «Libet nihilominus libellum sancti Braulionis episcopi de Vita B. Aemiliani ad verbum hic describere extractum ... et altero (ms. Codice) monasterii Sandovalis ... nuper reperto, *vehementer illustrati* (sic) et *ex libro fundationum Monast. S. Benedicti*»; J. TAMAYO DE SALAZAR, *op.cit.*, p. 110: «Hinc S. Presbyteri Acta ex S. Braulio dabimus, prout illa D. Prudentius de Sandoval et Biarius publica fecere»; G. GÓMEZ DE LIRIA, *San Millán aragoneses* ..., p. 1: «Vida de San Millán ... escrita por S. Braulio ...», copiada de las que publicaron el ilustrísimo Sr. D. F. Prudencio de Sandoval, Benedictino, y el padre Maestro F. Vivar»; T. MINGUELLA, *op.cit.*, p. 211: «la edición de Sandoval es la más conforme a estos dos códices, códice gótico, letra del siglo X, que hay en el Escorial y códice que, escrito en el s. XII y procedente del m<sup>o</sup> de San Millán, existe en la Real Academia de la Historia». Otras veces la dependencia de la edición de P. Sandoval no es confesada, pero sí real: cfr. G. GÓMEZ DE LIRIA, *Desagravio* ..., y J. MABILLON, *op. et t. cit.*, o confesada pero indirecta, como es el caso de la *Vita Emiliani* de la P. L.

¿Sería por el contrario la composición de una *misa propia* lo que Braulio pediría a Eugenio para San Millán? Esto es lo que han creído M. Martínez<sup>20</sup>, J. Pérez de Urbel<sup>21</sup>, Ch. H. Lynch<sup>22</sup>, B. De Gaiffier<sup>23</sup>, I. M. Gómez<sup>24</sup> y C. García Rodríguez<sup>25</sup>. Sin embargo también esta respuesta nos parece equivocada por incompatible con aquel texto tal como figura en

<sup>20</sup> Cfr. M. MARTÍNEZ, *Apología por San Millán de la Cogolla. Patrón de las Españas*, Madrid, 1642.

M. Martínez, que parte también del texto «ut missa recitaretur communis», entiende que Braulio encarga a Eugenio una misa propia de San Millán y, con mucha imaginación y poco rigor, soluciona la cuestión atribuyendo al adjetivo «communis» un valor que no tiene. Traduce: «también encomende a mi amado hijo Eugenio ordenasse la Missa de la misma solemnidad para que se rezasse comun ...». Y glosa: «De donde colegimus que el especialísimo culto dado por la Yglesia a nuestro santo ... no en una Yglesia sola, sino comunmente en todas las de España, y en la Francia Narbonense; esta fuerça tienen las palabras de S. Braulio, «ut Missa recitaretur communis» en conformidad de lo dispuesto por el concilio IV de Toledo (unus ordo orandi atque psallendi) ..., pues en la misma ocasión que se ordena por el Concilio que en toda la Corona de los Godos aya un solo Missal y Breviario, se compuso la Missa de San Millán comun para que se rezasse por todos». Este autor cree que esa misa de San Millán se identifica con la de «un misal gótico», conservado en un ms. de 1064. Cfr. *ib.* fol. 141-142 y fol. 37.

<sup>21</sup> Cfr. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2ª edic., Madrid, 1934, t. I, p. 330; id., «Origen de los himnos mozárabes», *Bulletin hispanique*, 28, 1926, p. 67.

<sup>22</sup> Cfr. CH. H. LYNCH-P. GALINDO, *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Madrid, 1950, p. 258-259. Este autor parece inclinarse por esta solución, aunque no con total convicción.

Por su parte P. Galindo parece entender mal la gramática de este pasaje de *V. Em.* cuando escribe: «y tal vez compuso este poema (el de Eugenio a San Millán, cfr. F. VOLLMER, *Eugenio toletani episcopi carmina, M.G.H.*, Auct. Antiquis., XIV, 2ª edic., Berlín, 1961, XI) en vez del «oficio» (el entrecorrellado es suyo) que le solicitaba Braulio». Mucho nos tememos que el «oficio» de P. Galindo proceda de la frase «ministret ... *meum officium*», que depende de «non putans si...» y no del «iniunxi». Cfr. CH. H. LYNCH-P. GALINDO, *op.cit.*, p.318.

<sup>23</sup> Cfr. B. DE GAIFFIER, «La lecture des Actes des Martyrs dans la prière liturgie en occident», *An. Bol.*, LXXII, 1854, p. 153.

<sup>24</sup> Cfr. I. M. GÓMEZ, art. «Emilien» del *Dict. H. et Ge. Ec.*, col. 408.

<sup>25</sup> Cfr. C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España visigoda*, Madrid, 1966, p. 354.

Excepto M. Martínez, estos autores creen que esta misa, que sería propia de San Millán y que sólo se oficiaría en el monasterio homónimo, sería la conservada en el Sacramentario Silense, introducida como «officium in diem sancti Emilianii». —Cfr. M. FEROTIN, *Liber muzarabicus sacramentorum*, París, 1912, p. 603-608; pero M. Ferotin no piensa que ese «officium» se deba a la pluma de Eugenio (cfr. *ib.*, p. 603, n.1). Y tampoco L. Serrano se atreve a asignar esta misa al poeta y obispo de Toledo, Eugenio, a cuya labor literaria en relación con San Millán se refiere sólo de esta forma tan genérica y ambigua: «agregando

los mss. y en las ediciones: «de eadem quoque sollemnitate ut missa recitaretur *communi*». Para poder aceptarla se exigiría una conjetura como «ut <pro> missa recitaretur *communi*», inexistente hasta ahora, y que por mi parte no introduciría, si encontramos otra explicación.

¿Cuál puede ser entonces la solución? En mi opinión podría ser la de entender que Braulio pidiera a Eugenio que compusiera «algo» para ser usado en la misa, de común, de San Millán.

Por lo que hace a la gramática, esta solución supone que la oración «ut missa recitaretur *communi*» no sería completiva de objeto directo sino una oración final; el complemento directo de «*inunxi*» estaría elíptico y sería algún término genérico: «de eadem quoque sollemnitate, ut missa recitaretur *communi*, *iniunxi* (aliquid, scil., orationes, etc.) dilecto filio meo Eugenio diacono».

Esta explicación sería también congruente con la historia de la liturgia de la época en la que podemos ver que esto no era un hecho aislado: Ildefonso de Toledo, por ejemplo, compuso el *Alleluiaiticum* «speciosa facta est» y alguna otra parte, pero no el conjunto, de la misa de santa Leocadia<sup>26</sup>.

Incluso en el propio Eugenio podemos ver otro hecho parecido. El obispo de Tarragona, Protasio (636-647), pidió a Eugenio que compusiera «missa uel orationes» de San Hipólito. Esta petición no se nos ha conservado, pero sí la respuesta del obispo toledano: «missam sancti Hippolyti uel orationes, si nobis oratu vestro vita comes adfuerit, ut potuero, pro vestra iussione patrabo»<sup>27</sup>. Nada sabemos de si finalmente Eugenio llevó a cabo la promesa de escribir la misa<sup>28</sup>, pero, y esto es lo

(Braulio) un hermoso himno y otras partes del rezo, acaso compuesto por el poeta discípulo suyo Eugenio, más tarde arzobispo de Toledo» (Cfr. L. SERRANO, *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, Madrid, 1930, p. XIX y n. 2 y p. XXI, n. 6). En cualquier caso, este parecer de los mencionados estudiosos no se apoya en el correspondiente estudio.

<sup>26</sup> Cfr. D. DE BRUYNE, «De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes», *Revue Benedictine*, 1913, p. 421 y ss.

Para aspectos literarios de la liturgia visigoda, como el número y extensión de las partes de la misa y la oportunidad de creación literaria que ofrecen, etc., cfr. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Literary Aspects of the Visigothic Liturgy», en E. JAMES, *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, 1980, p. 61-77 y M. FEROTIN, *op.cit.*, p. XIV-XXVII.

<sup>27</sup> Cfr. F. VOLLMER, *op. et t. cit.*, p. 287.

<sup>28</sup> Cfr. F. VOLLMER, *op. et t. cit.*, p. 287: «missam Hippolyti num perfecerit Eugenio, non constat Ildefonso tacente, erant qui dicerent (Antonius, bibl.vet. hisp., 5, 259) eam extare in codice E. neque tamen Ewald reperit».

que importa aquí, *dos oraciones de un conjunto de siete* que el *Libellus Orationum* dedica a la festividad de aquel santo<sup>29</sup> parecen ser de Eugenio<sup>30</sup>.

Pues bien, podríamos concluir que el caso que nos ocupa puede ser parecido a los aquí señalados: lo que Braulio pediría a Eugenio sería que compusiera «algo», alguna(s) oración(es), alguna parte de la misa para la festividad de San Millán<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. J. VIVES, *Oracional visigótico*, Barcelona, 1946, p. 372-374.

<sup>30</sup> Cfr. B. DE GAIFFIER, «Les oraisons de l'office de saint Hippolyte dans le *Libellus orationum* de Vérone», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1949, p. 219-224.

<sup>31</sup> Por otra parte, si aquella misa propia a la que antes nos hemos referido es, como yo creo, posterior a *V. Em.* y si es o no de Eugenio es una cuestión que dejo por el momento. Baste ahora con decir que la posibilidad de que esta misa propia se debiera a la pluma de Eugenio de Toledo nos parece compatible con la interpretación que aquí ofrecemos de este pasaje de *V. Em.* pues, aunque en su petición Braulio sólo pensara en alguna o algunas oraciones para la misa de la festividad de San Millán, Eugenio o respondiendo a esta petición o a otra posterior o «sua sponte» pudo componer una misa propia como la que tenemos en el *liber Muzarabicus Sacramentorum*.





# INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN QUMRÁN\*



FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ  
Qumran Instituut-Rijksuniversiteit Groningen

## SUMMARY

*The manuscripts from Qumran are fundamentally biblical exegesis in spite of the variety of contents and literary genres.*

*The author analyses, on the one hand, the characteristics of Qumran's biblical exegesis. He mentions first the «derash ha-Torah», that is, the «Interpretation of the Law», that aims to find the hidden element («nistar») in the Law, what is to be distinguished from the revealed one («nigle»). The former is revealed to the community members only, by means of the «Interpreter of the Law», that is, of the «Teacher of Justice», and it is to be concealed from those outside the community. Then the author discusses the interpretation of Prophets (and Psalms) («pesher ha-nebi'im») and states that it is determined by the principle of «escatologization», i. e., the meaning of these writings is referred to the historical present of the community. In this interpretation the «Teacher of Justice» plays an essential role.*

*On the other hand, the author studies the function of this exegesis inside the community. He characterizes it as compulsory for the community members. The exegesis also serves as the discriminatory element between the community members and the rest of the people.*

Uno de los pasajes de la sección conocida como el «manifiesto de fundación» de esa obra fundamental para conocer al grupo al que debemos

\* Texto de la conferencia pronunciada en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria el 7 de marzo de 1997 en el cuadro de la semana «Biblia y Cultura Occidental». El

los manuscritos del mar Muerto que es la *Regla de la Comunidad*,<sup>1</sup> nos describe así el proyecto de llegar a formar en el futuro esa entidad que conocemos como la Comunidad de Qumrán:

<sup>12</sup> ... Y cuando éstos existan /como comunidad/ en Israel <sup>13</sup> /según estas disposiciones/ se separarán de en medio de la residencia de los hombres de iniquidad para marchar al desierto para abrir allí el camino de Aquél. <sup>14</sup> Como está escrito: «En el desierto, preparad el camino de \*\*\*\*\*, enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios». <sup>15</sup> Éste es *el estudio de la ley* que ordenó por mano de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad, <sup>16</sup> y según revelaron los profetas por su santo espíritu (1QS viii, 12-15)<sup>2</sup>.

Este texto, pues, nos describe el proyecto del grupo de llegar a formar en el futuro una verdadera comunidad, un grupo separado del resto de Israel, alejado de todos aquellos a los que se considera como «hombres de iniquidad». Este proyecto es comprendido como una puesta en

texto conserva el carácter propio de la presentación oral, al que he añadido las referencias bibliográficas indispensables. Aprovecho la ocasión para agradecer a los organizadores de la U.L.P.G.C. y de la U.L.L. la excelente organización de la Semana y la cordial acogida que hicieron de la Semana una experiencia inolvidable. Esta conferencia ha sido preparada y escrita durante la estancia en condición de Sabático en el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, estancia financiada por la Dirección General de Investigación y Desarrollo del Ministerio de Educación y Ciencia. Agradezco muy cordialmente, tanto al Ministerio como al Instituto y a su Director, Julio Trebolle Barrera, las facilidades proporcionadas para desarrollar mi trabajo durante ese período.

<sup>1</sup> *Editio princeps* de M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. 2, fasc. 2: *The Manual of Discipline* (American Schools of Oriental Research: New Haven, 1951). La última y mejor edición del texto es la de E. QIMRON en James H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Rule of the Community. Photographic Multi-language Edition* (The American Interfaith Institute-Continuum: Philadelphia, 1996).

<sup>2</sup> Los manuscritos qumránicos manifiestan una tendencia muy acentuada a evitar el empleo del nombre divino. En los textos bíblicos substituyen con frecuencia el tetragrammaton por otras designaciones, e incluso en algunos manuscritos bíblicos lo escriben con caracteres paleo-hebreos. En los manuscritos no bíblicos generalmente lo evitan con muchísimo cuidado, o lo escriben con caracteres paleo-hebreos, o lo reemplazan, como en este caso, por cuatro puntos.

<sup>3</sup> Esta traducción, como las demás de este artículo, está tomada de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán* (Trotta: Madrid, 1993<sup>4</sup>).

práctica de un texto famoso del Profeta Isaías, un texto familiar por el reemplazo que de él hará un par de siglos más tarde otro grupo judío que terminará también separándose del resto de Israel y dando origen a una nueva religión, la religión cristiana.

Según este texto, lo que deberá caracterizar al grupo qumránico es precisamente el que deberá dedicar todas sus energías a «preparar el camino de YHWH». Pero lo que causa mayor sorpresa es que esta preparación no sea otra cosa que el *derash ha-torah*, «el estudio de la ley», o con otras palabras la interpretación del texto bíblico, un texto bíblico que se considera como revelado, y por lo tanto como obligatorio, para todos y para siempre.

Más adelante tendremos ocasión de volver a este texto que contiene elementos muy interesantes para nuestro tema. Pero quería citárselo ya desde el comienzo porque él nos permite comprender que de un modo o de otro todos los textos qumránicos no son otra cosa que una interpretación de ese texto que nosotros conocemos como «Antiguo Testamento», esa «Biblia» de un grupo de judíos en los albores de la era cristiana que es vista como la revelación divina manifestada a través de Moisés y actualizada «de edad en edad» por la intervención del espíritu profético.

Después de escuchar este texto no les causará sorpresa alguna si les digo que la casi totalidad de los manuscritos encontrados en Qumrán pueden (y deben) considerarse de una manera o de otra como «interpretación bíblica». Los manuscritos del Mar Muerto, a pesar de la gran variedad de su contenido y de la gran diversidad de los géneros literarios en ellos representados, son fundamentalmente literatura exegética.

Un recorrido rápido por el índice de contenido de mi libro *Textos de Qumrán*, en el que he agrupado en grandes categorías casi todos los manuscritos no bíblicos encontrados en las once cuevas<sup>4</sup>, permite comprender que ésta no es una generalización de circunstancias. Todos los «Textos halákicos»<sup>5</sup> se fundamentan en una determinada interpretación de ciertas normas bíblicas obligatorias para todo Israel, interpretación que no es aceptada ni seguida por la mayoría del pueblo y que ha moti-

<sup>4</sup> Es igualmente instructivo un recorrido rápido por la «Lista de los Manuscritos de Qumrán» incluida al final de ese volumen, en las pp. 481-518, puesto que contiene descripciones sumarias del contenido de cada manuscrito.

<sup>5</sup> *Textos de Qumrán*, 123-140.

vado la separación del grupo qumránico; las «Reglas»<sup>6</sup> interpretan y emplean el texto bíblico tanto en sus secciones legislativas como en los desarrollos teológicos que nos descubren las ideas del grupo para el que legislan; tanto los «Textos poéticos»<sup>7</sup> como los «Textos litúrgicos»<sup>8</sup> se hallan tan impregnados del lenguaje bíblico que con frecuencia no son otra cosa que un mosaico de citas en el que es casi imposible distinguir lo que es lenguaje bíblico reemplazado y lenguaje original del autor; la «Literatura de contenido escatológico»<sup>9</sup> proyecta a los últimos tiempos las figuras, las realidades y las esperanzas originadas por esos mismos textos bíblicos; incluso los «Textos astronómicos, calendarios y horóscopos»<sup>10</sup> tienen una base exegética clara.

Evidentemente, el carácter exegético se manifiesta de manera mucho más clara en todos aquellos textos que yo he agrupado en los dos capítulos que llevan como título «Literatura exegética» y «Literatura para-bíblica» puesto que todos los textos allí contenidos provienen de composiciones directamente relacionadas con el texto bíblico, o porque se dedican directamente a interpretarlo, o porque constituyen una prolongación de ese mismo texto o de alguna de sus partes.

Toda la serie de obras escritas en hebreo o en arameo y en su inmensa mayoría completamente desconocidas antes de los descubrimientos de Qumrán, que yo he agrupado en el capítulo de «Literatura para-bíblica»,<sup>11</sup> conocen el texto bíblico y parten de él para reescribirlo a su manera, entremezclándolo con elementos de otras tradiciones o con aportaciones propias de sus autores. Estas composiciones pertenecen a géneros literarios tan diversos como los que encontramos dentro de la literatura bíblica canónica: narraciones, exhortaciones, visiones, testamentos, apocalipsis, etc. Pero a pesar de su distinto género literario todas estas composiciones tienen en común la estrecha relación con el texto bíblico del que parten y sin el cual nos resultarían incomprensibles. Como es evidente, en esta forma de reescribir el texto bíblico se nos ofrece una determinada interpretación del mismo: tanto en lo que de él se cita, como en lo que de él se omite o en lo que a él se añade; y aunque esa interpretación sea en

<sup>6</sup> *Textos de Qumrán*, 45-122.

<sup>7</sup> *Textos de Qumrán*, 337-416.

<sup>8</sup> *Textos de Qumrán*, 417-456.

<sup>9</sup> *Textos de Qumrán*, 141-187.

<sup>10</sup> *Textos de Qumrán*, 457-471.

<sup>11</sup> *Textos de Qumrán*, 267-335.

muchas ocasiones implícita, no por eso es menos real. Entre estas numerosísimas composiciones encontramos paráfrasis del Pentateuco, Apócrifos de Josué, una serie de composiciones haggádicas como el Génesis apócrifo, el Libro de Jubileos, los Libros de Henoch, de los Gigantes, de Noé, de los Patriarcas, toda una serie de Testamentos de diversos Patriarcas, y toda una colección de «pseudos», Pseudo Moisés, Pseudo Josué, Pseudo Samuel, Pseudo Jeremías, Pseudo Ezequiel, Pseudo Daniel, o Pseudo Ester, por citar sólo algunos de los mejor conocidos o conservados.

Un pequeño fragmento de un texto designado como Pseudo-Ezequiel<sup>12</sup> puede servir como ejemplo del tipo de interpretación que encontramos en estos textos «para-bíblicos» y como ilustración del principio de que toda reescritura es en definitiva exégesis:

<sup>2</sup> [Y dije: «YHWH,] yo he visto a muchos de Israel que han amado tu nombre y han marchado <sup>3</sup> en los caminos de [justicia.] ¿Cuándo sucederán estas cosas? ¿Y cómo serán recompensados por su fidelidad?». Y YHWH me dijo: <sup>4</sup> «Yo haré ver a los hijos de Israel y sabrán que Yo soy YHWH». *Vacat.* <sup>5</sup> [Y dijo:] «Hijo del hombre, profetiza sobre los huesos y dí: Que [se una] un hueso a su hueso y una juntura <sup>6</sup> [a su juntura.] Y así fue. Y dijo una segunda vez: «Profetiza, y subirán sobre ellos nervios y serán cubiertos de piel <sup>7</sup> [por encima.] Y así fue. Y dijo de nuevo: «Profetiza sobre los cuatro vientos del cielo, y soplarán los vientos <sup>8</sup> [del cielo sobre ellos y vivirán.] y una gran multitud de hombres se alzarán y bendecirán a YHWH Shebaot que [les ha hecho vivir.»] (4Q385 2, 2-8)<sup>13</sup>.

Por poco que ustedes estén familiarizados con el texto bíblico, habrán enseguida reconocido que la mayor parte de lo que he leído es una cita literal de la famosa visión de los huesos secos del Profeta Ezequiel (Ez 37). Pero el autor de nuestro Pseudo-Ezequiel ha comprimi-

<sup>12</sup> Varios fragmentos de este manuscrito han sido publicados por J. Strugnell y D. Dimant, ver: J. STRUGNELL-D. DIMANT, «4QSecond Ezekiel», *Revue de Qumrán [=RQ]* 13 (1988), 54-58, pl. II. D. DIMANT, «The Merkaba Vision in Second Ezekiel (4Q385 4)», *RQ* 14 (1990), 331-348; D. DIMANT, «A Quotation From Nahum 3:8-10 in 3Q385 6», *The Bible in the Light of Its Ancient Interpreters. Sarah Kamin Memorial Volume*, Edited by Sara Japhet (Jerusalem 1994), 31-37 (en hebreo).

<sup>13</sup> La edición preliminar del fragmento ha sido realizada por J. Strugnell y D. Dimant, «4QSecond Ezekiel», en F. GARCÍA MARTÍNEZ-E. PUECH (eds.), *Etudes Qumrániennes. Mémoires Jean Carmignac* (Gabalda: Paris 1988) 54-58, plancha II.

do el texto bíblico mediante ligeros retoques, eliminando aquellos elementos que hacían de esta visión una clara promesa de que el pueblo que ahora sufre en el destierro volverá algún día de nuevo a su tierra; además ha añadido al comienzo (conservando el mismo esquema de diálogo entre Dios y el vidente) una serie de preguntas que resumen una problemática completamente ajena al texto del profeta pero con la que se debatirá el pensamiento judío varios siglos más tarde:<sup>14</sup> ¿Cuál es la recompensa del justo que permanece fiel a Dios durante toda su vida, pero que parece como cualquier malvado? Al presentar la visión de los huesos secos de Ezequiel como la respuesta a este interrogante, el autor está afirmando que Dios recompensará al justo resucitándolo.<sup>15</sup> Este texto, pues, ha transformado la promesa de restauración nacional del profeta Ezequiel en una promesa de resurrección individual para el justo, y lo ha hecho con una gran economía de medios y con un enorme respeto del texto bíblico de base. El texto del profeta sigue siendo transparente en superficie, pero la exégesis a la que se le ha sometido permite emplearlo para transmitir un significado muy distinto del original.

El capítulo dedicado a la «Literatura exegética»<sup>16</sup> agrupa también obras de género literario muy distinto, como *Targumes* (es decir, traducciones del texto bíblico al arameo más o menos parafrásticas que incorporan determinadas tradiciones exegéticas en la manera misma de traducir el texto), *Pesharim* continuos (composiciones en las que se comenta de manera seguida el texto bíblico aplicándolo a la historia presente de la comunidad y a los últimos tiempos), o composiciones en las que se explican textos bíblicos provenientes de distintos libros que han sido reunidos por tratar todos ellos de un mismo tema y que suelen designarse como *Pesharim* o *Midrashim* temáticos, así como otras obras designadas simplemente como *Comentarios* en las que se explica determinadas dificultades del texto bíblico o en las que el texto de base es

<sup>14</sup> Por ejemplo, en una obra tan característica como el *IV Esdras*, una composición con la que nuestro texto presenta afinidades lingüísticas y conceptuales realmente notables; ver al respecto F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Traditions communes dans le *IV Esdras* et dans les MSS de Qumrán», en E. PUECH-F. GARCÍA MARTÍNEZ (eds.), *Mémorial Jean Starcky. Vol. I* (Gabalda: Paris, 1991) 287-301.

<sup>15</sup> Para una interpretación detallada de este texto puede verse F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Traditions apocalípticas en Qumrán: 4QSecond Ezekiel», en A. VIVIAN (ed.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi* (Judentum und Umwelt 29) (Peter Lang: Frankfurt, 1990) 303-321.

<sup>16</sup> *Textos de Qumrán*, 189-265.

leído de acuerdo con los principios hermenéuticos en vigor dentro de la comunidad. Pero en todos estos casos se trata de obras explícitamente exegéticas, destinadas a plasmar la forma en la que el grupo qumránico comprendía y aplicaba el significado del texto sagrado.

Un segundo ejemplo, de una obra perteneciente a esta última categoría (*Comentarios*) puede servir para ilustrar este tipo de literatura exegética. Cito la primera columna de 4Q252, una composición designada como *Comentario de Génesis A* en la que se cita y comenta el texto de Gen 7,11-8,14, la historia del diluvio, concentrándose en los problemas de cronología que plantea el texto bíblico, que el autor resuelve desde la perspectiva del calendario de 364 días empleado por la comunidad de Qumrán. El texto es un poco largo, pero es muy instructivo. Las tres primeras líneas interpretan los 120 años de que habla el texto de Gen 6,3, no como la edad máxima que podrán tener los hombres, sino como el tiempo que falta hasta el comienzo del diluvio. A partir de la línea 3, el texto comienza a citar y a interpretar Gen 7,11ss.

<sup>3</sup> ... Y las aguas del diluvio irrumpieron sobre la tierra en el año seiscientos <sup>4</sup> de la vida de Noé, en el segundo mes, en el primer (día) de la semana, en su (día) diecisiete. En aquel día <sup>5</sup> se hndieron todas las fuentes del gran abismo y las compuertas del cielo se abrieron. Y cayó la lluvia sobre <sup>6</sup> la tierra cuarenta días y cuarenta noches hasta el día veintiséis del mes <sup>7</sup> tercero, el quinto día de la semana. Ciento cincuenta días prevalecieron las agu[as] sobre la [tie]rra, <sup>8</sup> hasta el día catorce en el séptimo mes, el tercer (día) de la semana. Al final de <sup>9</sup> ciento cincuenta días descendieron las aguas (durante) dos días, el día cuarto y el día quinto, y el día <sup>10</sup> sexto el arca descansó en las montañas de Hurarat, el diecisiete en el séptimo mes. <sup>11</sup> Y las aguas continuaron [men]guando hasta el mes [déci]mo, en su primer (día), el día cuarto <sup>12</sup> de la semana. Y las cimas de las montañas comenzaron a verse al [cal]bo de cuarenta días. <sup>13</sup> Y Noé [ab]rió la ventana del arca el primer día de la semana, que es el diez <sup>14</sup> del un[décimo] mes. Y envió a la paloma para ver si las aguas habían menguado, pero no <sup>15</sup> encontró un lugar de reposo y volvió a él, [al] arca. Y esperó aún [otros] siete días <sup>16</sup> y de nuevo la envió, y volvió a él, y había en su pico una rama de olivo cortada. [Era el día veinti-] <sup>17</sup> cuatro del undécimo mes, el primer (día) de la semana. Y supo Noé que habían menguado las aguas] <sup>18</sup> sobre la tierra. Y al final de otros siete días [envió Noé a la paloma, pero no] <sup>19</sup> volvió más. Era el día pri[mero] del duodécimo] mes, [el primer día] <sup>20</sup> de la semana. Y al final de



los treinta y un días de haber enviado Noé la paloma que no volvió a él<sup>21</sup> más, se secaron las aguas de sobre la tierra y retiró Noé la cubierta del arca<sup>22</sup> y miró, y he aquí [que se habían secado en el día cuarto,] en el primer (día) del primer mes.

Col. ii<sup>1</sup> En el año seiscientos uno de la vida de Noé, en el día diecisiete del segundo mes<sup>2</sup> se secó la tierra, en el primer (día) de la semana. En ese día, salió Noé del arca, al final de un año<sup>3</sup> completo de trescientos sesenta y cuatro días. En el primer (día) de la semana. En el [dieci-] siete<sup>4</sup> del seiscientos uno [de Noé, salió] Noé del arca, al tiempo fijado de un año<sup>5</sup> completo (4Q252)<sup>17</sup>.

En este ejemplo el autor se enfrenta a los conocidos problemas que suscita la cronología del diluvio y que han causado tantos quebraderos de cabeza, comenzando por los traductores del texto bíblico al griego. Si recuerdan el texto del Génesis habrán observado que nuestro texto va añadiendo en cada caso en qué día de la semana sucede cada cosa, un detalle que el texto bíblico no especifica, por supuesto. Pero el autor del comentario no sólo añade nuevos elementos sino que silencia otros completamente; el envío del cuervo, por ejemplo, que no menciona en absoluto. En la parte de texto que les he leído, el comentario qumránico intenta resolver por lo menos tres problemas concretos, el más importante de los cuales es el de la duración exacta del diluvio.<sup>18</sup>

Según el texto bíblico el diluvio comienza exactamente el 17 del segundo mes del año 600 de la vida de Noé y acaba el 27 del segundo

<sup>17</sup> Esta parte del manuscrito fue publicada de forma preliminar por T. H. LIM, «The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)», *Journal of Jewish Studies* 43 (1992) 288-298. Una presentación del texto incluyendo en columnas paralelas los pasajes correspondientes del texto masorético, LXX y *Jubileos* puede verse en U. GLEBMER, «Antike und moderne Auslegungen des Sintflutberichtes Gen 6-8 und der Qumran-Pesher 4Q252», *Theologische Fakultät Leipzig. Forschungsstelle Judentum: Mitteilungen und Beiträge* 6 (1993) 30-39. La edición completa del texto acaba de ser hecha por G. J. BROOKE en *Discoveries in the Judaean Desert XXII* (Clarendon: Oxford 1996), 185-207, pl. XII-XIII, quien además proporciona una bibliografía completa de los numerosos estudios aparecidos desde la publicación preliminar de Lim.

<sup>18</sup> Para un análisis detallado de este texto, puede verse F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Interpretations of the Flood in the Dead Sea Scrolls», en F. GARCÍA MARTÍNEZ-G. P. LUTTIKHUIZEN (eds.), *Interpretations of the Flood* (Contributions in Biblical Exegesis and Theology) (Kok-Pharos: Kampen 1997) 75-96, donde se recoge toda la literatura que se ha dedicado a este fragmento y que en los últimos años ha sido muchísima.

mes del año 601 de la vida del Patriarca. El diluvio habría, pues, durado exactamente un año y diez días. Ahora bien, ustedes saben que en el Judaísmo de la época (como en el Judaísmo actual) se seguía un año lunar de 354 días, mientras que la secta de Qumrán seguía un calendario solar de 364 días exactamente.<sup>19</sup> Una ojeada rápida a los numerosos calendarios hallados en la Cueva 4 nos muestra que en el primer año del ciclo el 27 del segundo mes del calendario lunar y del calendario solar coinciden, mientras que el 27 del segundo mes del año segundo del calendario lunar coincide con el 17 del segundo mes del año solar, puesto que  $354 + 10 = 364$ . Para nuestro comentario, que proyecta su calendario propio sobre el texto bíblico, está claro que el diluvio ha durado exactamente un año, como él mismo repite con énfasis: «un año completo». En consecuencia, el autor no duda en modificar el texto mismo y cambia el día 27 del segundo mes en el que el diluvio habría terminado por el día 17.

Yo no creo que esta variante sea una variante textual (el autor habría citado una forma de texto distinta a la que nosotros conocemos en la que aparecería el número 17 en vez del 27), sino que se trata de una verdadera variante exegética, porque el *Libro de los Jubileos* (una composición que defiende el mismo calendario solar seguido en Qumrán y de la que en Qumrán se han encontrado muchos ejemplares<sup>20</sup>) también hace que el diluvio se termine el 17 del segundo mes, pero como conoce la fecha del 27 del texto bíblico (lo mismo que nuestro autor) obliga luego a Noé a permanecer dentro del Arca sin salir afuera hasta el día 27 que es la fecha impuesta por el texto bíblico.

El comentario qumránico es pues mucho más radical que el Libro de los Jubileos. El autor va aplicando consecuentemente su propio calendario al texto bíblico y añadiendo las precisiones sobre el día de la semana en el que sucede cada cosa que su calendario le proporciona, y al llegar al final no duda en modificar el texto que comenta para hacerle decir lo que según él realmente dice, es decir, que el diluvio

<sup>19</sup> Sobre este calendario puede verse los artículos «Calendarios en Qumrán (I)», *Estudios Bíblicos* 54 (1996), 327-348, y «Calendarios en Qumrán (II)», *Estudios Bíblicos* 54 (1996), 523-552, que además de la explicación de las peculiaridades de este calendario contienen la traducción de todos los calendarios encontrados en la Cueva 4 de Qumrán.

<sup>20</sup> Últimamente han sido publicadas las ocho copias halladas en la Cueva 4, editadas por J. C. VANDERKAM-J. T. MILIK en *Discoveries in the Judaean Desert* XIII (Clarendon: Oxford, 1994).

dura exactamente un año de 364 días y se acaba por lo tanto el 17 del segundo mes de la vida de Noé.

La semejanza de técnicas empleadas en estos dos ejemplos, nos muestra que la distinción entre lo que es comentario de un texto recibido y lo que es crecimiento, reescritura, prolongación, de ese mismo texto no es siempre fácil, y a veces resulta francamente imposible. Como no es siempre fácil el distinguir una variante textual de una variante exegética en los manuscritos bíblicos que constituyen un tercio del total de los manuscritos del Mar Muerto. Pero este problema no debe detenernos aquí, puesto que todos estos textos, independientemente de su cercanía o de su alejamiento del texto bíblico de base, son testigos de la labor exegética realizada al interior del grupo o recibida como la herencia más preciosa de sus miembros.

A pesar del diverso género literario empleado, del distinto origen y de la diferencia de contenido, estas composiciones se caracterizan todas ellas por conservarnos distintos aspectos del esfuerzo exegético que caracteriza a la literatura qumránica y nos muestran así la importancia capital que la interpretación del texto bíblico tenía dentro de esa literatura.

Como no podemos evidentemente tratar de todos estos escritos en detalle en el espacio de una conferencia<sup>21</sup>, voy a intentar sistematizar de alguna forma los elementos esenciales de esta interpretación bíblica, subrayando lo que me parece característico del grupo qumránico, lo que distingue su manera de interpretar la Biblia de todos los otros grupos judíos precedentes (y posteriores). Esta acentuación de la singularidad permitirá, yo espero, no sólo percibir los elementos más característicos, sino valorar en su medida justa lo que otros grupos posteriores han asimilado e incorporado en su manera propia de acercarse al texto bíblico de esta interpretación qumránica. Después, y para que mi exposición no resulte completamente teórica, intentaré precisar el contexto en el que esta interpretación bíblica concreta se efectuaba dentro de la comunidad de Qumrán, puesto que afortunadamente en este caso los mismos textos nos iluminan aunque sólo sea parcialmente el contexto sociológico en el que el texto bíblico fue leído, interpretado y aceptado

<sup>21</sup> En castellano existe una introducción concisa pero completa a cada uno de estos manuscritos en la parte dedicada a los manuscritos de Qumrán del libro de G. ARANDA PÉREZ, F. GARCÍA MARTÍNEZ Y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Introducción al Estudio de la Biblia*, Vol. IX: *Literatura Judía Interestamentaria* (Verbo Divino: Estella, 1996).

como norma de vida por el grupo. Después de esta introducción, mi conferencia, pues, constará de dos partes:

- una primera, sobre las características de la exégesis bíblica de Qumrán, y
- una segunda, sobre el funcionamiento de esta exégesis bíblica dentro de la comunidad de Qumrán.

### 1. CARACTERÍSTICAS DE LA EXÉGESIS BÍBLICA QUMRÁNICA<sup>22</sup>

Dentro de la Comunidad de Qumrán, como dentro del Judaísmo en general, no existe el concepto de «Biblia» al que los cristianos están acostumbrados (lo que designamos como «Antiguo Testamento»), es decir una colección de escritos, todos ellos divinamente inspirados y todos ellos gozando de una misma autoridad. La Biblia Judía está formada por tres círculos concéntricos, cada uno de los cuales goza de un nivel distinto de acercamiento a lo sagrado y de un nivel distinto de

<sup>22</sup> Los estudios sobre la exégesis bíblica en Qumrán son numerosísimos. Los más significativos en mi opinión son los siguientes (organizados cronológicamente):

- F. F. BRUCE, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Exegetica III/1) (Van Keulen: Den Haag, 1959).
- O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in den Qumransekte* (WUNT 6) (Mohr: Tübingen, 1960).
- D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutics in Palestine* (SBL Diss. 22) (Scholars Press: Missoula, 1975).
- H. GABRION, «L'interprétation de l'Écriture dans la littérature de Qumran», in W. Haase-H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 19/1 (De Gruyter: Berlin, 1979), 779-848.
- G. J. BROOKE, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in Its Jewish Context* (JSOT Sup. 26) (JSOT Press: Sheffield, 1985).
- M. FISHBANE, «Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran», in M. J. Mulder (ed.) *Mikra* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/1) (Van Grocum: Assen, 1988), 339-377.
- D. I. BREWER, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CD* (TSAJ 30) (Mohr: Tübingen, 1992).
- J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Trotta: Madrid, 1993).
- J. MAIER, «Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature», in M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1996), 108-129.

autoridad y de obligatoriedad.<sup>23</sup> En el Judaísmo existe la Torah (la Ley, el Pentateuco), que contiene la revelación directa de Dios a Moisés y a través de él a todo el pueblo, y que posee el más alto grado de santidad y de autoridad; las palabras de la Torah provienen directamente de la boca de Dios y son por lo tanto eternamente válidas, inmutables, obligatorias para todos y para siempre. También existen los Profetas, cuyas palabras están inspiradas por Dios pero en menor medida, y que se hallan claramente subordinados a la Torah. Finalmente existen los Escritos, que ocupan un tercer nivel dentro de la colección. Todos estos libros son escritos sagrados, todos ellos «manchan las manos», como dicen los rabinos, pero evidentemente no en la misma medida.

La secta de Qumrán es obviamente una secta judía y como tal se enfrenta de forma muy distinta a los distintos componentes que forman su «biblia». Es incluso posible (aunque no del todo seguro, porque el manuscrito está en muy mal estado) que la atestación más antigua de esta división tripartita de la Biblia se nos haya conservado en uno de los documentos fundacionales de la Comunidad Qumránica, designado 4QMMT<sup>24</sup> y conocido como «Carta *halákica*» (aunque el texto no es ninguna carta y evita cuidadosamente el empleo de la palabra «halaká»), puesto que allí leemos: «Y os hemos escrito que debéis comprender el libro de Moisés y las palabras de los Profetas y de David, y las crónicas de cada generación...». Pero sea lo que fuera de esta división tripartita de las Escrituras, lo que si es evidente es que en Qumrán la exégesis de la Torah es muy distinta de la exégesis de los Profetas (y cuando digo Profetas, incluyo por supuesto los Salmos, puesto que en Qumrán los Salmos son considerados obra de David, y David es visto como un Profeta; el texto citado de 4QMMT nos lo sugiere ya, pero un manuscrito de la Cueva 11, que enumera todas las composiciones atribuidas a David —nada menos que 4.050 entre salmos, cánticos, exorcismos, etc.— lo afirma explícitamente: «Todos ellos los compuso por el espíritu de profecía que le había sido dado por el Altísimo»<sup>25</sup>). Por consiguiente, para comprender las características de la exégesis qumránica debemos distinguir la exégesis de la Torah y la exégesis de los Profetas.

<sup>23</sup> Ver las explicaciones de J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*.

<sup>24</sup> Publicado por E. QIMRON y J. STRUGNELL en *Discoveries in the Judaean Desert X* (Clarendon: Oxford, 1994).

<sup>25</sup> 11QPs11<sup>a</sup> XXVII,4-11, publicado por J. A. SANDERS, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV* (Clarendon: Oxford, 1965).

### a) *Derash ha-Torah*

En Qumrán, como en el resto del Judaísmo, la Torah es fundamentalmente una ley, la Ley, que Dios ha dictado al pueblo y que debe aplicarse fielmente en todas las circunstancias de la vida. La función básica con relación a la Torah dentro de la Comunidad viene expresada mediante la raíz *darash*, y la acción que mejor caracteriza el acercamiento qumránico a la Torah es la formulada con la expresión *derash ha-Torah*, una expresión que todos traducimos (por comodidad) por algo así como «interpretación de la Ley», pero cuyo significado preciso en Qumrán, tanto etimológico como contextual, más que el de «explicar» o «interpretar» (que es el significado que la palabra tiene en la literatura rabínica) parece ser el de «decidir», el de «determinar» la aplicación concreta a las circunstancias de la vida.<sup>26</sup> En Qumrán, como en el resto del Judaísmo, todo se halla contenido en la Torah, y la Torah debe por lo tanto aplicarse a todas las circunstancias de la vida. Como dice el *Documento de Damasco* (XVI,1): «Por eso el hombre impondrá sobre su alma retornar a la ley de Moisés, pues en ella todo está definido». Evidentemente esto requiere una gran dosis de inventividad, puesto que la vida cambia continuamente, mientras que el texto de la Ley permanece inmutable. El Judaísmo rabínico ha resuelto el problema mediante la introducción, junto a la Torah escrita, de otra Torah, la Torah oral, revelada como la Torah escrita directamente por Dios a Moisés en el Sinaí pero transmitida «de boca en boca» hasta llegar a la «Gran Asamblea». Qumrán no conoce el concepto de la doble Torah ni el de la «Torah oral», pero introduce en la Torah única, en la Torah de Moisés, un doble elemento: una parte de la Torah es pública, accesible y conocida por todo Israel; otra parte de la Torah es oculta, solamente accesible y conocida por los miembros del grupo. Esta distinción entre el elemento *nistar* (oculto) y el elemento *nigle* (revelado) de la Torah, me parece fundamental para comprender qué es en realidad el *derash ha-Torah* qumránico<sup>27</sup>. Esta distinción distingue la «interpretación» de la Ley que se practica en Qumrán de todas las «interpretaciones» de las demás corrientes judías.

<sup>26</sup> Sobre este significado específico de *derash* en Qumrán, ver el estudio de J. Maier citado en la nota 22.

<sup>27</sup> Sobre estos dos conceptos, ver el estudio de L. H. SCHIFFMAN, *The Halakab at Qumran* (Brill: Leiden, 1975)

En Qumrán «interpretar la Torah», «decidir la aplicación correcta de la ley» no es otra cosa que encontrar ese elemento oculto para poder ponerlo en práctica. Un texto de la *Regla de la Comunidad* lo dice muy claramente:

Que no reprenda ni se dispute con los hombres de la fosa, sino que oculte el consejo de la ley en medio de los hombres de iniquidad. Que reprenda con conocimiento verdadero y con juicio justo a los que escogen el camino, a cada uno según su espíritu, según la disposición del tiempo. Que les guíe con conocimiento y que así les instruya en los misterios de maravilla y de verdad en medio de los hombres de la comunidad, para que marchen perfectamente, cada uno con su prójimo, *en todo lo que les ha sido revelado*. Éste es el tiempo de preparar el camino al desierto, y *él les instruirá en todo lo que ha sido hallado* para que lo hagan en ese tiempo y para que se separen de todo aquél que no ha apartado su camino de toda iniquidad (1QS ix, 16-18).

El texto proviene de una serie de normas para el *maškil*, el Instructor, y le indica cómo debe conducirse con los miembros del grupo. En este texto la figura del «Instructor» es presentada instruyendo precisamente en todo lo que ha sido hallado mediante ese trabajo de interpretación; el texto nos muestra que esa interpretación debe guiar la vida correcta («marchar por el buen camino») y sobre todo subraya que la interpretación del texto propia de la comunidad es considerada como una interpretación revelada. «Todo lo que ha sido hallado», es el resultado de la interpretación del texto bíblico y su aplicación como norma de la vida diaria, es lo que les permite a los miembros de la comunidad el vivir apartados de toda iniquidad, lo que les permite vivir de una manera distinta a la de los que no comparten esa interpretación y que son por tanto los inicuos. Este texto nos muestra que el conjunto de interpretaciones constituyen un depósito de saber acumulado dentro de la comunidad. Este saber gobierna la vida del grupo, y se transmite y se imparte a los miembros, a los iniciados. El texto nos precisa que el *maškil* debe «ocultar el consejo de la ley en medio de los hombres de iniquidad», estableciendo así una especie de disciplina del arcano, en la que lo hallado se oculta a los extraños y sólo se revela a los miembros. Dentro del texto bíblico el elemento *nigle* es accesible a todos, pero el elemento *nistar* sólo es descubierto al interior del grupo y al *maškil* se le ordena por una parte el ocultarlo a los extraños y por otra el reve-

larlo a los iniciados. Como decía, este texto además nos precisa que este «hallar» ese elemento «oculto» de la Ley, interpretar la Ley para que este elemento oculto se haga manifiesto y pueda ser practicado dentro de la comunidad, es algo que la Comunidad posee gracias a que le ha sido revelado.

Para que todo esto no quede demasiado abstracto, voy a citarles un ejemplo de esta «interpretación de la Torah». Para la comunidad de Qumrán, a diferencia de los otros grupos judíos de su época (a la excepción del Nuevo Testamento) la poligamia (y posiblemente también el divorcio) se halla prohibida por la Escritura, y los que «toman dos mujeres durante su vida» sucumben a una de las tres «redes» con las que Belial los hace caer. El *Documento de Damasco* nos explica que la Comunidad ha llegado a esta peculiar conclusión mediante la interpretación de tres textos bíblicos: «varón y hembra los creó» al principio de la creación, «dos a dos entraron en el arca» los que se salvaron del diluvio, y «Que no se multiplique para sí las mujeres», como se dice del Príncipe. Todo esto parece una interpretación obvia, clara y literal del texto bíblico, y uno no necesitaría continuar ni romperse la cabeza buscando nada más. Pero el texto no se para ahí sino que continúa de la forma siguiente:

Pero David no había leído el libro sellado de la Ley que estaba en el arca, pues no había sido abierto en Israel desde el día de la muerte de Eleazar y de Jehoshua, y Josué y los ancianos que servían a Astarot lo habían ocultado hasta la entrada en oficio de Zadok (CD V,2-5)<sup>26</sup>.

Es evidente que los intérpretes qumránicos se han planteado el problema de David, a quien consideran como un Profeta y que de acuerdo con el mismo texto bíblico no cumple con esa norma (la poligamia de los Patriarcas, no debía ocasionarles ningún problema, pues-

<sup>26</sup> La edición más reciente es la de E. QIMRON, en M. BROSHI (ed.), *The Damascus Document Reconsidered* (Israel Exploration Society: Jerusalem, 1992). El texto en cuestión ha sido objeto de interpretaciones muy diversas entre las que merecen destacarse J. C. VANDERKAM, «Zadok and the SPR HTWOH HHTWM in Dam. Doc. V,2-3», *RQ* 11 (1984), 561-570, B. Z. WACHOLDER, «The 'Sealed' Torah versus the 'Revealed' Torah: An Exegesis of Damascus Covenant V,1-6 and Jeremiah 32,10-14», *RQ* 12 (1986), 351-368, y J. MAIER, «Vom Eleazar bis Zadok: CD V,2-5», *RQ* 15 (1991-92), 31-141.



to que viven antes de Moisés y del don de la Ley). Su explicación es que la norma que prohíbe el tener varias mujeres forma ciertamente parte de la Torah, pero de una Torah «sellada», es uno de esos aspectos que han quedado ocultos y que sólo son revelados al momento en el que Zadok entra en oficio. Este ejemplo, en el que se nos aportan los textos de la Escritura en los que los exegetas qumránicos apoyan su «interpretación», su decisión concreta de que no se puede tener más de una mujer durante la vida, nos permite entrever algo del proceso de estudio mediante el cual se llega al *midrash ha-torah*, pero nos indica al mismo tiempo que este proceso de estudio no es lo fundamental dentro de la interpretación qumránica, hay otros factores que entran en juego.

En la elaboración de este *midrash ha-Torah* qumránico, en la adquisición del conocimiento de este elemento «oculto» de la Ley, los «primeros» (*ba-rishbonim*), la primera generación que entra en la «nueva alianza», tienen una función especial. Su interpretación de la Torah se transformará en la interpretación normativa para las generaciones futuras. Como dice el *Documento de Damasco* (CD IV,6-9):

Estos son los primeros por los que expió Dios, y que declararon justo al justo y declararon impío al impío, y todos los que entraron tras ellos para obrar de acuerdo con la exacta interpretación de la ley en la que fueron instruidos los primeros hasta que se complete el período de esos años (CD IV,6-9).

Pero la figura clave, el receptor de la revelación que permite elaborar este *midrash ha-Torah*, es evidentemente el «Intérprete de la Ley», esa figura poderosa a la que otros textos llaman «Maestro de Justicia». Otro texto del mismo *Documento de Damasco* nos lo explica (CD VI,2-11). Después de recordar cómo en la época de la desolación el pueblo se extravía bajo el influjo de los que «remueven la frontera», cuyo influjo lleva a la mayoría del pueblo a olvidar los preceptos de Moisés, el texto continúa:

<sup>2</sup> Pero Dios recordó la alianza de los primeros y suscitó de Aarón hombres de conocimiento y de Israel <sup>3</sup> hombres sabios, y les hizo escuchar. Y ellos excavaron el pozo: «Pozo que excavaron los príncipes, que alumbraron <sup>4</sup> los nobles del pueblo con la vara». El pozo es la ley. Y los que la excavaron son <sup>5</sup> los convertidos de Israel que salieron de la tierra de Judá y habitaron en la tierra de

Damasco, <sup>6</sup> a todos lo cuales Dios llamó príncipes, pues le buscaron, y su fama no ha sido rechazada <sup>7</sup> por la boca de nadie. *Vacat*. Y la vara es el intérprete de la ley, de quien <sup>8</sup> dijo Isaías: «Él produce un instrumento para su trabajo». *Vacat*. Y los nobles del pueblo son <sup>9</sup> los que han venido para excavar el pozo con las varas que decretó la vara, <sup>10</sup> para marchar en ellas durante toda la época de la impiedad, y sin las cuales nó lo conseguirá, hasta que surja <sup>11</sup> el que enseña la justicia al final de los tiempos (CD VI,2-11).

Yo creo que nada puede resumir mejor que este texto lo que es la «interpretación de la Torah» en Qumrán, una actividad que es fundamental durante todo el tiempo presente, el tiempo de la ira, y que deberá realizarse dentro de la comunidad hasta el final de los tiempos, hasta que surja esa figura escatológica sobre la que se proyecta la figura inicial del «Intérprete de la Ley». El *midras ha-Torah* es excavar el pozo que es la Torah, y en esta tarea que es, como veíamos en el primero de los textos citados, la finalidad profunda de la Comunidad, cada uno tiene su parte: los miembros de la comunidad presente («los nobles»), la comunidad fundacional, los «Primeros» (los Príncipes), y esa figura central, el Intérprete de la Ley que es quien recibe la revelación primera que garantiza el conocimiento del elemento «oculto» de la Ley, una revelación que como nos indicaba el primero de todos los textos citados (1QS VIII,15), se renueva en cada generación, «según lo revelado de edad en edad». Podemos pues, dejar aquí la «interpretación de la Torah» y pasar a examinar la «interpretación de los Profetas», esa otra parte de la Escritura que contiene la revelación divina, o como dice ese mismo texto «lo que revelaron los Profetas por su santo espíritu».

#### b) *Pesher ha-nebi'im*

Si la interpretación de la Torah que encontramos en los escritos de Qumrán tiene elementos profundamente originales, la interpretación qumránica de los Profetas y de los Salmos, que encontramos en los *Pesharim*, es algo sin paralelo alguno en toda la tradición judía<sup>29</sup>. Su

<sup>29</sup> Todos los *Pesharim* continuos se hallan cómodamente reunidos en M. HORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (Catholic Biblical Association: Washington, 1978).

comprensión de los escritos proféticos no será incorporada en la tradición rabínica posterior, y únicamente encontrará algún eco en la primitiva tradición cristiana. En otro lugar yo he definido esta interpretación del texto de los profetas con un término bastante bárbaro, pero efectivo, como una completa escatologización de los escritos de los Profetas<sup>30</sup>. En resumen, la interpretación qumránica de los Profetas consiste en afirmar que el verdadero significado de estos escritos no se relaciona con la realidad histórica de los Profetas ni de su época, sino que se refieren a «los últimos tiempos», es decir, al presente histórico de la Comunidad, al último período de la historia en el que el mal es aún operativo y que precede inmediatamente a la batalla final y al juicio divino.

Esta interpretación la encontramos en una serie de composiciones en las que el texto bíblico de los libros de los Profetas y de los Salmos es citado línea a línea y la cita es seguida de la interpretación. Estas composiciones las conocemos con el nombre de *pesharim*, pues emplean precisamente la palabra *peshber* para introducir la interpretación que se da de cada cita. Un ejemplo, tomado del *peshber* de Nahum, les permitirá comprender tanto el método como la «actualización» de las palabras del profeta a la realidad presente de la Comunidad. El texto comienza citando Nah 2,12:

<sup>1</sup> [...] «Pues iba un león a entrar allí, un cachorro de león <sup>2</sup> [sin que nadie le arreste». Su interpretación (*peshber*) se refiere a Deme]trio Rey de Yaván, que quiso entrar en Jerusalén por consejo de los buscadores de interpretaciones fáciles, <sup>3</sup> [pero no entró, porque Dios no entregó Jerusalén] en mano de los reyes de Yaván desde Antíoco hasta la aparición de los jefes de los Kittim. Mas después, ella será pisoteada <sup>4</sup> [...] *Vacat*. «El león captura lo suficiente para sus cachorros y despedaza una presa para su leona; <sup>5</sup> [llena de presa su cueva y su guarida de despojos» (Nah 2,13). La interpretación de la cita] se refiere al León Furioso que golpea con sus nobles y los hombres de su consejo <sup>6</sup> [a los simples de Efraín. Y lo que dice: (Nah 2,13) «llena de presa] su cueva y su guarida de despojos», *Vacat*. Su interpretación se refiere al León Furioso <sup>7</sup> [que llenó su guarida con una multitud de cadáveres, ejecutando ven]ganzas contra los buscadores de inter-

<sup>30</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ, Escatologización de los Escritos Proféticos en Qumrán, *Estudios Bíblicos* 44 (1986), 101-116.

pretaciones fáciles, que colgó a hombres vivos \* [en el árbol, cometiendo una abominación que no se cometía] en Israel desde antiguo, pues es terrible para el colgado vivo en el árbol (4Q169 3-4 i,3-8)<sup>51</sup>.

Como ustedes pueden observar, el significado del texto original no parece tener ninguna relación con la interpretación propuesta. E indicar la invasión seleucida de Palestina o los crímenes de Alejandro Janeo (el «León furioso» de nuestro texto) como «interpretación» de las palabras de Nahún no parece tener mucho sentido. Y sin embargo este ejemplo es perfectamente característico de lo que son las interpretaciones de los *pesharim*, con la excepción de que en el texto citado no aparece la precisión, muy frecuente en otros casos, de que se trata de la «interpretación» *le 'abarit ba-yamim*, «para lo últimos tiempos»<sup>52</sup>, una expresión que acentúa si fuera necesario lo que yo he designado como «escatologización» del texto.

El término con el que se introduce la «interpretación» *peshar* (en arameo *patar*) procede del lenguaje empleado en el texto bíblico para la interpretación de los sueños hecha por José (en el caso del sueño del Faraón) y por Daniel (en el caso del sueño de Baltasar o de Nabucodonosor<sup>53</sup>). Los autores de los *pesharim* tratan, pues, las palabras de los Profetas como un oráculo que necesita la misma interpretación que los sueños. Estas palabras contienen un misterio (el término empleado es el de *raz*) que permanece oculto, y que es desvelado mediante su *peshar*. Este misterio es que estas palabras en realidad predicen lo que va a ocurrir en los «últimos tiempos». La clave de interpretación la proporciona la realidad de estos «últimos tiempos», la historia y los protagonistas de la Comunidad que en ellos vive, una historia y unos protago-

<sup>51</sup> El texto fue publicado por J. ALLEGRO en *Discoveries on the Judaean Desert of Jordan V* (Clarendon: Oxford, 1969) y ha sido objeto de innumerables estudios a causa de su referencia a la crucifixión. La mayoría de estos estudios se hallan recogidos y comentados en F. GARCÍA MARTÍNEZ, «4QP<sup>N</sup>Nah y la Crucifixión», *Estudios Bíblicos* 38 (1978-80), 221-235.

<sup>52</sup> Sobre el sentido de la expresión en Qumrán, ver A. STEUDEL «ח'מ'י' ה'א'ר'ב' in the Texts from Qumran», *RQ* 16 (1993-94), 225-246; para un análisis de los distintos empleos de la expresión en 4QMMT, puede verse mi estudio «4QMMT in a Qumran Context», en JOHN KAMPEN-MOSHE J. BERNSTEIN (eds.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (SBL Symposium Series 2) (Scholars Press: Atlanta, 1996), 15-27.

<sup>53</sup> Ver F. GARCÍA MARTÍNEZ, «El Peshar: Interpretación profética de la Escritura», *Salman-ticensis* 28 (1979), 125-139.

nistas cuyas carreras y destinos se consideran ya predichos en las palabras de los Profetas. Y puesto que este significado profundo del texto bíblico es un misterio, su conocimiento sólo puede ser adquirido mediante revelación divina. Es decir, que la interpretación qumránica de los profetas, se fundamenta en definitiva (como su interpretación del elemento «oculto» de la Torah) en la revelación. Todo el esfuerzo exegético mediante el cual se halla el verdadero significado del texto bíblico es presentado dentro de la comunidad como investido de una autoridad que es divina, revelada al Maestro de Justicia «a quien Dios ha manifestado todos los secretos de sus siervos los Profetas».

Ya en la introducción del *Documento de Damasco* se definía así su función: «Dios suscitó para ellos un Maestro de Justicia, para guiarlos en el camino de su corazón, para enseñar a las generaciones últimas lo que él hará a la generación postrera, a la congregación de los traidores». Y el mismo *pesher* de Habacuc lo dice aún más claramente. Los traidores son aquellos:

que no creerán cuando oigan todo lo que va a pasar a la generación última por boca del Sacerdote que Dios ha puesto en medio de la Comunidad para predecir el cumplimiento de todas las palabras de sus siervos los Profetas, por cuyo medio ha anunciado Dios todo lo que sucederá a su pueblo Israel (1QpHan ii,6-10)<sup>34</sup>.

Este Sacerdote, obviamente, no es otro que el Maestro de Justicia, a quien el *pesher* a Miqueas define como sacerdote. Pero el empleo decididamente titular «el sacerdote a quien Dios ha puesto en medio de la comunidad», permite igualmente comprender que esta revelación que permite interpretar el significado profundo de las palabras de los

<sup>34</sup> El texto fue publicado por M. BURROWS (ed.) with the assistance of J. C. Trever and W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (America Schools of Oriental Research: New Haven, 1950), vol. 1, pls. LV-LXI. Entre las monografías dedicadas a este manuscrito, merecen señalarse: A. DUPONT-SOMMER, *Observations sur le commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte* (Librairie de l'Orient: Paris, 1950); M. DELCOR, *Les Manuscrits de la Mer Morte: Essai sur le Midrash d'Habacuc* (Letouzey et Ané: Paris 1951); K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Mohr: Tübingen 1953); W. H. BROWNLEE, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (Scholars Press: Missoula, 1979); B. NITZAN, *Pesher Habakkuk: A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Bialik: Jerusalem, 1986, en hebreo) y H. FELTES, *Die Gattung des Habakukkommentars von Qumran (1QpHab)* (Würzburg, 1986).

Profetas no se halla reducida al Maestro de Justicia histórico, sino que es un prerrogativa de todo aquél que ejerce esa función dentro de la comunidad.

El texto más claro y el que mejor expresa la peculiaridad de esta «interpretación» de los profetas característica de la Comunidad qumránica es, sin duda alguna, un fragmento del *peshber* de Habacuc en el que se cita y se da la interpretación de Habacuc 2,1-2:

Y dijo Dios a Habacuc que escribiese lo que había de suceder a la generación postrera, pero el final de la época no se lo hizo conocer. Y lo que dice «Para que corra el que lo lee» (Hab 2,2). Su interpretación se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas. «Pues la visión tiene un plazo, tendrá fin y no fallará.» (Hab 2,3). Su interpretación: que se prolongará el período postrero y sobrepasará todo lo que dicen los profetas, porque los misterios de Dios son maravillosos (1QpHab vii,1-8).

A pesar de su concisión, la interpretación qumránica de este texto bíblico nos enseña muchas cosas. Que el verdadero significado de las palabras del profeta Habacuc se refiere a ese período final de la historia, los «últimos días» que son el presente de la comunidad, aunque este significado no haya sido percibido por el profeta mismo, es decir, que el significado profundo del texto va más allá de lo que el mismo autor comprende. Que ese significado profundo, que para el profeta queda envuelto en el misterio, la comunidad lo conoce gracias a la revelación que ha recibido el Maestro de Justicia a quien este misterio le ha sido manifestado. Que esta revelación al Maestro de Justicia comprende el hecho de que la comunidad vive en los «últimos tiempos», pero no incluye el momento en el que este período dará paso a la salvación definitiva. Que ese final forma parte del misterio divino, un misterio que incluye la prolongación de la espera como parte de un plan maravilloso. Que el final, de todos modos, llegará y llegará al momento que Dios ha decretado. Que lo que importa para los miembros de la comunidad es el no abandonar el servicio de la verdad durante esta prolongación, mantener viva la espera y participar activamente mediante su fidelidad a la Ley a esa llegada del fin.

Explicar el cómo y el porqué la comunidad llega a esta profunda escatologización del texto de los Profetas es algo que nos llevaría demasiado tiempo, como nos llevaría demasiado lejos desentrañar la trama

de alusiones que permiten comprender el desarrollo que ha llevado a la identificación del Maestro de Justicia con el «Profeta-como-Moisés»-esperado para el final de los tiempos, justificando así la aceptación por parte de la comunidad de su función como recipiente y transmisor de la revelación divina que se halla en la base tanto de la interpretación qumránica de la Torah como de su escatologización de los escritos de los Profetas y de los Salmos. Pero lo dicho me parece suficiente para percibir la originalidad y la profunda novedad de esta interpretación qumránica de la Biblia.

Antes de terminar esta exposición, ya demasiado larga, debo decir algo, aunque sea muy brevemente y más como apuntes aislados e incompletos que como desarrollo sistemático del tema, sobre el segundo de los puntos que les había anunciado y que deseaba presentarles: la función de esta interpretación bíblica dentro de la Comunidad de Qumrán.

## 2. FUNCIÓN DE LA EXÉGESIS BÍBLICA EN QUMRÁN

Como les indicaba previamente, los textos de Qumrán poseen un soporte sociológico concreto que nos es parcialmente conocido. Los manuscritos nos muestran cómo el texto bíblico era interpretado dentro de una comunidad concreta, una comunidad que había hecho de la interpretación bíblica uno de los pilares centrales de su existencia; una comunidad, además, en la que el texto de referencia (la Biblia) es por supuesto, un texto autoritativo, pero una comunidad también en la que es igualmente autoritativa la interpretación, la lectura o las lecturas que de ese texto hace la comunidad y que excluyen todo otro tipo de lectura con la que el grupo no esté de acuerdo.

Lo primero que llama la atención es que esta actividad de interpretación mediante la cual se aplica el texto revelado a todas las circunstancias de la vida, es una actividad continua y constante dentro de la comunidad, una vez que se halla establecida. La misma *Regla de la Comunidad* en una de sus secciones en las que nos revela la práctica cotidiana del grupo es totalmente explícita al respecto:

Y que no falte en el lugar en el que se encuentran los diez un hombre *que interprete la ley día y noche*, siempre, substituyendo cada uno a su prójimo. Y los Numerosos velarán juntos *un tercio de cada noche del año* para leer el libro, interpretar la norma, y bendecir juntos (1QS vi, 6-7).

Aunque el texto no deja de tener ciertas ambigüedades, puesto que no está del todo clara la distinción entre esa especie de consejo directivo que forman los diez (de los que uno debe estar siempre dedicado a la interpretación de la ley) y los Numerosos, que a veces parecen designar a la totalidad del grupo, pero que en otras ocasiones podrían designar a los mismos miembros del consejo, en lo que aquí nos concierne el texto es de una claridad meridiana: allí donde se reúne el consejo de la comunidad presidido por un sacerdote, la interpretación de la ley es una tarea constante, y el conjunto de la asamblea debe dedicar un tercio de cada noche a una especie de reunión litúrgica en la que, junto a la bendición y a la lectura, la interpretación del texto es la actividad fundamental.

Es precisamente esta actividad de interpretación la que ha formado la conciencia del grupo, la que permite a sus miembros el verse como distintos de los demás que no comparten esta interpretación del texto que poseen en común. Un texto clave (la ya citada «Carta *halákica*»), en el que el grupo expone los motivos por los que se ha separado del resto de Israel lo dice expresamente:

[Y vosotros sabéis] que nos hemos separado de la mayoría del pueblo y nos abstenemos de mezclarnos en estos asuntos, y de unirnos a ellos en estas cosas. Y vosotros sabéis que no se encuentra en nuestras obras engaño o traición o maldad. Pues sobre estas cosas *os hemos escrito que debéis comprender el libro de Moisés, [y las palabras de los Profetas y de David ... (4QMMT 92-95).*

El documento contiene la lista de esas cosas en las que 'nosotros' interpretamos de manera diferente a la de 'ellos' las palabras de la Torah. 'Estas cosas' es una larga lista en la que los otros, la mayoría del pueblo, se ha apartado de la correcta interpretación de la Ley: el calendario, los sacrificios de los gentiles, la transmisión de la impureza por las corrientes líquidas, la contaminación que introducen en la ciudad santa las pieles de animales, los perros, los ciegos, sordos, leprosos, los cadáveres, las uniones ilícitas, los matrimonios de sacerdotes con laicos, los diezmos, etc. El texto expone uno a uno estos motivos, indicando en cada caso, con citas bíblicas al apoyo, por qué la interpretación que el grupo defiende es la única verdadera. Sólo los que la admiten, pueden formar parte del grupo. A los otros, a los que están fuera, se les escribe para que comprendan que esta lectura del libro de Moisés, de



los profetas y de David, es la única correcta, y que la aceptación de esta interpretación es la única que puede proporcionarles la salvación; en las palabras del texto: «será para tu bien y para el de todo Israel».

Esta interpretación, como pueden imaginar, no es una interpretación neutra, sino que es una interpretación obligatoria para los miembros del grupo. La lectura del texto se hace en un contexto de autoridad. No sólo el maestro está detrás del lector para decirle cómo debe interpretar el texto, sino, puesto que en este caso el texto es la norma de la vida y la vida debe ser dedicada al exacto cumplimiento de las prescripciones contenidas en el texto, la interpretación concreta que se da es la que debe gobernar la conducta del lector y guiar todo el desarrollo de su vida. Sería muy fácil el mostrar con la ayuda de los textos legales, en los que se prescribe en detalle la conducta de los miembros en todas las circunstancias, cómo determinadas interpretaciones de textos bíblicos están cargadas de consecuencias para la vida de cada día de los miembros del grupo, que está regida por esos textos, pero es suficiente leer las columnas seis y siete del *Documento de Damasco* en las que se da una larga lista de todas las cosas que deben hacerse «según la exacta interpretación de la ley para la época de la impiedad» y que incluye, entre otras: el separarse de los malvados, abstenerse de riquezas, de expoliar a los pobres, de observar las normas de separación entre puro e impuro, observar el sábado en todo su rigor, las fiestas, los ayunos, cumplir todos los deberes con el prójimo, etc., etc., etc.

Una de las consecuencias de la obligatoriedad de esta interpretación dentro del grupo es que el miembro que no la acepta, o que no la pone en práctica, que no vive de acuerdo con esta interpretación autoritativa, es castigado por ellos, y el castigo puede incluso llegar a la expulsión del interior del grupo. Esta expulsión se realiza oficialmente, en la fiesta de renovación de la alianza que se celebra en el tercer mes y que incluye las maldiciones sobre aquellos que han sido infieles a la alianza nueva:

Y así es el juicio de todo el que entra en la congregación de los hombres de santidad perfecta y es remiso en el cumplimiento de las instrucciones de los rectos. Éste es el hombre que es fundido al interior del horno. Cuando sus obras sean manifiestas, será expulsado de la congregación, como aquél cuyo lote no ha caído entre los discípulos de Dios. De acuerdo con su ofensa le reprenderán los hombres de conocimiento, hasta el día en que vuelva para tomar su puesto en la reunión de los hombres de santidad

perfecta. Pero cuando sus obras sean manifiestas, *según la exacta interpretación de la ley* en la que marcharon los hombres de santidad perfecta, que nadie se junte con él en la riqueza ni en el trabajo, pues le han maldecido todos los santos del Altísimo (CD-B xx,1-8).

Lo interesante aquí es que es precisamente «la exacta interpretación de la ley», el *perush ha-torah*, la que permite determinar que las obras del miembro infiel no se adecuan a las expectativas del grupo, y que obligan a expulsarlo del mismo, sin recurso y sin vuelta atrás. El que no se conduce según la interpretación autoritativa del texto bíblico vigente dentro del grupo es simplemente considerado como un maldito y expulsado sin perdón.

En la primera parte, les he ya indicado que esta interpretación, tanto la «interpretación de la Torah como la interpretación de los Profetas, se fundamenta en definitiva en la idea de que el verdadero significado es conocido por la revelación divina que permite a la comunidad penetrar en el misterio que se halla oculto al interior del texto. Lo que equivale a decir que el autor sagrado no ha comprendido toda la profundidad del misterio contenido en el mensaje de sus palabras. De esta idea a atribuirse dentro de esa comunidad el derecho a transformar ese mismo texto bíblico para hacerle decir lo que se cree que en realidad dice no hay más que un paso. Y ese paso ha sido franqueado dentro de la comunidad de Qumrán. La interpretación del texto llega a transformar el texto mismo. Esto lo veíamos en el ejemplo de transformación de la fecha del final del diluvio, y lo encontramos en determinadas variantes «exegéticas» que aparecen dentro de los manuscritos bíblicos hallados en Qumrán; pero esto aparece claramente dentro de textos, como el *Rollo del Templo*, que reescriben el texto sagrado de la Torah suprimiendo las dificultades, armonizando las leyes, añadiendo nuevas prescripciones, y poniéndolo todo en primera persona, como revelación directa procedente de Dios, creando así un nuevo texto. Este nuevo texto es claramente el resultado de la interpretación del texto sagrado, y esto se ve en cada una de sus columnas, pero presentado como una nueva Torah, un nuevo «Deuteronomio» o «tritonomio» que resuelve los problemas que el texto bíblico de base dejaba pendientes.

Pero ya es hora de terminar. Resumiendo las funciones de la exégesis bíblica dentro de la Comunidad de Qumrán (y sin tratar de ser

exhaustivo), yo diría que en la comunidad de Qumrán la interpretación del texto bíblico:

- tiene una función central en la fundación de la comunidad,
- es una actividad constante,
- es la que formula la identidad propia del grupo y lo diferencia de los demás,
- es autoritativa y obligatoria,
- conduce a la expulsión del grupo de aquel que no la acepta,
- se fundamenta en definitiva en la revelación,
- y esto le permite llegar a transformar el texto de origen.

Nada tiene pues de extraño el que, como les decía al comienzo, prácticamente la totalidad de los manuscritos del mar Muerto puedan y deban ser considerados como «interpretación» de esa obra fundamental que condicionó completamente la vida de la Comunidad de Qumrán durante toda su existencia en la soledad del desierto en los albores de la era cristiana, y que sigue desde entonces influyendo poderosamente a través de otros canales en la conciencia de Occidente: la Biblia.

# **ACTIVIDADES CIENTÍFICAS**



El Centro de Estudios Medievales y Renacentistas (C.E.M.Y.R.) de la Universidad de La Laguna, a lo largo de los siete años de su existencia ha mostrado una creciente y consolidada actividad tendente a ofrecer una visión más completa y compleja de los estudios medievales y renacentistas. Los miembros del Cemyr, pertenecientes a la comunidad universitaria, se hacen eco de los períodos medieval y moderno en cada una de sus especialidades y departamentos universitarios: Historia Medieval, Historia del Arte, Filología Clásica (Latín y Griego Bizantino), Filología Románica, Filología Hispánica, Filología Inglesa, Filología Francesa y Estudios Árabes e Islámicos.

Una de las actividades del CEMYR consiste en la celebración anual de un Seminario, de carácter multidisciplinar y monográfico, donde los especialistas de cada una de las ramas en que está representado el Centro exponen, discurren y debaten aspectos diversos del tema que nos centra, al hilo de las conferencias que los profesores e investigadores invitados exponen durante los tres días de duración del mismo. Colaboran con la realización de estos seminarios numerosos centros y organismos: el Vicerrectorado de Investigación y Postgrado, la Dirección General de Universidades, el Cabildo Insular de Tenerife, el Ayuntamiento de Garachico, la Facultad de Filología, la Facultad de Geografía e Historia y los distintos Departamentos implicados.

El pasado mes de abril, tuvo lugar la séptima edición del Seminario bajo el sugerente título: *Saber y conocimiento en la Edad Media*, con un recuerdo especial a la memoria de nuestra compañera D<sup>a</sup> M<sup>a</sup> Teresa Herrera del Castillo. Tras la recepción de los participantes, el acto de inauguración del Seminario tuvo lugar el jueves, día 10, en la Biblioteca Universitaria, lugar de la exposición paralela *Tesoros de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna*, coordinada por el prof. D. Juan Manuel Bello, y que desenterraba y explicaba con abundantes datos de referencia los manuscritos y las valiosas ediciones que con su haber cuenta nuestra Biblioteca. Acto seguido comenzó la primera jornada de conferencias en el Aula Serrá Ráfols de la Facultad de Geografía e Historia, con las intervenciones de D. Denis Menjot (Catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Lyon II): *Los dichos de los sabios y la enseñanza de la sapiencia en la Castilla medieval*, y la de D. Miguel Martínez López (Catedrático de Filología Inglesa de la Universidad de Almería): *La maldición del saber en el Dr. Fausto de Marlowe. Mecanismos de transmisión del conocimiento en el período isabelino*; continuamos en sesión de tarde con las intervenciones de D<sup>a</sup> Manuela Marín Niño (Profesora Investigadora del C.S.I.C, Madrid): *La transmisión del saber en el Islam medieval* y D<sup>a</sup> Francesca Espanyol Beltrán (Profesora Titular de Historia del Arte de la Universidad de Barcelona): *La transmisión del saber artístico en la época medieval*. La sesión matinal del viernes estuvo a cargo de D. Antonio Garzya (Catedrático de Filología Griega de la Universidad de Nápoles): *La erudición escolar en Bizancio*, D. Luis Gastón Elduayen (Catedrático de Filología Francesa de la Universidad de Granada): *Saber político y argumenta-*

*ción discursiva* y D. Rafael Beltrán (Profesor Titular de Filología Española de la Universidad de Valencia): *Los límites del saber histórico en la Castilla medieval. De la enciclopedia a la miscelánea*; concluyó con la sesión vespertina de D. Juan Paredes Núñez (Catedrático de Filología Románica de la Universidad de Granada): *Imágenes del saber en la narrativa medieval*. al finalizar las intervenciones se cuenta con un amplio margen de tiempo para el debate que pone de manifiesto las distintas perspectivas que de la temática a tratar tienen los asistentes al Seminario.

La sesión de clausura del sábado, impartida por D<sup>a</sup> Carmen Codoñer (Catedrática de Filología Latina de la Universidad de Salamanca): *Las artes liberales en la Edad Media*, tuvo lugar en el Convento de San Francisco de Garachico, tras un recorrido turístico por los monumentos y calles de esta histórica ciudad, que, tras la intensidad con que asistimos profesores y alumnos a sus sesiones científicas, sirvió de colofón para dejar en los asistentes un grato y no menos intenso recuerdo.

El Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna edita los *Cuadernos del CEMYR*, que recogen bajo el título de cada uno de los seminarios las intervenciones al mismo. Los Cuadernos publicados hasta ahora se corresponden con los temas de los seminarios ya realizados: n<sup>o</sup> 1: *Los héroes medievales* (La Laguna, 1993), n<sup>o</sup> 2: *Las fiestas medievales* (La Laguna, 1994), n<sup>o</sup> 3: *Los universos insulares* (La Laguna, 1995), n<sup>o</sup> 4: *Marginados y Marginales en la Edad Media* (en prensa) y el n<sup>o</sup> 5: *Saber y conocimiento en la Edad Media*, actualmente en prensa.

ISABEL GARCÍA GÁLVEZ

Departamento de Filología Clásica de la Universidad Autónoma de Madrid. IX *Coloquio Internacional de Lingüística Latina*. Madrid, 14-18 de abril de 1997.

Entre el lunes 14 y el viernes 18 de abril de 1997 se celebró en Madrid el IX Coloquio Internacional de Lingüística Latina. Fue organizado, en nombre del Comité Internacional (formado por Ph. Baldi, M. Bolkestein, G. Calboli, B. García Hernández, F. Heberlein, J. Herman, M. Lavency, H. Rosén y Chr. Touratier), por el Departamento de Filología Clásica de la Universidad Autónoma de Madrid y se realizó bajo la coordinación general del profesor D. Benjamín García Hernández, al frente de un comité local cuya encomiable labor superó con éxito todas las dificultades que conlleva este tipo de eventos.

Este IX Coloquio continúa la serie, de periodicidad bienal, que inauguró el celebrado en Ámsterdam en 1981 y que supone la reunión científica sobre Lingüística latina más importante que se celebra en la actualidad. Contó con 146 inscritos, de los que 83 eran extranjeros (procedentes en su mayor parte de países europeos, así como de Israel y EE.UU.) y 63 españoles.

Se leyeron algo más de 100 comunicaciones, distribuidas en sesiones de mañana y tarde en dos mesas simultáneas. Nuestra Universidad de La Laguna estuvo representada por las que presentaron tres profesores: Francisco González Luis, Tomás Hernández Cabrera y M<sup>a</sup> José Roca Alamá. El idioma predominante fue el español, seguido por el francés y el inglés. La lectura de las comunicaciones y el debate siguiente no podían sobrepasar los 30 minutos. Hubiera sido deseable contar con algún tiempo más, ya que en numerosas ocasiones los ponentes no pudieron responder a las preguntas que se les hicieron por haberse extendido demasiado en la lectura.

Además, en la sesión del jueves por la tarde tuvieron lugar 5 mesas redondas: «Présence de la langue et de la littérature latines sur Internet», organizada por M. Absil, «Grammar and rhetoric», por G. Calboli y M. Baratin, «Comment crée-t-on des mots nouveaux en latin?», por M. Fruyt, «Métrica y estilística», por J. Luque y J. Dangel, y «La proposition relative», por M. Lavency. Su celebración simultánea hizo que fuera realmente difícil escoger una, dado el sumo interés de todas ellas, por lo que quizá debieran haberse repartido a lo largo de todos los días que duró el Coloquio.

El nivel general del contenido de las comunicaciones puede calificarse de bastante alto, como lógicamente cabía esperar de la intervención de muchas de las figuras de prestigio internacional que han marcado la pauta en la investigación sobre Lingüística latina de los últimos tiempos y cuya participación supuso uno de los éxitos de este Coloquio.

Los estudios presentados versaron sobre aspectos muy variados que cubrieron casi todas las etapas y modalidades del latín y proporcionaron un panorama amplio de la investigación actual en los más diversos campos, tratando por ejemplo cuestiones relativas a la Fonética, Fonología, Morfología, gramaticalización y Sintaxis, con trabajos acerca de los casos, preposiciones y preverbios, así como sobre los modos, tiempos, voces y formas nominales del verbo. El orden de palabras, las partículas y la cohesión textual también merecieron la atención de los investigadores, así como la subordinación y sus tipos. También se aportaron estudios sobre métrica, tipología y semántica léxica.

Además de los estudios que, bien por su orientación descriptiva, o bien por tratar cuestiones que escapan a su clasificación en «escuelas» lingüísticas, a tenor de lo observado, destaca el gran número de trabajos, de diversa procedencia geográfica, que siguen los postulados y métodos de la Gramática Funcional holandesa, en tanto que los investigadores franceses suelen realizar planteamientos discursivos y filosóficos más generales sobre la lengua. En cambio,



hubo pocos trabajos de corte estructuralista y todavía menos fueron los adscritos a la gramática generativa.

Sin embargo, destacó por encima de todo la riqueza y pluralidad de enfoques y aproximaciones posibles al estudio de la lengua latina y el enorme interés que son capaces de despertar unas disciplinas a menudo calificadas de «áridas» por los propios latinistas y de cuya vitalidad dio fe la masiva asistencia y provecho con que se siguieron las sesiones del Coloquio.

MARÍA JOSÉ ROCA ALAMÁ

Istituto Universitario Orientale de Nápoles. *V Convegno Nazionale di Studi Neogreci. Pensiero Occidentale e Illuminismo Neogreco*. Nápoles, 15-18 de mayo de 1997.

La celebración del quinto Congreso Nacional de Estudios Neogriegos, organizado por la Associazione Nazionale di Studi Neogreci y el Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale (Lingua e Letteratura Neogreca) del Istituto Universitario Orientale de Nápoles, puso de manifiesto el buen estado en que se encuentra la Filología neohelénica en Italia.

Bajo el tema del congreso: *Pensamiento occidental e Ilustración griega*, se dieron cita numerosos especialistas de distintos países para estudiar, contrastar y discutir los datos más recientes sobre el tema en sus aspectos filológico, filosófico, histórico, lingüístico y literario en la relación existente entre Grecia y Occidente según los testimonios que han perdurado hasta la fecha. El Congreso estuvo patrocinado por el presidente de la República de Grecia y el Presidente de la República Italiana, así como por la Universidad «Federico II» de Nápoles.

El Comité de Honor estaba integrado, entre otras ilustres personalidades políticas y académicas, por E. Venizelos (Ministro de Cultura de Grecia), Z. Pángalos (Ministro de Asuntos Exteriores de Grecia), N. Matsaniotis (Presidente de la Academia de Atenas), N. Panayotakis (Q.E.P.D.) (Director del Instituto de Estudios Bizantinos y Postbizantinos en Venecia), A. Pepelassis (Presidente de la Fundación para la Cultura Griega), A. Rossi (Rector del Instituto Universitario Oriental), F. Tessitore (Rector de la Universidad «Federico II»), M. Gigante (Presidente del Centro Filohelénico de Nápoles). El Comité Científico contaba con una amplia representación de especialistas de las distintas universidades italianas. El Comité Organizador estaba formado por Constantino Nikas, Sergio Bertolissi, Ricardo Maisano, Roberto Romano y Luigi Tartaglia y contó, a su vez,

con una amplia lista de colaboradores que hicieron más agradable si cabe la realización de este Congreso.

Todas las sesiones, que tuvieron lugar en el Aula delle Mure Greche y el Aula Antica Scuderia del Palazzo Corigliano, comenzaron la tarde del 15, tras la inauguración oficial del Congreso por parte de las autoridades asistentes. Las intervenciones, de 15 minutos, se agruparon en torno a bloques temáticos, iniciándose la serie con una concepción general de las relaciones entre Occidente y Pensamiento neogriego, como las del prof. Rotolo (Univ. Palermo), D. Apostolopulos (KNE, Atenas), A. Aryiriú (Univ. Estrasburgo). El segundo día, aumentó considerablemente el número de intervenciones, celebrándose una sesión plenaria con las intervenciones de P. Mastrodimitridis (Univ. Atenas), G. Moschopulos, M. Merakis, P. Stavridis-Patrikiu y S. Papayeorgíu. A partir del mediodía y durante todo el día siguiente, sábado, las sesiones matinales se desdoblaron en dos grandes secciones, de diez intervenciones cada una, y se agruparon de acuerdo a su calidad temática. Sobre filosofía, y filología intervinieron: Y. Ladoyanni, I. Tsiotis, A. A. Glicofridi-Leontsini. M. Dragona-Monaju; sobre las relaciones con los ilustrados occidentales y su huella en el pensamiento ilustrado griego: P. Aryiropulu, A. Di Benedetto Zimbone, F. d'Oría, A. Kolonia, Z. Vlajodimitris. La mañana del sábado, las secciones paralelas agruparon dos grados contenidos que hicieron valer el actual estado de la filología neohelénica, una, en torno a cuestiones literarias, con las intervenciones de S. Ilinskaia, M. Caracausi, X. Kokolis, V. Pecoraro, A. Azanasopulu, R. Lavagnini, D. Gunelás, C. Stevanoni-S. Koliadimu y C. Carpinato, y otra, sobre aspectos de la lengua y la educación, con las intervenciones de P. Kitromilidis, A. Tambaki, L. Martini, C. Papatheu, A. Sofikitu, M. Mitsu, G. Matteugic, B. Mandilaras, A. Karantsolá, M. Pejivlanos. A. Proiu y E. Audikos. El último día, domingo, una Sesión Plenaria, previa a la clausura oficial del Congreso, contó con las interesantísimas intervenciones de diversa índole de los especialistas presentes: I. di Salvo, M. Vitti, V. Ivanovici, P. Nikolopulos, A. Skarveli-Nikolopulu, E. Suloyannis, Y. Alisandratos, J. Irmscher, N. Jarilau, L. Marcheselli Loukas y V. Puchner. Las intervenciones se pronunciaron indistintamente en griego o italiano.

Las actividades paralelas a las sesiones de trabajo ofrecieron con una Muestra del Libro Griego en la Capilla Pappacoda, la proyección de la película *Ifigenia de Kakoyannis*, y las visitas guiadas a los monumentos del casco antiguo de Nápoles y al recinto arqueológico de la ciudad de Pompeya.

Se prevé la publicación de las actas.

Universidad de La Laguna. *Congreso Internacional «IV Centenario de Anchieta»*. La Laguna, 9-14 de junio de 1997.

Durante seis días, del 9 al 14 de junio de 1997, tuvo lugar un Congreso Internacional en la Universidad de La Laguna para estudiar la figura y la obra de José de Anchieta, con ocasión del IV Centenario de su muerte, ocurrida el 9 de junio de 1597 en la aldea india de Reritiba —hoy Anchieta— de Victoria de Espíritu Santo. De esta manera se cumplió el mandato del Rector de nuestra Universidad por el que se convocaba, casi un año antes, un *Congreso* de carácter *internacional* con esa finalidad.

A pesar de la lejanía de nuestras islas, no sólo geográfica sino también —y principalmente— económica, por el coste del viaje, acudió a nuestro Congreso y convivió una semana con nosotros casi un centenar de congresistas. Catorce profesores, con sus respectivas ponencias, seguidas, cuando el tiempo lo permitía, de animados coloquios, llenaron las cuatro secciones en las que se dividió nuestra reunión científica («El marco histórico y geográfico de Anchieta», «Ediciones y estudios de su obra literaria», «La gramática del tupí y otros aspectos indigenistas» y la «Pervivencia de Anchieta»). En las cuatro Mesas Redondas («Hacia la edición crítica de su obra», «El teatro de Anchieta», «Anchieta y el mundo indígena» y «Anchieta y los Derechos Humanos») intervino un total de 17 profesores de diferentes universidades y centros de investigación. El número de comunicaciones, repartidas entre las cuatro secciones mencionadas, alcanzó la no despreciable cifra de veintinueve.

Estos sesenta profesores representaron a unas 23 universidades y a 9 centros de investigación, cuyos nombres figuran en el *Libro del Congreso*. Destacaríamos la alta participación, como no podía ser menos, de las universidades y de otros centros brasileños. A los que tenemos que añadir el Instituto histórico y geográfico brasileiro de Río de Janeiro y de São Paulo. Cartas de aliento y de adhesión nos enviaron importantes personalidades entre las que destacamos al padre general de la Compañía de Jesús, Dr. Covenbach; al senador y presidente de la Academia carioca de Letras y de la Comisión Nacional del Día de Anchieta, profesor Dagmar Chaves. También debemos nombrar a los profesores Bossi, Eduardo Portella, al poeta Haroldo de Campos, a los jesuitas Hélio Abranches Viotti, Armando Cardoso y Murillo Moutinho; y un largo etc.

Se recibieron en el rectorado de la Universidad la aceptación de la Presidencia de Honor de S. M. el rey D. Juan Carlos, la del Excmo. Sr. D. Jorge Sampaio, presidente de la República de Portugal y la del Excmo. Sr. D. Fernando Henrique Cardoso, presidente de la República Federativa del Brasil, así como la aceptación de los restantes miembros de dicho Comité de Honor.

Un rápido balance de resultados científicos del Congreso nos llevaría a resaltar los siguientes puntos:

1º Debe desecharse de una vez por todas la hipótesis de que el Juan de Anchieta que viene a Canarias desde el País Vasco sea el comunero Juan López de Anchieta. Como nos señaló Francisco Borja de Aguinagalde, del Centro de Documentación del País Vasco, tal personaje puede que no existiera nunca. Por el contrario, el escribano «de sus Majestades», Juan de Anchieta ha incrementado su biografía con el documento presentado por la Dra. Manuela Marrero, nuestra veterana profesora de Paleografía, por medio del que se demuestra que el *signo* del título de escribano dado por sus majestades en el año 1520 a Juan de Anchieta, vecino de Medina del Campo, que se conserva en el archivo de Simancas, es idéntico al *signo* que pertenece al escribano de número de la ciudad de San Cristóbal de La Laguna, padre de nuestro jesuita José de Anchieta, y que se conserva en varios documentos del Archivo histórico provincial de Santa Cruz de Tenerife.

2º En el capítulo de ediciones críticas de la obra de Anchieta está todo por hacer. Se hace preciso y urgente, como nos indicó el profesor Dr. Leodegario Acevedo Filho, formar equipos de investigación, en los que participen profesores de al menos las tres universidades interesadas en la cuestión, la Universidad de São Paulo, la de Coimbra y la de La Laguna.

3º Por lo que respecta a los textos del Teatro de Anchieta debe revisarse en primer lugar el manuscrito que se conserva en ARSI (*Archivum Romanum Societatis Iesu*) con el título de *Opuscula Nostrorum* 24, que recoge también la llamada «poesía lírica» de Anchieta en castellano, latín, portugués y tupí. Parece necesario, como igualmente indicó el ya nombrado Prof. Leodegario Acevedo Filho, que se cree una Comisión Internacional que promueva tan urgente tarea.

4º El Congreso puso de manifiesto una vez más la importancia y originalidad de la gramática del tupí de Anchieta, el *Arte de grammatica da Lingua mais usada na costa do Brasil* (Coimbra 1595). Para el veterano maestro, el Prof. Pottier, se trata de un verdadero «cuaderno de campo», semejante en gran medida a los cuadernos de las encuestas lingüísticas que pusieron de moda en este siglo los seguidores de la Geografía Lingüística o «Sprachgeographie».

Y 5º Igualmente resulta extraordinario el destello del Mundo Indígena en la obra de Anchieta. Pero se hace necesario enmarcarlo siempre en las circunstancias históricas del siglo en el que le tocó vivir. En este sentido también Anchieta se muestra original.

Todos estos aspectos y otros que no podemos enumerar en este resumen quedarán reflejados en las *Actas del Congreso*, que esperamos vean pronto la luz.

Sin embargo, siempre habrá que lamentar el hecho de que algunos otros aspectos del Congreso, tanto o más importantes, no puedan quedar reflejados en estos recuentos, cuales son, por ejemplo, las vivencias, los testimonios de los que disfrutamos en aquellos días. El encuentro con ilustres profesores que se ocupan y preocupan de la figura y de la obra de Anchieta.

Hemos podido comprobar, en efecto, que los trabajos sobre este isleño universal no se encuentran aislados, sino que son compartidos por un buen número de investigadores que pueden recibir el nombre de «anchietanos».

FRANCISCO GONZÁLEZ LUIS

Facultade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de la Universidade de São Paulo (USP). *Congreso Internacional «400 anos de Anchieta»*. São Paulo, 18-20 de septiembre de 1997.

En un año en el que se conmemora el IV centenario de la muerte del humanista español del siglo XVI José de Anchieta, era de esperar, como así fue, la celebración de diferentes actos en toda la República Federal del Brasil —no olvidemos que entre sus títulos está el de «Apóstol del Brasil»—, pero sobre todo en la antigua llanura de Piratininga que él convirtió en São Paulo el 25 de enero de 1554, actual capital del Estado de São Paulo. Uno de los eventos más destacados, sin duda alguna, fue el Congreso Internacional «400 anos de Anchieta» que tuvo lugar en la Universidade de São Paulo (USP) del 18 al 20 de septiembre de 1997. La Facultad de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de dicha Universidad fue la anfitriona y en su salón de actos y en sus aulas se presentaron las más de cincuenta ponencias —o «confêrencias», como ellos las llaman— y comunicaciones, amén de varias mesas redondas, representaciones teatrales, diferentes exposiciones y otros actos culturales.

En las sesiones del Congreso se dieron cita los estudiosos actuales más prestigiosos de la figura de este ilustre jesuita que nació en nuestra tierra. La representación española estuvo integrada casi exclusivamente por canarios. Una excepción sería el Dr. Ricardo Román Blanco, que como últimamente reside en Brasil y ejerció su magisterio como profesor Titular de la Universidad de Brasilia, hay que considerarlo entre los brasileños, quienes, por cierto, abarrotaban todos los actos. La otra sería Bartomeu Meliá que, aunque español, ejerce su actividad como director del Centro de Investigaciones de Asunción (Paraguay).

Allí estuvimos presentes y presentamos ponencias y comunicaciones los profesores de la Universidad de La Laguna Carlos Brito Díaz, Carlos Castro Bruneto, José González Luis, Fremiot Hernández González y M<sup>ra</sup>. del Socorro Pérez Romero; además, a José Antonio González Marrero le fue permitido enviar su comunicación para ser leída durante las sesiones del Congreso. De Portugal fue un nutrido grupo de estudiosos, procedentes sobre todo de

Coimbra, encabezados por los profs. Américo da Costa Ramalho y Sebastião Tavares de Pinho, que ejercen su magisterio en la Universidad de aquella ciudad; además de los profs. José de Oliveira Barata y Maria Margarida Miranda. De Italia destacamos la presencia del ponente Dr. Ettore Finazzi Agró, del Departamento di Studi Romanzi de la Università degli Studi di Roma «La Sapienza». De Alemania es obligatorio mencionar al profesor Jürgen Dittberner, de la Universidad de Hamburgo. La lista de representantes de las universidades brasileñas fue la más numerosa. Casi todos los Estados de la República tuvieron allí alguna representación, pero su nómina preferimos obviarla porque haría interminable esta breve crónica.

Los temas tratados en las diferentes sesiones científicas abarcaron todos los aspectos de la figura y de la obra de José de Anchieta que, en ocasiones, sirvió de pretexto para estudiar su proyección en cuestiones actuales. Allí se analizó y discutió sobre su teatro («Anchieta e o teatro» fue la comunicación del P. Armando Cardoso), sobre Anchieta y la Biblia, sobre sus cartas, sobre su poesía española, sobre su poesía portuguesa, sobre su obra en tupí (una de las mesas redondas fue sobre este tema y en ella participó uno de los investigadores actuales más prestigiosos de esta disciplina, el Dr. Aryon dall'Igna Rodrigues, de la Universidade de Brasilia), sobre su obra latina («A ideologia da adjetivação em De gestis Mendi de Saa» es el título del trabajo presentado por el Dr. João Bortolanza, de la Universidade Federal de Mato Grosso do Sul), sobre la cultura indígena, sobre Anchieta evangelizador (precisamente «Anchieta Evangelizador» es el título del trabajo presentado por el italiano Dr. Francesco Sparta), sobre la presencia de Anchieta en la Historia brasileña (el Dr. Paulo Suess presentó la ponencia «José de Anchieta e a alteridade Tupinambá»), sobre el aspecto pedagógico de Anchieta (la prof<sup>a</sup> Nelyse A. Melro Salzedas, de la Universidade Estadual Paulista, habló sobre ello), etc. etc. Tanto las ponencias como las comunicaciones iban seguidas de un animado y muchas veces esclarecedor coloquio.

Por otra parte el Congreso Internacional «400 anos de Anchieta» tuvo un gesto de gratitud y reconocimiento. Fue ofrecido como homenaje a tres hombres, nonagenarios ya, que han dedicado sus vidas por entero a la investigación y estudio de esta gigantesca figura tan sumida en el olvido hasta que pusieron a nuestra disposición sus valiosísimas investigaciones. Aunque el homenaje tuvo lugar en el acto de clausura, estuvieron presentes casi todos los días participando en los debates el P. Hélio Abranches Viotti, historiador brasileño, al que debemos lo mejor relacionado con la biografía de José de Anchieta, el P. Armando Cardoso, gracias al cual se ha difundido entre nosotros toda la obra literaria de Anchieta, y el infatigable P. Murillo Moutinho, que ha trabajado sin descanso para que por el mundo entero se conociera la vida y la obra del «Apóstol del Brasil».

El Congreso contó con una magnífica organización gracias a los trabajos y desvelos de la comisión organizadora integrada por los profesores de la USP,

los Drs. Eduardo de Almeida Navarro, Adone Agnolin y Roseli Santaella Stella, y presidida por el P. César Augusto dos Santos, S.J., quienes nos colmaron de atenciones a todos los congresistas y junto con sus colaboradores fueron los mejores guías y anfitriones sobre todo para los extranjeros que nos dimos cita en esa megalópolis sudamericana que es actualmente la ciudad de São Paulo. En este sentido es de destacar la entrañable recepción ofrecida a los congresistas por los jesuitas de São Paulo en el Patio do Colegio, en el mismo lugar en que Anchieta fue maestro del primer colegio de São Paulo fundado por él, que sería el nacimiento de la actual ciudad. Enhorabuena a todas las entidades que hicieron posible este encuentro.

FREMIOT HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

«Centro de Estudos Gerais», Universidad Federal de Espírito Santo=UFES. *XI Simposio de Historia Cultura e Identidades no IV Centenario de Anchieta*. Vitória, 22-26 de septiembre de 1997.

Dentro de las conmemoraciones del IV Centenario de la muerte de José de Anchieta, del 22 al 26 de septiembre de 1997, tuvo lugar en Vitória, capital del «Estado de Espírito Santo» (Brasil) el XI Simposio de Historia, promovido por el «Centro de Estudos Gerais» del Departamento de Historia y coordinado por André Pereira y Adriana Campos con notable asistencia de profesores y estudiantes. Estos simposios de periodicidad bienal se organizan en forma de conferencias, comunicaciones libres, mesas redondas y, lo que se estila por allá, también en forma de «mini-cursos». En total más de medio centenar de intervenciones y estudios sobre temas que versaron sobre cuestiones metodológicas o de carácter histórico-filológico, de historia social y cultural, de arte, de antropología e indigenismo. Un excelente compendio sobre los planteamientos del simposio fue presentado en la sesión final por la profesora de la Universidad Federal Fluminense, Lana Lage da Gama Lima bajo el título *Historia, cultura e identidades*.

También se exaltó al personaje Vieira, cuyo tercer centenario de su fallecimiento coincidía igualmente en 1997, con una Mesa Redonda a cargo de los profesores Pedro Cardim y António Camões Gouveia («Universidade Nova de Lisboa»): *Vieira político? Serviço do Rei nos escritos de Antonio Vieira y Vieira dramaturgo? Os homens, as formas e o espetáculo em Antonio Vieira*.

Pero una parte importante de la temática desarrollada en el citado simposio giró en torno a Anchieta y su época. Destaquemos los títulos más directamente relacionados con nuestra figura homenajeada: Américo da Costa Ramalho

(Universidad de Coimbra) *Anchieta en Coimbra*; Fremiot Hernández González (Universidad de La Laguna) *La obra en prosa de José de Anchieta*; Nara Saletto (Universidad Federal de Río de Janeiro) *A propósito de Anchieta: jesuitas, indios e colonos do Espírito Santo*; Luciano Ventorim (UFES) *O homem de asas: a catequese de Anchieta no Espírito Santo*; Erasmo Magalhães (Universidad de São Paulo) *A obra de Anchieta no contexto da história e da linguística*; Esther Abreu (UFES) *O renascimento hispânico na América do Sul: Anchieta*; Luiz Buzatto (UFES) *Anchieta, o jesuíta*; Mario Bonzano (UFES) *Anchieta, o poeta*; José González Luis (Universidad de La Laguna) *Fuentes bíblicas, clásicas y patristicas en «De gestis Mendi de Saa»*.

Aparte de las sesiones científicas se organizó un programa de actividades colaterales. La ocasión bien lo merecía. Así escuchamos un concierto en la Iglesia de Santa Rita de Vitoria participando varios coros y la Orquesta de Cámara de la Universidad (UFES). Curiosamente el canto de las cigarras rivalizó en algunos momentos con las voces humanas y con el sonido de los violines. Asimismo tuvimos la oportunidad de asistir a una intervención teatral en el teatro Metrópolis de Vitoria titulada «Vieira, a voz visível» y visitamos una exposición sobre Vieira.

Por lo que respecta a Anchieta hay que señalar que sus huellas en Espíritu Santo continúan siendo muy entrañables. Pues, efectivamente, en Vitoria, en el actual palacio del gobernador, antiguo colegio e iglesia jesuíticos, se encuentra el mausoleo donde fue sepultado Anchieta. Y a lo largo del Estado se alzan varios monumentos que lo recuerdan.

Citemos algunas actividades e iniciativas complementarias del simposio con motivo del centenario anchietano. Como preparación el domingo 21 fuimos invitados a presenciar delante de la catedral de Vitoria una excelente y espectacular puesta en escena del auto de Anchieta «Na Vila de Vitoria». En el municipio cercano de Nova Almeida se inauguró en la tarde del 24 de septiembre una interesante exposición titulada «Nos passos de Anchieta».

También un grupo de profesores dedicamos media jornada de la «quarta feira» a visitar la ciudad *Anchieta* situada en el litoral sur del Estado, a apenas 79 km. de Vitória. Aquella fue la aldea indígena de Reritiba o «lugar de ostras» fundada por José de Anchieta. En honor a él se adoptó ese nombre desde 1887, sustituyendo la denominación de Nova Benevente que hacía referencia al río que la baña. Hoy en día esta ciudad bellísima por naturaleza con sus lagunas, ríos y montañas donde la agricultura y la pesca son los factores más activos de su crecimiento moderno, constituye parte del patrimonio histórico nacional. Se conservan allí la residencia jesuítica y la celda donde murió Anchieta, convertidas actualmente en Museo Nacional de Anchieta y la antigua iglesia de Nuestra Señora de la Asunción que fundó el jesuita lagunero en el siglo XVI. Desde el alpendre de la residencia pudimos contemplar una visión panorámica de la confluencia del río Benevente con el océano en que se confunden pacíficamente



sus aguas. Entre las muchas atracciones turísticas de la ciudad sobresale la playa de Anchieta junto a la desembocadura del río. Cerca de allí puede degustarse un plato típico de los ricos frutos de la mar: la «moqueca capixaba».

Los representantes de la Universidad de La Laguna agradecemos y felicitamos a los promotores de este simposio-homenaje a Anchieta 1997 por su alto nivel científico, buena organización y grata y calurosa acogida.

JOSÉ GONZÁLEZ LUIS

Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *II Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Porto Alegre del sur, 23-26 de septiembre de 1997.

Este importante «encuentro», organizado por la «Universidade Federal do Rio Grande do Sul» bajo la coordinación general de los profesores Maria Luiza de Carvalho Armando y José Rivair Macedo, tuvo lugar en la bella ciudad de Porto Alegre del sur de Brasil, entre los días 23 y 26 de septiembre de 1997. Estuvo dedicado a los profesores Georges Duby (*in memoriam*), Jacques Le Goff, Segismundo Spina y Ariano Suassuna, y bajo el lema de «colóquio multidisciplinar» congregó a investigadores y estudiosos de Alemania, Argentina, Brasil, Chile, EE. UU., España, Francia, Inglaterra, Italia, Portugal, Venezuela y Uruguay.

Unos doscientos participantes avalan la importancia de este congreso cuyos trabajos se dividieron en conferencias y comunicaciones; ambos apartados se distribuyeron a su vez en bloques temáticos que abarcaron los más diversos aspectos de la cultura medieval: lengua, literatura, historia, música, arte, geografía, ciencia, religión, etc.

España estuvo representada por varios profesores de la Facultad de Filología de La Universidad de La Laguna. En el apartado de conferencias por la de la abajo firmante, titulada «Recursos pedagógicos para la enseñanza del latín en la Edad Media». En el de comunicaciones por las de los siguientes profesores:

Carlos Brito Díaz (Filología Hispánica), «*De scripto universi libro*: sobre el simbolismo de la escritura en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri», leída en el bloque «O pensamento de Dante e Maquiavel».

José Antonio González Marrero (Filología Clásica y Árabe), «Fuentes para el estudio de la *Navigatio Sancti Brendani: La Eneida* de Virgilio», leída en el bloque «A posterioridade da cultura clássica no mundo medieval».

Fremiot Hernández González (Filología Clásica y Árabe), «El latín formular en los documentos pontificios medievales», leída en el bloque «Lingua e filologia em textos medievais».

Juan Ignacio Oliva Cruz (Filología Moderna), «A Musical Approach to the Medieval English Lyrics», leída en el bloque «Música e literatura na Idade Média».

MARÍA DEL SOCORRO PÉREZ ROMERO

Universidad de León. *II Congreso Hispánico de Latín Medieval*. León, 11-14 de noviembre de 1997.

Entre los días 11 y 14 del pasado mes de noviembre de 1997 tuvo lugar en la Universidad de León el II Congreso Hispánico de Latín Medieval bajo la dirección del profesor Maurilio Pérez González.

La inauguración del Congreso corrió a cargo del citado profesor Pérez González con su trabajo titulado: «El latín del siglo X leonés a la luz de las inscripciones». Además de ésta, a lo largo de los cuatro días se presentaron otras ponencias a cargo de los siguientes estudiosos:

M<sup>a</sup> JOSÉ AZEVEDO SANTOS, «Os 'clérigos' notários em Portugal (séculos XI-XII)».

Carmen CODONER MERINO, «Evolución en el tratamiento del léxico».

Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, «Manuscritos y crítica textual. Problemas codicológicos».

Vicente GARCÍA LOBO, «Epigrafía y Filología».

Tomás GONZÁLEZ ROLÁN, «Lucano en el Medievo hispánico (con especial referencia al siglo XIII)».

Manuel A. MARCOS CASQUERO, «Evolución histórica de la lírica latina medieval».

Marcelo MARTÍNEZ PASTOR, «Épica latina y épica vernácula».

Enrique MONTERO CARTELLE, «Las *sortes sanctorum*: la adivinación del porvenir en la Edad Media».

Aires A. NASCIMENTO, «Traduzir, verbo medieval».

José M. RUIZ ASENCIO, «Fragmentos de códices latinos en la chancillería de Valladolid».

De la Universidad de La Laguna, que ostentó la representación canaria, estuvieron presentes cuatro profesores con las siguientes comunicaciones:

Francisco GONZÁLEZ LUIS, «Las variantes de la tradición manuscrita como testimonio de las oscilaciones de género gramatical en latín medieval».

José A. GONZÁLEZ MARRERO, «Elementos bíblicos en la *Nauigatio Sancti Brendani*: la numerología».

M<sup>a</sup> del Socorro PÉREZ ROMERO, «Gramática latina medieval. Algunas técnicas de aprendizaje».

Carolina REAL TORRES, «El léxico militar y la diferenciación semántica en el 'Opus synonymorum' de Alfonso de Palencia».

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ MARRERO

Universidad de Granada. *Coloquio Internacional-VII Encuentros sobre Grecia. Nikos Kazantzakis. Novelista, poeta, pensador (40º aniversario de su muerte)*. Granada/Moguer, 12-15 de noviembre de 1997.

La figura del internacional escritor griego Nikos Kazantzakis ha aparecido reiteradamente ante la luz pública este año de 1996 con motivo del recordatorio del cuadragésimo aniversario de su fallecimiento en la Clínica Universitaria de Freiburg-im-Breisgau, poniendo fin a la actividad de este intelectual, pensador, poeta, novelista, dramaturgo y viajero del espíritu griego.

Numerosas han sido las reuniones científicas organizadas en todo el mundo para recordar la figura del escritor, algunas de ellas bajo los auspicios de la *Société des Amis de Nikos Kazantzakis*, creada en Ginebra, el 14 de diciembre de 1988, esta asociación tiene como objetivo principal el de promover la obra y el pensamiento del gran escritor y poeta griego. Es dirigida por un Comité Internacional de dieciséis miembros elegidos por dos años en Asamblea general. Las secciones nacionales existentes en los países de habla hispana son las de Chile, Argentina y España (Puede solicitarse más información a la Sociedad de Amigos de Kazantzakis: Olga Omatos, Adriatera 62, 48600 Sopelana-Vizcaya). Junto a la labor organizativa de distintos eventos sobre la figura de Kazantzakis, la Sociedad cuenta con las siguientes publicaciones: *Le Bulletin, Trimestriel d'informations*; las revistas *Le regard crétois*, semestral y la *Revista de Prensa*, anual; y el boletín semestral *Ενημερωτικό Δελτίο*.

En ámbito hispanohablante, la Société des Amis de Nikos Kazantzakis, ha coorganizado diversas reuniones científicas en las Universidades de Chile, Argentina, Paraguay, Granada y el País Vasco.

La Universidad de Granada organizó en su *VII Encuentro sobre Grecia* este *Coloquio Internacional* sobre la figura de Nikos Kazantzakis. En el evento participaron, en calidad de coorganizadores, diversas instituciones como el Secretariado de Extensión Universitaria de la Universidad de Granada, la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, la Sociedad de Amigos de N. Kazantzakis, la Fundación Juan Ramón Jiménez y el Ministerio de Cultura de

Grecia, y en calidad de colaboradores, la embajada de Chipre, el Grupo de Trabajo de Griego Moderno del C.E.P. de Granada y la Asociación Cultural Hispanohelénica, bajo el patrocinio de la Embajada de Grecia.

Las sesiones científicas se celebraron, con numerosa participación de congresistas y asistentes, en el histórico recinto del *Salón de los Caballeros Veinticuatro* del Palacio de la Madraza en seis sesiones vespertinas del 12 al 14 de noviembre. Las sesiones del miércoles, día 12, nos ilustraron sobre la figura del pensador e intelectual griego, con las exposiciones de K. Tsirópulos (escritor y editor): *Nikos Kazantzakis, testigo de nuestro siglo*; G. Stasinakis (presidente de la Sociéte des Amis): *Ο Καζαντζάκης και η ποίηση*, A. Martínez Arancón (U.N.E.D.): *El transfondo ideológico en la 'Ασκητική de N. Kazantzakis*; J. A. Costa Ideias (Univ. de Lisboa): *Nikos Kazantzakis: Universalismo y Ελληνικότητα*, N. Moreleón (U.N.A.M.): *La idea de la muerte en Kazantzakis*. Las sesiones del jueves, día 13, analizaron su obra dramática con las intervenciones de R. Quiroz Pizarro (Univ. de Chile): *La comedia de Kazantzakis: obra adelantada (esbozo de comparación con Sartre y Becket)*; D. Gunelás (Univ. Tesalónica): *Το θρησκευτικό όραμα ως θεατρική πράξη στον Ν. Καζαντζάκη*, Y. Anemoyanis (Director del Museo N. Kazantzakis): *Ο Καζαντζάκης μεταφρασστής θεατρικών έργων*, O. Omatos (Univ. País Vasco): *Cristóbal Colón, un héroe trágico*; P. Stavrianopulu (Univ. Complutense): *Capodistrias y Kazantzakis*; J. Nieto Ibáñez (Univ. León): *Sodoma y Gomorra: un drama bíblico de N. Kazantzakis*; M. Castillo Didier (Univ. Chile): *Los cantos de Kazantzakis a Don Quijote y Santa Teresa*. La tercera jornada reunió las conferencias relativas al novelista Kazantzakis con M. Jourdanet (Casablanca): *Kazantzakis y el mundo árabe musulmán*; K. Dimadis (Univ. Berlín): *Οι δημοσιογραφικές ανταποκρίσεις του Ν. Καζαντζάκη για τον ισπανικό εμφύλιο πόλεμο και το «Ταξιδεύοντα. Ισπανία»*; A. Silván (I.E.S., Madrid): *España y Kazantzakis* y M. Morcillo (Univ. Castilla-La Mancha): *La presencia de N. Kazantzakis en España vista por los diplomáticos españoles*. Al finalizar las sesiones se proyectó un documental sobre la vida de N. Kazantzakis y la película de Kakoyannis «Zorba el griego». Aprovechando la celebración del Coloquio, el viernes día 14, a las 19:30 h. tuvo lugar la Asamblea General de los socios de la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, en el Aula: Federico García Lorca de la Facultad de Filosofía de esta Universidad.

De acuerdo con el programa, el sábado, día 15, el conjunto de los asistentes se desplazó en autocar al pueblo de Moguer en Huelva. El objeto de dicha visita consistía en asistir a la *Ceremonia de Hermanamiento de las Casas-Museo de N. Kazantzakis (Várvari-Creta-Grecia) y J. R. Jiménez (Moguer-Andalucía-España)*. El emotivo acto de unión de estos dos poetas y pensadores, contó con las intervenciones del Alcalde de Moguer, el representante de la Embajada de Grecia en España, Y. Likotrafitis; el presidente de la S.H.E.N., Moschos Morfakidis; la representante de la Sociedad de Amigos N. Kazantzakis, Olga

Omatos; el director de la Fundación J. R. Jiménez, Luis de Prada y el director del Museo N. Kazantzakis, N. Anemoyannis. Previo a la ceremonia de hermanamiento el autor de la traducción, Miguel Castillo Didier, presentó el libro *Cristóbal Colón* de N. Kazantzakis, y el poeta y neohelenista, J. A. Moreno Jurado, presentó la revista *Cuadernos Literarios de la Placeta*, con la traducción de los *Tercetos de España* de N. Kazantzakis dedicados a J. R. Jiménez. Se visitó la Casa-Museo Zenobia y J. R. Jiménez, una exposición de pinturas de Roberto Coromina y se asistió a la representación, en un marco histórico incomparable, de la obra dramática de N. Kazantzakis *Cristóbal Colón*, llevada a cabo por el Grupo Thiasos bajo la dirección de Rosa García Rodero bajo el patrocinio de la Fundación Municipal de Cultura del Ayuntamiento de Moguer. El acto se cerró con un ágape ofrecido por la Fundación Juan Ramón Jiménez, y el regreso a la ciudad de Granada, donde se daba por concluido el Coloquio.

Se espera la publicación de las actas.

ISABEL GARCÍA GÁLVEZ

## RESEÑAS



BERGUA, J.: *Longo de Lesbos*. Dafnis y Cloe, Madrid, Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo nº 1803, 1996, 135 pp.

Con traducción y anotación de Jorge Bergua, e introducción de C. García Gual, ha salido a la luz una nueva versión de la conocida novela de Longo, *Dafnis y Cloe*.

Después de las últimas traducciones en lengua castellana en la década de los ochenta a cargo de Francisco J. Cuartero (Muchnik Editores, Barcelona, 1982) y M. Brioso Sánchez (Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982) es una nueva oportunidad, en esta ocasión en formato de bolsillo, de acercarnos, el especialista y el público en general, al ambiente bucólico de esta novela griega.

La introducción titulada «El tiempo de Eros y los espacios de Pan» (pp. 7-22) está dividida en cuatro apartados: «1. La originalidad de Longo» (pp. 9-13), «2. Los dioses del idilio campestre» (pp. 13-15), «3. El cumplimiento de la iniciación (el amor de la naturaleza y el final feliz)» (pp. 15-18) y «4. Realismo, simbolismo e ironía. Ecos literarios de Longo» (pp. 18-22).

En la introducción, C. García Gual, perfecto conocedor de las novelas griegas antiguas, ofrece una breve, pero jugosa información, en especial, al lector que se acerca por primera vez a esta obra.

La información bibliográfica («Breve nota bibliográfica»: pp. 23-24) nos parece escasa, aunque sea un libro de bolsillo, teniendo en cuenta las abundantes contribuciones científicas habidas en los últimos años a esta novela.

Según palabras del traductor («Nota del traductor»: pp. 25-26), se ha empleado para la traducción la edición del texto griego preparada por J. R. Vieillefond para la colección «Les Belles Lettres» (París, 1987) con traducción francesa, «teniendo a la vista» la edición de M. D. Reeves en la colección Teubner (Leipzig, 1982).

Cabe señalar dos pequeñas notas a esta nueva versión de la obra de Longo, que pretende reflejar «el tono retórico y artificioso de no pocos pasajes» y «la premeditada sencillez de muchos otros» (p. 26). Por un lado, la traducción destaca por un excesivo uso del léismo. Por otro lado, la repetición muy cercana del relativo «donde» en «Les parecía que aquellas Ninfas de la gruta, donde el manantial, donde Driante había encontrado a la niña, ... » (p. 35), dificulta la comprensión de todo el pasaje.

En cualquier caso, estas apreciaciones no restan valor a este nuevo intento de mantener actualizada la obra de Longo y de fomentar el interés por las novelas griegas antiguas.

AURELIO J. FERNÁNDEZ GARCÍA

BIVILLE, F.: *Les emprunts du latin au grec*. Approche phonétique, Louvain-Paris, Peeters, II, Vocalisme et conclusions, 1995, 562 pp.



Conocidas son las estrechas relaciones entre las lenguas griega y latina, relación que no se limita a aspectos históricos o sociales, sino que encuentra un gran exponente en el plano lingüístico, como ya destacó F. Biville «... la langue latine n'a cessé de s'enrichir de mots d'origine grecque: ...» (Volumen I, p. 9). Mucho debemos a los estudios lexicográficos que salieron a la luz a finales del siglo pasado por obra de M. Ruge *Bemerkungen zu den griechischen Lebuörter im Lateinischen*, Berlin, 1881; O. Weise *Die griechischen Wörter im Latein*, Leipzig, 1882, y de G.A. Saalfeld *Tensaurus Italograecus*, Wien, 1884 (reimpresión por Olms en 1964). Este tipo de trabajos se ha seguido desarrollando a lo largo del siglo veinte gracias a la labor de grandes investigadores como J. André, F. Bader, P. Flobert y la propia F. Biville, entre otros; no obstante, se hacía necesaria una obra de conjunto que, bajo la perspectiva fonética, analizara los distintos tipos de tratamientos que han sufrido las palabras latinas de origen griego.

Nos proponemos reseñar aquí el segundo volumen del estudio que, bajo el título general de *Les emprunts du latin au grec. Approche phonétique*, constituyó su tesis doctoral. Es ésta la continuación de la obra aparecida en 1990 en la que, tras una introducción, se analizaba con profundidad el sistema consonántico de los préstamos. No obstante, se concibe la obra como un continuo, así se deduce de la numeración de los capítulos —el segundo tomo comienza por el capítulo once— y por el hecho de que en el capítulo veinticuatro aparezcan también nociones relativas al consonantismo.

Este trabajo se divide en dos partes; en la primera de ellas —señalada en la obra como la tercera— se plantean los fenómenos relativos al vocalismo. En aras de mayor claridad la autora ha clasificado esta primera parte en tres secciones. La primera —correspondiente al capítulo once—, intitulada *aperçu général*, presenta los sistemas vocálicos del griego y del latín.

La segunda —capítulos del doce al dieciocho— se ocupa de las alteraciones condicionadas por la posición en la palabra: se trata el tema de la aféresis (capítulo doce); la síncope (capítulo quince); las alteraciones de las vocales breves tanto en sílaba inicial (capítulo trece) como interior (capítulo catorce); los tratamientos propios de las vocales finales y predesinenciales (capítulo dieciocho); las vocales y diptongos en hiato (capítulo dieciséis); y la asimilación y disimilación vocálicas (capítulo diecisiete).

En la tercera y última sección, a la que se dedican cuatro capítulos —desde el diecinueve hasta al veintidós—, se estudian tratamientos particulares: la transcripción al latín de la ípsilon griega (capítulo diecinueve); las alternancias entre *A / AE* (= gr. α) y *E / AE* (= gr. η) (capítulo veinte); los tratamientos del diptongo OI (capítulo veintiuno); y el tratamiento específico de los diptongos griegos αυ y ευ (capítulo veintidós).

La segunda parte de este volumen, se articula en tres capítulos, en los que se hace balance de las aportaciones que este estudio fonético aporta al conocimiento de los préstamos (capítulo veintitrés); al conocimiento del griego (capí-

tulo veinticuatro); y la relación de los préstamos con otras lenguas de la antigüedad (capítulo veinticinco).

A continuación se presenta una valiosa bibliografía clasificada en cinco grandes bloques dentro de los cuales se insertan otros apartados; a modo de ejemplo reproducimos aquí el esquema utilizado para el primero de estos cinco bloques: 1. CONTACTS DE LANGUES ET BILINGUISME; 1.1. *Ouvrages généraux (sélection)*; 1.2. *Les langues du monde romain*; 1.3. *Bilinguisme gréco-latin*; 1.4. *Glossaires gréco-latins*; 1.5. *Translittérations gréco-latines*. Además de esta bibliografía general, algunos capítulos o apartados de la obra aparecen precedidos de una bibliografía específica: así ocurre en el apartado dos del capítulo once relativo a la cantidad vocálica, sílaba y acento, en donde, junto a una serie de trabajos especiales, se citan las páginas de los manuales tradicionales concernientes a este tema. Este procedimiento se sigue también en el capítulo catorce sobre el timbre de las vocales breves en sílaba interior, en el quince dedicado a la síncope tanto en los préstamos antiguos como en los de época imperial y romance, etc. El hecho de que la bibliografía se presente dispuesta de esta manera resulta de gran utilidad para el investigador, pues permite acceder de una forma rápida a otras obras de referencia.

Este segundo volumen se cierra con tres índices: el primero sobre las nociones (pp. 525-527); el segundo de citas de autores latinos (pp. 528-529); y, por último, el más relevante y amplio, recoge las palabras de origen griego comentadas en la obra (pp. 530-551).

Por todo lo expuesto, consideramos que este trabajo debe ser referencia indispensable tanto para el estudioso del latín como del griego, por las apreciables contribuciones que, en lo referente a los préstamos, nos brinda su autora, y por el valioso material que presenta.

M<sup>a</sup> PILAR LOJENDIO QUINTERO

BRAVO GARCÍA, A.-SIGNES CODOÑER, J.-RUBIO GÓMEZ, E.: *El Imperio Bizantino. Historia y Civilización. Coordinadas Bibliográficas*. Madrid, Ediciones Clásicas 1997, 179 pp.

El libro que nos ocupa, resultado de un acuerdo tomado por un grupo de investigación creado en el seno de la SEEC, cuyo tema de investigación es la Edad Media europea, tanto en Occidente como en Bizancio, ofrece al lector unas coordinadas bibliográficas que faciliten su introducción a un campo tan complejo e interesante como es el de la Bizantinística. Sin embargo, este libro es algo

más que una simple recopilación de bibliografía seleccionada. Los autores establecen unos epígrafes orientativos acerca de los diferentes aspectos del mundo bizantino que son precedidos por una introducción de carácter general en la que se informa al interesado del estado de la cuestión, junto con los problemas que ofrece y las carencias que manifiesta. Asimismo, la bibliografía que se recopila es comentada por los autores. Este comentario da pie a la inclusión de nuevas referencias bibliográficas directamente relacionadas, bien porque constituyen un complemento teórico, bien porque el tema en cuestión es tratado desde otra perspectiva, o bien porque entra en clara polémica con los presupuestos y planteamientos defendidos de lo cual nos dan los autores cumplida noticia.

Estos epígrafes, en número de once, que sirven de guía al lector en un recorrido por el mundo bizantino, pueden dividirse por su contenido en aquellos de carácter general y los específicos. De contenido general podemos considerar los tres primeros en los que se informa de los repertorios bibliográficos y diccionarios básicos, de la situación misma de la historia de los estudios bizantinos, así como de los manuales de carácter introductorio que se pueden consultar. Bajo los ocho epígrafes restantes, se recopila información bibliográfica sobre todos los aspectos desde los que el lector puede acercarse a Bizancio, como son su historia, civilización, su lengua y literatura, sus estudios en campos como las ciencias o pseudo ciencias, cuales la magia y la adivinación y la técnica, el entorno en el que se desarrolló este imperio y la herencia que ha legado a la cultura universal. Muy interesante, sobre todo para un filólogo, nos parece el epígrafe dedicado al libro y la escritura donde se ofrece información bibliográfica no sólo sobre epigrafía, paleografía y codicología, disciplinas necesarias para el estudio de cualquier texto y sobre todo para los bizantinos, que en gran número se encuentran aún inéditos y los ya editados necesitan de nuevas y mejoradas ediciones, sino también sobre sus bibliotecas, la diplomática (dada la abundancia de documentos conservados) y la transmisión e historia de los textos, habida cuenta de la importante labor desempeñada por Bizancio en la conservación y transmisión de los textos clásicos. Los autores de este libro son también conscientes del destacado papel que la Iglesia ha desempeñado en el mundo bizantino y así, dedican otro epígrafe a la Iglesia y la religión en el que se informa, entre otros temas, de su historia, de la literatura religiosa y de la teología. El último epígrafe está dedicado a una cuestión algo imprecisa, la opinión que los bizantinos tuvieron de sí mismos y de los demás, así como la que los demás pueblos tuvieron de los bizantinos y que se pone de manifiesto sobre todo en las narraciones de los viajeros.

Este libro, que tal y como está concebido puede llegar a ser arduo para una lectura continuada de principio a fin (no hay que olvidar que ofrece, a pesar de su tamaño, más de quinientas referencias bibliográficas sobre todos los aspectos del mundo bizantino), creemos con seguridad que es muy resolutivo y de gran utilidad para la consulta puntual sobre un determinado tema o, mediante las introducciones a cada uno de los epígrafes, recomendable para todos aque-

llos que deseen obtener, tras su lectura, una visión global del mundo bizantino y es por ello, que lo recomendamos.

MARÍA JOSÉ MARTÍNEZ BENAVIDES

CAUQUELIN, A.: *Les Animaux d'Aristote. Sur l'Histoire naturelle d'Aristote*, Bruselas, La Lettre volée, col. Palimpsestes, 1995, 34 pp.

Anne Cauquelin, profesora de filosofía de las Universidades de París X Nanterre y Picardie, es una especialista en Aristóteles, al que ha consagrado anteriormente libros como *Aristote, le langage* (P.U.F., París, 1990) y un *Aristote* en la colección «Écrivains de toujours» (Le Seuil, 1994).

En esta ocasión dedica una breves páginas a los animales que pululan en las obras de Aristóteles. No es un libro de investigación, ni de consulta, es, simplemente, una reflexión agradable y entretenida sobre el mundo animal en el que se intenta dar una imagen de Aristóteles de hombre interesado y apasionado por su trabajo de ilustrar las mentes de su época, aunque no conociera muchos de los lugares que citaba en sus obras —«d'où sa géographie imaginaire» (p. 9).

La autora quiere destacar, además, que los trabajos de Aristóteles acerca del mundo animal son importantes y merecen la pena ser tenidos en cuenta, no desmereciendo nada con respecto a otro tipo de temas objetos de estudio por parte del Estagirita: «célèbre la Nature sous toutes ses formes, des crapauds aux oeufs d'autruche» (p. 32).

Especial relieve adquiere en esta obrita el delfín y el elefante, que aparecen en repetidas ocasiones a lo largo de toda ella. Anne Cauquelin los caracteriza como «le dauphin, si amical et musicien, l'éléphant débonnaire et rieur» (p. 21). En esta misma página, se compara, de una forma magistral, al elefante con la tragedia, al considerar que «le gros animaux inspireraient pitié et crainte, opérant ainsi la *catharsis* prope à ces émotions». El teatro es evocado también en otros momentos, empleando este término para indicar un hábitat determinado («rivage de la mer, théâtre d'animaux»: p. 10).

En suma, estamos ante una obra que nos presenta a un Aristóteles muy humano, amante de la naturaleza y, en particular, de la vida animal. Anne Cauquelin nos ofrece, en definitiva, unas páginas que nos incitan a soñar y a «chercher remède à la mélancolie» (p. 26).

AURELIO J. FERNÁNDEZ GARCÍA

CODERCH SANCHO, J., *Diccionario Español-Griego*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, 383 págs.

A los evidentes progresos de la lexicografía griega en España estos últimos años gracias al *Diccionario Griego-Español* que elabora el equipo del prof. F. R. Adrados o del *Diccionario micénico* de F. Aura Jorro debemos sumar el reciente *Diccionario Español-Griego* de Juan Coderch, obra que viene a colmar de modo muy satisfactorio una laguna hasta el momento nunca satisfecha en nuestro país. Porque es un hecho innegable que en otros lugares de Europa se contaba desde principios de siglo (y antes), con diccionarios inversos de griego. Ninguna necesidad habrá a partir de ahora, de acudir a las obras de Edwards o de Woodhouse (en inglés) o de Sommer (en francés) para ensayar ejercicios de retroversión, no ya tanto a nivel particular como en el ámbito docente. El *Diccionario Español-Griego* viene a constituirse además en un útil excelente para adentrarnos en los vericuetos de la lengua griega y convertirla, digamos, en un organismo vivo mediante su utilización para la composición de temas. En este sentido, el *Diccionario* ofrece ayudas múltiples como son determinados regímenes verbales, un buen número de sinónimos y claras indicaciones para diferentes contextos: sus méritos abarcan lo pedagógico y lo científico.

Hay que felicitar al autor por la generosa amplitud léxica que sobrepasa las 17.000 entradas. Nos parece, no obstante, que adolece de cierta parquedad para recoger términos propiamente filosóficos puesto que en esto no se muestra del todo exhaustivo: el bien (τὸ εὖ), lo particular (τὸ κατὰ μέρος), el objeto y finalidad (ἄθλον καὶ τέλος), etc. No sobrarían, tampoco, modismos o frases hechas que tengan parecido con nuestro refranero popular: al respecto sería de gran utilidad un vaciado de la obra de H. W. Auden, *Greek phrase book* (Londres, reimpr. 1981) quien organiza el léxico y sus variadas expresiones mediante campos semánticos, ya sean éstos el tiempo, la naturaleza, la religión, la política, la vida doméstica, etc. Asimismo el *Diccionario Español-Griego* debería incluir vulgarismos de nuestro lenguaje coloquial con su correspondiente griego. En todo caso, cuando no existe un término perfectamente correspondiente, el autor nos advierte con una nota «útese», pensamos que no siempre afortunada: p. ej. «aula» ('útese' αὐλή), ¡el mismo término que para «atrio»! Por otro lado, si bien incorpora un buen número de nombres propios, convendría repasar la correcta transcripción castellana (según las normas dictadas por M. F. Galiano) en algunos de ellos, como en «Dionisos» (en lugar de «Dioniso»).

Se convierte, pues, en un imperativo *desideratum* proseguir el trabajo subsiguiente al de este *Diccionario Español-Griego* consistente en la paulatina elaboración de manuales de tema al estilo de los de J. Humbert en Francia o los de Sidgwick o de North-Hillard (continuamente en reimpresión, ahora por la ed. Duckworth) en Inglaterra. Los modismos expresivos hallados para verter en elegante y sobrio ático a Juan Ramón, Delibes o Cela podrían incorporarse, a su

vez, al *Diccionario*. A este respecto, creemos que el acierto sería mayor si dichas recopilaciones incluyeran textos de poesía y no sólo prosa como sucede en los manuales mencionados. Con el tiempo el *Diccionario Español-Griego* podría incorporar, naturalmente, los signos de prosodia convenientes o incluso voces dialectales (de gran eficacia para diversos géneros poéticos) que evitarían múltiples y siempre enfarragosas consultas a otros diccionarios. Hoy por hoy, sin embargo, los sólidos inicios del presente *Diccionario Español-Griego* permiten augurar un largo y fecundo camino.

RAMÓN TORNÉ TEIXIDÓ

DÍEZ DE VELASCO, FRANCISCO, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*. Edit. Trotta, col. Paradigmas nº 8, Madrid, 1995, 198 pp.

Comienza el autor señalando que la clave fundamental en la búsqueda del sentido de la vida es la muerte, y que el historiador de las religiones se encuentra en medio de un laberinto de explicaciones forjadas por las diversas civilizaciones y religiones, de forma que la muerte sigue siendo radicalmente inexplicable y a lo que puede aspirar es a relativizar las pautas explicativas de la propia cultura: se trataría de comprender mejor lo propio estudiando lo ajeno. Así ocurrió con el mundo griego para varias generaciones de helenófilos, cuando en medio de la alteridad del comportamiento surgía una luz que guiaba hacia el camino ancestralmente conocido, cuando ofrecía la vaga seguridad de una filiación común.

Es el camino o paso al más allá el objeto de estudio en este libro, un camino que comienza en la tumba y termina con la disolución de la esencia humana. Es en definitiva un viaje imaginario, irreal, pero que refleja las mentalidades de las diversas épocas, zonas y grupos sociales que lo idean y modifican.

El autor, Catedrático de Historia de las Religiones de la Universidad de La Laguna, ha fundamentado su exposición en el estudio de textos literarios (desde los poemas homéricos, pasando por los diálogos de Platón, hasta algunos de época helenística), de vasos cerámicos y láminas órfico-dionisiacas. De la cerámica ha prestado atención especial a los léцитos atenienses de fondo blanco con escenas escatológicas explicando el destino dado en las ceremonias fúnebres y el significado de sus representaciones, ya esté presente Hermes o Caronte. Las láminas tienen una función similar, colocadas junto al cadáver, incluían unas inscripciones en las que se indicaba el camino hacia el más allá. Ambas repre-

sentaciones nos trasladan el imaginario griego de ese paso al más allá. Los textos literarios son en esencia parte de la creación literaria, sin que ello suponga la traducción fiel de una creencia en el paso y vida *post mortem*.

Con buen criterio el autor marca la distancia con respecto a otros conocidos estudios sobre el tema, como puede ser el ya centenario de E. Rohde, que se fundamentaban casi exclusivamente en la interpretación de los textos mencionados, mas en esta ocasión predomina la interpretación iconográfica, la lectura de la imagen, su inmediatez. A ello se une la perspectiva sociológica, más desarrollada en los últimos decenios y que ha abierto nuevas vías a la hora de interpretar algunos ritos, pasajes literarios o imágenes.

La *Odisea* consiste —recordará Díez de Velasco— en un proceso casi interminable de iniciación, de forma que el héroe, Ulises, tarda más de veinte años en recuperar su estatus y su re inserción en el grupo. Serán dos *nékyia* las que aparezcan en el poema, pero mientras la primera tiene como protagonista al héroe que consigue regresar, pues aún no había llegado el momento de su muerte, en la segunda son los pretendientes quienes son arrojados a la muerte por el propio Ulises.

En el capítulo segundo se describen los genios o dioses que acompañan al difunto en su viaje al más allá: Hypnos y Thanatos, Hermes y Caronte serán los que representen la esperada compañía para un camino tenebroso y desconocido: una vez más aparecerán elementos contrapuestos: noche y día, sueño, muerte, dulzura, amargura, tiempo mítico, tiempo real. Con brevedad y sobre la evidencia de las imágenes el autor va explicando los distintos pasos que la evolución de los ritos funerarios experimenta a lo largo de la historia del pueblo heleno: el rostro barbudo o imberbe, uno u otro dios, rostro amable o severo, el guía va cambiando su apariencia al compás de la introducción de nuevas creencias o tendencias religiosas.

El autor, amante de los textos en tanta medida como de las imágenes, recuerda etimologías y significados de los nombres que hablan del tema de la muerte, de sus dioses y estancias. Y es que, en determinada etapa de la vida griega, el rostro amable del guía adquiere la severidad y frialdad de un Caronte (de corazón de acero) de rudas facciones, desagradables y teriomorfas. Será cuando la muerte se interprete como una raptora, resultado de un resquebrajamiento en la seguridad del progreso y del equilibrio atenienses.

Suscita igualmente interés la distinción en la interpretación de algunas figuras que se han interpretado unas veces como vivos que acompañan al difunto, otras, como que el difunto se mezcla con los familiares en una comunión imaginaria de vivos y muertos. En algunos vasos la imagen de Gorgo serviría para actualizar la experiencia de la muerte.

Tras un detallado análisis de algunas láminas con explicación de sus textos y de sus significados, el autor concluye que son, en líneas generales, dos formas de realizar el paso al más allá: la de que el muerto una vez confinado en el otro

mundo ya no puede afectar a los vivos, y la de que el muerto accede a un destino superior. La diferencia se agudizará y dará lugar a actitudes distintas ante la vida. En la primera el hombre será un ser sometido a la voluntad de divinidades superiores, se convertirá en un *éidolon*, una especie de fantasma indeterminado; en la segunda el difunto no pierde consciencia de sí y aspira a metamorfosearse en una divinidad: dará lugar esta segunda forma a una actitud mística. En una y en otra hay latentes formas sociales de convivencia, como las figuras de Hypnos y Thanatos, que representan a la aristocracia en una etapa histórica, mientras Caronte dispone su barca para que pueda subir en ella cualquier persona de no importa su condición social. También la dualidad social, en la que el privilegio aristocrático aparece reservado en una época a los héroes, se generaliza y se extiende posteriormente a otras capas sociales con la implantación de la democracia. Ritos, religión, mitos y sociedad aparecen constantemente unidas en un mundo, el griego, en el que su historia y su pensamiento marcó las pautas para las sociedades posteriores —también para la sociedad actual—, en las que la muerte sigue siendo la clave para encontrar el sentido a la vida.

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS

PIERRO CUBIELLA, Juan Antonio, *Gadir. La historia de un mito*. Cádiz, 1995, 293 pp.

Es este libro el séptimo del mismo autor que en un corto espacio de tiempo ha visto la luz. Su temática es, sin duda, atractiva para la historia local y regional de la que es considerada primera ciudad del occidente europeo. Sin embargo, sería un error limitar la importancia historiográfica de este estudio a los límites geográficos de la urbe cuyo nombre encabeza el título. Gadir, Gadeira, Gades, Qadis o Cádiz son los nombres que han ido denominando el pequeño archipiélago que frente a la desembocadura del río Guadalete representó desde finales del segundo milenio a.C. un punto estratégico en las rutas comerciales que enlazaban el Mediterráneo oriental con el norte de Europa y la costa noroeste africana. La evolución onomástica es reflejo de los distintos pueblos que la ocuparon y que fueron dejando en ella sus semillas semíticas e indoeuropeas para hacer de sus habitantes actuales un pueblo de cultura mixta y de carácter abierto y acogedor. Aquel antiguo archipiélago es hoy una continuada prolongación peninsular por la fuerza natural de las corrientes marinas y por el esfuerzo del hombre.

Mas son numerosas las descripciones históricas que a lo largo de los siete capítulos del libro ofrece su autor al lector: circunstancias previas a la fundación fenicia de la localidad gaditana; factores religiosos como pudieron ser los orá-



culos favorables y desfavorables que bajo la deidad de Melqart consultaron los gobernantes de Tiro, su metrópoli; factores políticos durante los siglos XII y IX a.C., entre los que cabría situar el bloqueo filisteo y el acoso de los pueblos del mar, la posible destrucción de Tiro y su refundación, el inicio de su expansión mediterránea, la fusión dinástica con Sidón, etc.; factores geográficos como el marco natural en el que se desarrollará la actividad comercial, esto es, desde la costa sur de Portugal hasta la zona del cabo Mogador en el Marruecos atlántico, las relaciones con las poblaciones indígenas; factores técnicos como la revolución en el arte de orientación marítima, diurna y nocturna, construcción de naves, la introducción del hierro; factores económicos como la financiación de las sucesivas empresas, etc. Son estos y otros factores un conglomerado de circunstancias que en conjunto permiten entender mejor lo que hasta hace poco se había considerado una simple y pacífica fundación colonial.

En sucesivos apartados son objeto de análisis las denominaciones que pudieron tener las islas que componían el antiguo archipiélago gaditano y las hipótesis que se disputan la ubicación de las islas Erytheia, «Cotinussa» y otras, entre las que habría que incluir las conocidas hoy por Isla de León, islote de Sancti Petri y, tal vez, el de San Sebastián. Igualmente se apunta cuál pudiera haber sido la ubicación del Gadir fenicio-púnico. A ello hay que unir las leyendas que envuelven a Gerión y Hércules, sus posibles túmulos, santuarios y templos. Dedicó el autor un capítulo completo al fenómeno de asimilación de los héroes divinos Melqart-Hércules, las costumbres financiero-religiosas de los templos fenicios y los personajes que los visitaron o que los expoliaron, hasta que a fines de la Antigüedad la ciudad inició un proceso de decadencia y abandono.

Se dedican dos capítulos a la descripción de los testimonios sobre la existencia en la zona de otros dos santuarios dedicados a Cronos-Saturno y a Astarté o Venus Marina completando este recorrido con los comentarios de textos hispano-musulmanes y cristianos de la Edad Media.

Si Cádiz fue en sus inicios una colonia fenicia cuya fecha de fundación permanece inconcreta en una amplia banda de varios siglos, no hay duda de que su situación estratégica facilitó la posterior herencia de los cartagineses y su entrega final a Roma.

El libro de Juan Antonio Fierro ofrece, en resumen, a pesar de las dificultades documentales que aún existen, una perspectiva histórica cuya interpretación está salpicada de numerosas sugerencias, hipótesis y testimonios que, lejos de agobiar al lector, le ofrece una síntesis de cuanto se ha ido aportando a la historia en los últimos decenios desde los campos arqueológico y técnico y de cuantas publicaciones científicas se han hecho eco de las circunstancias que rodearon la fundación de esta colonia tiria. Síntesis que además de reflejar las interpretaciones de su nacimiento, hablan de su evolución política, geográfica, económica, de las influencias que recibió y de sus repercusiones hasta el período anterior al Renacimiento.

Otros apartados del libro merecerían un espacio mayor. Nos referimos a los textos antiguos, griegos y latinos, a los que se alude en varios capítulos, así como a los escasos textos árabes que se han podido recoger; la toponimia, las relaciones con los poblamientos vecinos, etc.

Baste, para concluir esta breve reseña, destacar la amplia bibliografía consultada por Juan Antonio Fierro y el esfuerzo desarrollado para presentar un estudio que, intenso y profundo a la vez que breve, ha analizado el Cádiz fenicio desde su dimensión histórica local hasta su repercusión atlántica y mediterránea, desde sus orígenes hasta finales de la Edad Media. Sus anteriores estudios y las numerosas sugerencias que se contienen en este libro permiten abrigar la esperanza de que la historia del Mediterráneo occidental, su actividad comercial y pesquera en la Antigüedad, se habrá de ir completando en los próximos años, de forma que las numerosas lagunas aún existentes puedan irse cubriendo con los nuevos descubrimientos que anualmente se producen y todo ello conduzca a una reinterpretación de los documentos históricos de los que hasta la fecha se dispone.

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS

FORGAS, Esther (Coord.), *Léxico y Diccionarios*, Tarragona, Departamento de Filologías Románicas, Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, 1996, 226 pp.

La lexicografía actual ha abandonado su estadio precientífico y, a través de unos planteamientos teóricos firmes y una metodología eficaz y rigurosa, se ha convertido, por fin, en una verdadera ciencia filológica. Tales son, parafraseadas, las palabras que la coordinadora de este libro vierte en su correspondiente artículo. En el ámbito de la lexicografía del español, muchos son ya los estudios realizados, principalmente desde la década precedente, en los que se han venido aplicando los métodos de las corrientes lingüísticas más modernas y que, por tanto, han situado a esta disciplina en el mismo nivel que la de otras lenguas europeas con mayor tradición en estudios lexicográficos, como es el caso del francés. Un excelente botón de muestra de lo dicho es el libro que aquí reseñamos.

Bajo el título genérico de *Léxico y diccionarios*, se recogen en este libro once artículos que se corresponden en general con las asignaturas de los cursos de doctorado que el Departamento de Filologías Románicas de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona organizó entre 1992 y 1996. Los artículos giran alrededor de cuestiones relacionadas con la lexicología y lexicografía

del español en casi su totalidad, y abordan asuntos diversos de teoría lexicográfica general y aspectos variados de práctica lexicográfica.

Tras unas breves palabras de presentación, el libro se abre con el artículo de Josefina Albert Galera («La Pragmática en los diccionarios españoles actuales») en el que, tras delimitar el objeto de análisis de la Pragmática, estudia los tres niveles presentes en el análisis del lenguaje —*Contexto*, *Cotexto* y *Extratexto*— y las relaciones que la Pragmática lingüística establece con ellos, hace un repaso de cómo se recogen estos tres niveles en el *DRAE*, haciendo especial hincapié en el ámbito extratextual. Le sigue el artículo de Antoni Arnal i Bella («Models lèxics normatius») que analiza cómo los modelos léxicos normativos —*diccionarios*— van recibiendo los cambios sociales o culturales a través de cuatro factores: la fabricación autóctona de lexemas, la extensión del significado, la invención y el préstamo, y en qué medida el léxico de una lengua debe adaptarse a éstos para que los diccionarios sigan constituyendo un modelo léxico normativo. El siguiente artículo es de María Bargalló Escrivà («Gramática y Diccionario: La flexión verbal») y en él analiza la cantidad de información sobre flexión verbal presente en los diccionarios del español más usuales y los problemas que la ausencia de ésta puede acarrear, especialmente referida a los verbos irregulares. En la colaboración de Natàlia Català Torres («Tipología verbal y lexicografía») se presenta un proyecto lexicográfico de definición verbal que trata de combinar la información semántica con la sintáctica de todos los lexemas verbales del *DRAE*. En el artículo de la coordinadora del libro, Esther Forgas («Lengua, sociedad y diccionario: la ideología») se estudia cómo los referentes personales del lexicógrafo están presentes involuntariamente en su actividad, y se establecen unas normas que todo lexicógrafo debe tener en cuenta referidas a la presencia o ausencia de ciertos lemas, a los términos empleados en la definición, a la elección de ejemplos y a la inclusión de sinónimos y antónimos y su elección, con el fin de que la ideología del lexicógrafo quede lo menos presente posible en la definición de los lexemas.

La tipología también está presente en este libro colectivo con el artículo de Juan F. García Bascuñana («Contribución al estudio de los diccionarios bilingües francés-español/español-francés: aproximación histórica y metodología») en el que hace un repaso histórico de los diccionarios bilingües de las lenguas francesa y española desde el diccionario de Ioan Palet (1604) hasta el de Nemesio Fernández Cuesta (último tercio del s.XIX), y reclama un nuevo diccionario bilingüe que incluya elementos pragmáticos. Cecilio Garriga Cuadrado («La marca de *irónico* en el *DRAE*: De *Autoridades* a 1992») realiza un estudio diacrónico que, tras analizar la importancia de la presencia de la información contextual —*marcas de uso*— en los diccionarios modernos, analiza la evolución de la marca «irónico» en el *DRAE* desde su primera edición (1726) hasta la última en soporte CD-ROM (1995), estableciendo al final una serie de criterios que la Academia debería aplicar a la hora de dar uniformidad a todas las marcas de uso presentes en

nuestro diccionario. El artículo de Juan Gutiérrez Cuadrado («Enciclopedia y Diccionario») estudia exhaustivamente los rasgos distintivos de lo que se conoce como 'enciclopedia' y como 'diccionario', y presenta algunas sugerencias sobre la idea de incluir información enciclopédica en los diccionarios o léxicos de una lengua. El siguiente artículo es de Joan Martí i Castell («Més enllà de la definició») y en él hace unas reflexiones en torno a la necesidad de que los diccionarios de una lengua recojan necesariamente los cambios sociales y culturales que se van plasmando en la lengua y en qué medida ciertos condicionamientos sociales influyen en la labor del lexicógrafo. José A. Pascual («La coherencia en los diccionarios de uso») echa una ojeada a los principales defectos presentes en las definiciones de ciertos lexemas del *DRAE* debidos principalmente a la falta de coherencia, y proclama la urgente necesidad que tiene la moderna lexicografía de revisar todos los errores presentes en nuestro diccionario derivados de la falta de coherencia. Por último, Macià Ruitort («Lexicografia de l'alemany antic») nos describe un plan de trabajo seguido para elaborar un diccionario bilingüe alemán antiguo-catalán.

Como valoración final podemos afirmar que libros como éste ponen de manifiesto el interés que la lexicología y lexicografía están despertando en los investigadores españoles y, además de presentar las líneas de investigación actuales en este ámbito, plantean diversos interrogantes que invitan a profundizar en estas disciplinas lingüísticas.

JOSÉ MARÍA PÉREZ MARTEL

GARCÍA JURADO, FRANCISCO: *Los verbos de «vestir» en la lengua latina (Introducción al lenguaje indumentario)*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert-Publisher-1995, 133 pp.

Como bien explica su autor en una brevísima introducción, este trabajo de investigación tiene como objeto de estudio los verbos de «vestir» en latín, desde el arcaico hasta la lengua latina de la época de Amiano Marcelino. A dichos verbos se le debe sumar el estudio de otros conceptualmente relacionados con ellos, como 'adornar' o 'cubrir' puesto que el objetivo impuesto es un estudio lexicológico a partir del material recogido y sustentado, principalmente, en los pilares metodológicos descritos en la lexemática de Eugenio Coseriu.

Es decir, lo primero que se va a encontrar el lector en la obra de García Jurado es un índice que pone al descubierto el preciso esquema de trabajo que ha ido siguiendo el autor, quien ha logrado establecer una metodología para-

digmática en la que poder distribuir esa imagen clara y exacta de su primer objetivo, la descripción de un campo semántico concreto, el de vestir. Y así, tras dedicar un capítulo completo a detallar el objeto de estudio y las bases metodológicas (pp.3-14), el resto del contenido se estructura de la siguiente manera: «La complementación sintáctica y los tipos de información en los verbos de vestir» (pp.15-22); «Los componentes sémicos» (pp.23-64) y, finalmente, «Las relaciones clasemáticas» (pp.65-114).

Otro hecho que llama la atención de esta obra es el tema elegido. Porque los verbos de «vestir» en la lengua latina, como indica él mismo, «no parecen tener, a simple vista, ni una complejidad ni una importancia tal que justifique un profundo estudio léxico de los mismos» (p.1), sin embargo, el profesor García Jurado ha sabido servirse de principios puramente lingüísticos, como lo es la teoría de campo semántico que maneja. Y eso trae consigo consecuencias de sumo interés para el colectivo científico pues —como sabemos— un estudio sobre un campo semántico concreto es capaz de reflejar, por ejemplo, una serie de diferencias culturales de indudable valor. Este hecho se pasaría por alto en un estudio sobre la indumentaria realizado desde otras disciplinas, como la arqueología, la iconografía o la literatura (las únicas que hasta ahora han cooperado para la elaboración de una historia del vestido) y la aportación que esto supone a esa disciplina que cada vez adquiere más fuerza, la historia de las mentalidades.

No obstante, se echa en falta una introducción histórica y lingüística sobre la indumentaria y su lenguaje en la antigüedad, e incluso, un estudio etimológico, aunque bien es verdad que el autor ya advierte (pp.2-3) esta carencia y nos hacemos cargo de que tal vacío no es sino la consecuencia de una inevitable restricción con respecto a un trabajo más amplio y completo como es la tesis doctoral en la que se sustentan las páginas que aquí reseñamos. En cualquier caso, la filología clásica está de enhorabuena con la publicación de este trabajo.

DOLORES SERRANO-NIZA

GÓMEZ ESPELOSÍN, FCO. J.: *Introducción al mundo griego*. Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Instrumentos didácticos nº3, 1995, 380 pp. + 3 mapas.

La labor divulgativa del mundo antiguo que está realizando el profesor Gómez Espelosín es cada día más activa. En los últimos años ha publicado una serie de libros y artículos en los que, bien como editor, coeditor o autor, pone

de manifiesto su interés por la didáctica de las materias relacionadas con el mundo clásico (*Pautas para una seducción. Ideas y materiales para una nueva asignatura: Cultura Clásica*, 1990; *Aspectos modernos del mundo antiguo y su aprovechamiento didáctico*, 1992; *Lecciones de Cultura Clásica*, 1995) así como su afán por divulgar determinados aspectos de la Antigüedad especialmente referidos a la historia y civilización de la Grecia antigua (*Tierras fabulosas de la Antigüedad*, 1994; *La imagen de España en la Antigüedad*, 1995, *Paradoxógrafos griegos*, 1996). Gracias al profesor Espelosín podemos acceder hoy en día a parcelas de conocimiento del mundo clásico poco trabajadas y desconocidas para muchos. Un buen ejemplo de esta divulgación del mundo antiguo es el libro que aquí reseñamos.

Estamos ante un pequeño manual que pretende ser una introducción al estudio de la civilización griega que se separa un poco de la línea de los clásicos manuales dedicados al mismo asunto. Concebido inicialmente como un manual universitario, trata de ofrecernos una visión lo más amplia y completa posible de todos los pasos seguidos por la civilización griega desde la época de los textos homéricos hasta el fin del mundo helenístico a través de las fuentes literarias y materiales que nos han llegado, ahondando en aquellos aspectos históricos para los que la investigación actual todavía no ha dado respuestas convincentes y presentándonos el estado actual de la investigación con respecto a ciertos acontecimientos históricos. Por ello podemos afirmar que estamos ante una visión *actualizada o puesta al día* de muchos aspectos de la civilización griega.

Tras una breve presentación y una bibliografía general e introductoria, el contenido del libro se nos presenta dividido en siete grandes bloques temáticos: I. «Homero y la Edad oscura» (p.17-44), II. «El mundo de la edad arcaica» (p.45-133), III. «El mundo de la época clásica» (p.135-212), IV. «El mundo del siglo V. Una época de transición» (p.213-254), V. «Alejandro Magno y el nacimiento de un nuevo mundo» (p.255-292), VI. «El mundo helenístico» (p.293-350), VII. «Grecia, Roma y nosotros. A modo de epílogo» (p.351-380). Cada bloque está dividido a su vez en cinco apartados, constituyendo esta distribución una ayuda muy útil para su manejo:

1) El primer apartado de cada bloque está dedicado a las fuentes con que contamos para el conocimiento del periodo histórico que se estudia. Aquí se analiza el grado de validez que poseen como fuente histórica documentos literarios de la época y otras fuentes materiales como inscripciones, restos arqueológicos, monedas, etc., junto con las razones por las cuales en determinados momentos históricos hay una escasez de fuentes históricas que han condicionado la visión de ese periodo a lo largo de los siglos. En algunos casos este análisis se completa con una rigurosa visión de las líneas de investigación actual que estudian fuentes no tradicionales para un determinado periodo —como las de procedencia oriental para el Helenismo—, o

nuevos enfoques realizados a los restos arqueológicos conservados, que están vertiendo datos novedosos y esclarecedores sobre determinados aspectos de la cultura griega.

2) En el segundo apartado se nos ofrece una visión panorámica del periodo que se estudia. Con un estilo sencillo y fluido se pasa revista a los principales acontecimientos históricos del momento, analizando las causas que originaron ciertas actuaciones y las consecuencias sociales, económicas y políticas que acarrearón.

3) Este apartado es el más novedoso e interesante según nuestro juicio. En él podemos encontrar los problemas de investigación de la época junto con un estado actual de la misma en esas cuestiones.

4) Aquí se recogen las fuentes literarias más ilustrativas que fundamentan la exposición del apartado 2.

5) El último apartado recoge una bibliografía fundamental sobre los aspectos abordados en el punto 2. En él se citan únicamente las obras básicas junto con algunos artículos de fácil acceso para una posterior ampliación de los contenidos abordados.

Cada bloque temático del libro constituye un completo e ilustrado análisis del periodo histórico que se estudia. Queremos señalar como más elaborados en la presentación de los contenidos y más novedosos en lo referente a los problemas de la investigación actual los dedicados al mundo de la época clásica y a la fantástica figura de Alejandro Magno. El primero de ellos, porque logra exponer magníficamente el surgimiento y engrandecimiento de Atenas como imperio y analiza la conformación de unos códigos éticos y morales así como un estilo de vida peculiar extensible a toda la cultura griega, que han marcado a lo largo de los siglos la visión tradicional de la Grecia clásica. El segundo, porque hace un riguroso examen de uno de los principales problemas de la investigación histórica sobre la figura del estratega macedonio: las fuentes literarias, y analiza aspectos poco tratados en otros manuales históricos como son la organización interna del ejército de Alejandro, el tipo de relación que había entre él y sus soldados griegos, la administración del gran imperio que iba creando, etc.

Pese a que algunos bloques están encabezados por pequeños mapas históricos, echamos de menos fotografías, ilustraciones y mapas más elaborados que, bien como apéndice o vertidas en los bloques temáticos, hubiesen completado de una manera visual la exposición de los contenidos —especialmente idóneos para el tratamiento de la cerámica geométrica, la guerra del Peloponeso y el periplo de Alejandro Magno por Asia.

Es de agradecer la sencillez y claridad en las exposiciones que logra hilvanar magistralmente los diferentes acontecimientos históricos sin alarde alguno de erudición, la extraordinaria capacidad de síntesis, así como el planteamiento pedagógico que el autor ha sabido dar al libro, gracias al cual lo convierte en

un instrumento muy práctico para la enseñanza de la cultura griega. Por ello podemos afirmar que estamos ante un magnífico recurso didáctico que, sin duda, ayudará al profesorado de lenguas clásicas a presentar a sus alumnos de Griego y de Cultura Clásica una visión de la civilización griega completa y actual, sustentada en lo que consideramos debe ser el elemento motor de una metodología seria y fundamentada: los textos clásicos como una de las principales fuentes de acercamiento al mundo antiguo.

JOSÉ MARÍA PÉREZ MARTEL

GOULLET, Monique y PARISSÉ Michel: *Apprendre le latin médiéval. Manuel pour grands commençants*, Picard éditeur, Paris, 1996, 215 pp.

La idea de construir un método para el aprendizaje del latín medieval es buena. Aún mejor si está destinada a principiantes ayunos de todo conocimiento de la lengua latina. Y óptima si se lleva a efecto conjugando con maestría la teoría y su aplicación práctica.

Esto es lo que han conseguido los profesores Monique Goulet, agregada de Letras clásicas, y Michel Parisse, profesor de Historia medieval en La Sorbona, con esta obra desde dos puntos de vista: la programación y la pedagogía, pero coordinando ambos aspectos.

Así, el desarrollo de este método se prolongará por el espacio de un curso, a razón de dos horas semanales. Nada se ha dejado a la improvisación en este libro: el número de lecciones corresponde al número de semanas lectivas de la Universidad. A lo largo de 23 lecciones se exponen los rudimentos del latín clásico seguidos de los cambios lingüísticos ocurridos durante la Edad Media.

De todas formas, para los autores es obligatorio el uso de un diccionario y una gramática del latín clásico.

Por tanto, como se ha dicho, en cada lección se estudiarán los paradigmas pertinentes (declinaciones, adjetivos, verbos, numerales, pronombres, etc.), atendiendo a la gramática y a la sintaxis, pero distinguiendo lo que es relevante en el sistema de la lengua latina y lo que es propio del latín medieval.

La materia se ve acompañada de unos ejercicios de traducción apropiados a la dificultad de cada tema, sacados de fuentes medievales, y un vocabulario de una decena de palabras para aprender de memoria con el fin de coger un hábito que permita el progreso rápido al estudiante. Se suman numerosos cuadros de «advertencia» que, junto a algunos epígrafes culturales como el del calendario (p. 108), aportan mayor valor pedagógico al curso.



Como complemento, los autores ofrecen unos «Ejercicios prácticos de traducción» (pp. 144-176), en los que, tras una breve introducción, se enfrenta un texto latino y su traducción, acompañado de notas. Ello permite que el alumno perciba la gran variedad tipológica de fuentes medievales. Se incluyen: 1. Textos históricos (anales). 2. Textos diplomáticos (donaciones, fórmula de maldición, testamento). 3. Textos hagiográficos: Vidas y Milagros. 4. Textos del dominio litúrgico. 5. Inventarios (un tesoro de catedral). 6. Correspondencia. 7. Textos poéticos (poema satírico, juegos poéticos).

Para convertirla en una obra práctica los autores han elaborado un «léxico latino de nombres comunes» (pp. 177-210) y un «léxico de nombres propios» (pp. 211-212), utilizados en los ejemplos de cada lección y en los ejercicios.

Cierra, finalmente, la obra un «índice analítico» (pp. 213-215) de los principales términos gramaticales.

Puesto que la obra está dirigida a alumnos que no hayan estudiado nunca latín, hubiese sido preferible que se indicara la situación del acento mediante o una tilde o se señalara la cantidad, si se prefiere, para no hacer depender al estudiante de su profesor. Las referencias a la cantidad de las sílabas de las pp. 14-15 poco sirven para la práctica.

Sin duda, el provecho que profesores y alumnos obtendrán de este método para aprender latín medieval redundará en beneficio de una Europa que tiene en la lengua latina su principal seña de identidad. Mi enhorabuena a Monique Goulet y Michel Parisse.

RICARDO MARTÍNEZ ORTEGA

KAZANTZAKIS, N.: *Cristóbal Colón*. Traducción y prólogo Miguel Castillo Didier. Granada, Ediciones Athos Pérgamos-Universidad de Chile (Centro de Estudios Bizantinos y Neogriegos)-Universidad de Granada (Secretariado de Extensión Universitaria) 1997, i-xxxii + 125 pp. + 4 ilustr.

La magnífica edición de la obra dramática kazantzakiana de tema hispano, Cristóbal Colón, en la traducción del profesor Castillo Didier, nos ofrece una edición monográfica de la traducción y un estudio sobre su obra. La tragedia, escrita en 1949, con el título original: *La manzana de oro*, pertenece al tercer volumen de obras teatrales dentro de la estructura de edición de las obras completas que Kazantzakis había iniciado antes de morir (I. Tragedias de temas antiguos, II. Tragedias de temas bizantinos, y III. Tragedias de asuntos varios). Un volumen conjunto (Nikos Kazantzakis, *Teatro*, vol. I, Introd., trad. y notas de

M. Castillo Didier, prólogo de F. Malleros, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1978) nos presenta la traducción al castellano de las tragedias *Odiseo*, *Julián el Apóstata*, *Nicéforo (Focás)* y *Kapodístría*.

El resto de las tragedias, se encuentra en castellano en las siguientes traducciones: *Melisa* (trad. Roberto Guiborg, Ed. Losange, Buenos Aires, 1957, primera pieza traducida al español desde el francés; y en la traducción de M. A. Bosch, en N. Kazantzakis, *Obras Selectas (OS)*, vol. II, Ed. Planeta, Barcelona 1962); *Teseo*, trad. L. Rivaud/R. Wars-Chaver, Ed. Losange, Buenos Aires, 1958; trad. de E. de Juan en *OS*; *Constantino Paleologo*, trad., prólogo y notas M. Castillo Didier, Ed. Santiago, Santiago, 1967; primera traducción chilena al español de una obra teatral de Kazantzakis; *Sodoma y Gomorra*, trad. E. de Juan en *OS*, vol. III, Barcelona, 1968; *Buda*, trad. M. Castillo Didier, introd. P. Bien (trad. E. Gaínza), Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1983; *Cristo*, trad., prólogo y notas M. Castillo Didier, Ed. Cuarto Propio-Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos, Universidad de Chile, Santiago, 1996. Quedan aún inéditas las tres tragedias de tema antiguo: *Prometeo portador de la luz*, *Prometeo encadenado*, y *Prometeo liberado*.

La traducción de la tragedia *Cristóbal Colón*, se publicó por vez primera, en versión directa al castellano con traducción, prólogo y notas de M. Castillo Didier (Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966), reeditada sin prólogo en *OS* (vol. III, Ed. Planeta, Barcelona, 1968; 1970(2); 1975(4)). Como homenaje al vigésimo quinto aniversario de la muerte del escritor, se reeditó con el prólogo de la primera edición revisado (*Cristóbal Colón*, trad., estudio y notas M. Castillo Didier, Ed. Consulado General de Grecia, Caracas, 1982; 1988r). La novena (o décima) edición de la traducción de esta obra nos la ofrece el volumen que aquí reseñamos, en edición conjunta de la Universidad de Granada y la Universidad de Chile. Como se deduce ampliamente de la historia de la traducción al castellano de esta tragedia, las ediciones en Argentina, Chile, Barcelona, Caracas y Granada, muestran fehacientemente el interés tanto por la literatura neogriega como por el análisis que Kazantzakis hace de «lo español» del mito histórico de la unificación de España y el descubrimiento de América en las figuras místicas, de carácter literario y filosófico, de los personajes de Cristóbal Colón (parangonado con otros prototipos heroicos similares como Cristo, Buda, Capodistrias, Dante, Nietzsche, etc.) y de la reina Isabel.

Cierto es que tal vez sea Kazantzakis uno de los mejores embajadores de la cultura y la literatura española en Grecia, sin olvidar mencionar a los grandes poetas y escritores Kostas Uranis y Kostas Tsiropulos. Viajero incansable, Kazantzakis visitó nuestro país en dos ocasiones, la primera a la España republicana del 1932-33, y la segunda como corresponsal de la Guerra Civil del periódico *Καθημερινή* en la zona fascista; estas crónicas aparecieron publicadas en 1936 en un volumen conjunto (*España. Dos Rostros*, trad. J. Maestre, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1985; *España y Viva la muerte*, trad. J. Maestre, Ed. Júcar, Madrid, 1977). Durante su estancia en España conoció a personalidades del mundo literario español

(Francisco Giner de los Ríos, Juan Ramón Jiménez, Joaquín Costa, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset, con algunos de los cuales trabajó una continuada amistad), tradujo al griego fragmentos de la literatura española (canciones populares, Fray Luis de León, Antonio Machado, Pedro Salinas y Federico García Lorca) y muestra su asombro sobre algunos aspectos del carácter hispánico en su geografía y sus figuras míticas (El Cid, Santa Teresa, Cristóbal Colón, Fray Luis, El Greco, etc.). El conocimiento que de la historia y el carácter español adquiere Kazantzakis en su visita a España, le sirve de base para el análisis de la personalidad y el emblema que supuso la acción descubridora de Colón y la introspección en la conciencia común del ser humano impelido a afrontar, dentro de la concepción nitzscheana, la propia superación del hombre.

El libro comienza con un «Prólogo», revisado y actualizado, sobre cuestiones generales sobre el teatro de Kazantzakis, aspectos de la helenidad y universalidad del escritor y un análisis pormenorizado de la tragedia *Cristóbal Colón*. La bibliografía que ofrece el traductor a pie de página es sucinta, lo que hace amena la lectura del análisis de la dramaturgia de kazantzakis, sin duda el traductor ha considerado innecesario incluir un compendio bibliográfico ya que el Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos de la Universidad de Chile (del que es Director) tiene publicado recientemente un libro al respecto (R. Quiroz Pizarro, *Cronología y bibliografía de Kazantzakis*, Cuadernos Byzantion Nea Hellás- Serie Noza Graecia II, Universidad de Chile, Santiago, 1997).

La traducción de la obra de Castillo Didier presenta pequeñas variantes estilísticas con respecto a las anteriores traducciones de esta pieza teatral. Dividida en cuatro actos, la pieza se ha traducido de acuerdo con el original en una clara presentación para su puesta en escena. Pese al carácter metafísico y poético del texto, la representación de la obra tuvo lugar en el pueblo de Moguer (Grupo Thiasos, bajo la dirección de Rosa García Rodero) como colofón a los actos de la *Ceremonia de Hermanamiento de las Casas-Museo de N. Kazantzakis y J. R. Jiménez*. La esmerada edición del libro ha ilustrado magníficamente la obra con diversas láminas históricas referentes al contenido de la tragedia.

ISABEL GARCÍA GÁLVEZ

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M., *Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento. Nuevos aspectos*, Cabildo de Tenerife-Centro de la Cultura Popular Canaria, Santa Cruz de Tenerife, 1996, 277 pp., 37 ilustraciones.

Abordar la reseña de un libro que engloba artículos o estudios separados —aunque se trate en ellos del mismo tema—, puede parecer arriesgado porque

no existe un compromiso del autor hacia una continuidad de la obra en sí misma. Sin embargo, este trabajo que M. Martínez presenta con esa peculiaridad tiene un doble acierto: por un lado, el de la referencia constante a sus propios estudios, presentes, algunos de ellos, en este mismo volumen y por otra parte, la revisión y evolución de sus propias opiniones y comentarios de unos trabajos a otros. En consecuencia, cada capítulo puede leerse por separado, como un ente individual, y finalmente apreciaremos que tiene un fundamento y una comprensión como parte del conjunto que constituye este libro.

La obra se encuadra dentro de la línea de las últimas publicaciones del profesor Martínez en torno al estudio de la antigüedad de las Islas Canarias, del que es fruto también su *Canarias en la Mitología*, publicado en 1992, y que constituye, desde su publicación y para generaciones venideras, casi un manual de consulta obligada destinado tanto a filólogos como a historiadores interesados en la historia de Canarias.

Y en este marco cabe señalar que la labor filológica de entresacar, reconocer y seleccionar los más variados textos relacionados, supuesta o realmente, con Canarias es de un valor incalculable, no solo por su utilidad y provecho para futuras investigaciones, sino como acumulación de datos veraces para la historiografía de nuestras islas. Es de agradecer que estos textos aparezcan en su lengua original y a continuación su traducción, porque con ellos se logra el acceso a ellos de personas especializadas —sean filólogos, historiadores, etc.— y la divulgación de la obra entre personas desconocedoras de esas lenguas cuya pretensión sea leer el libro. Constituyen pues estos textos no sólo la aportación de numerosas fuentes, sino una sustancial novedad, insospechada hace apenas unos años.

El método seguido en la disposición de la obra se acoge a una división capítular de siete apartados, que desglosaremos a continuación y a una estructura similar en aquellos capítulos cuyo carácter mitológico necesita precisiones que se enfocan y aproximadamente se resumen de la siguiente manera:

Los aspectos mitológicos sirven como comienzo al autor para abordar a continuación los estudios más actuales, particularizando cada tema y añadiendo la procedencia de los mitos, su tratamiento en los autores clásicos, el punto de vista histórico y la opinión personal que separa el mito de la realidad, vinculada a Canarias o no, en cuyo caso explica su desmitologización.

De los siete apartados podemos decir que el primero de ellos titulado *Escatología, mito, utopía y paradoxografía en la historiografía de Canarias* se estructura precisamente a partir de las ideas y definición que contienen los vocablos del título. Sin embargo, la forma con que caracteriza M. Martínez su lenguaje, dotándolo de enorme claridad, pasa a situar, definir y caracterizar los *topoi* relacionados con las Islas Canarias (llámese Campos Elíseos, Islas de los Bienaventurados, Islas Afortunadas, Jardín de las Hespérides, etc...), nos sólo histórica o mitológicamente sino desde un punto de vista filológico presentan-

do y contextualizando los primeros textos en los que se hallan referencias a estas islas.

El segundo capítulo, *Sobre el plural «Islas Canarias» en la antigüedad*, sirve como prueba de que la denominación de *Islas Canarias* no es sólo el nombre actual y reciente de estas islas, sino que ya en el siglo IV de nuestra era recibían este apelativo. Se trata pues de un apartado fundamental dentro la historia de las islas porque el texto de Arnobio (siglos III-IV), titulado *Aduersus nationes*, haciendo referencia a los cuatro puntos cardinales coloca por primera vez en el oeste las *Canarias insulas*, donde Ptolomeo había situado las Islas de los Bienaventurados.

El punto tercero de este libro es más amplio que los demás en el número de páginas y en el buen número de textos que lo apoyan. Su título, *La onomástica de las Islas Canarias de la antigüedad a nuestros días*, viene a plantear un debate abierto acerca de la etimología de los nombres de cada una de las islas actuales, porque muchas han sido las explicaciones que a ellos se han dado, la mayor parte de ellas curiosas y sin ningún rigor científico.

El cuarto capítulo, *Sobre el conocimiento de las Islas Canarias en el «Trecento»: el de insulis de Domenico Silvestri*, aporta un documento del siglo XIV prácticamente inutilizado hasta ahora en la historiografía de las Islas Canarias. Es un verdadero acierto que el autor haya manejado el *De insulis et earum proprietatibus* de D. Silvestri porque es un texto dedicado específicamente a islas. De él ha extraído los textos relacionados con Canarias o con los lugares que tradicionalmente se han identificado con éstas, enumerando una por una las posibles islas y por medio del comentario diferenciando la fantasía de la realidad. No obstante, sólo dos pasajes hacen referencia con seguridad a nuestras islas.

*Antonio de Nebrija y las Islas Canarias* es el quinto apartado, que ofrece un apéndice documental con textos de Nebrija y de L. Marineo Sículo y que viene a resumir el conocimiento que del Archipiélago Canario había desde la antigüedad hasta el siglo XV a través de la obra de Nebrija. M. Martínez concluye manifestando la consideración de los textos de Nebrija sobre Canarias porque suponen, en su mayor parte, originalidad y no copia.

El capítulo sexto titulado *El mundo clásico en la historiografía canaria* pretende ser una revisión crítica de cada uno de los temas relacionados con Canarias, descritos por los clásicos. Para eso el autor cree fundamental separar lo que es la historia de lo que es la mitología, la utopía y la paradoxografía, volviendo de algún modo al primer apartado. La idea final que se puede leer entre líneas es que es necesario saber distinguir hoy en día en nuestros estudios los que con precisión y propiedad tratan el tema que da título al capítulo y aquellos que carecen del carácter científico propio de cualquier tipo de investigación.

Los últimos apartados que recoge este libro son *Un nuevo libro sobre las Islas Afortunadas* (referido a la reseña que M. Martínez hace de *Le Isole Fortunate*).

*Topografía de un mito* de V. Manfredi) y una bibliografía que podríamos calificar de selecta añadida a la tan abundante con que se apoya cada tema.

Sirvan para terminar este comentario unas palabras de M. Martínez en la introducción de la obra: ... *El libro que tiene en sus manos el lector no es más que un primer intento de aportar algunas luces, quizás todavía modestas, a ese capítulo* (se refiere al llamado período prehispanico) *que esperamos ir completando en futuras investigaciones*. En conclusión podemos atrevernos a decir que, sin quererlo, el autor se adentra en una visión diferente de las historias de Canarias. Su intención no parece ser ésa, pero el tratamiento que hace de los temas nos regala *la otra historia* de las Islas Canarias y remarca *la otra*, porque nos aleja del período de la Conquista y sus consecuencias (tema, por otro lado, habitualmente tratado cuando se hacen referencias a estudios históricos de las islas) y se acerca a los momentos prehispanicos, con la dificultad que eso supone y la importancia de hacerlo a través de los textos latinos, griegos y árabes, labor que lógicamente sólo puede desempeñar un filólogo. Con este riguroso análisis —y cito textualmente de nuevo al autor— *Canarias empieza a pasar del mito a la dura realidad...*

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ MARRERO

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M., *Semántica del griego antiguo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, xx + 362 pp.

Esta obra, cuya presentación oficial no pudo realizarse en un entorno más adecuado cual fue el Congreso Internacional de Semántica celebrado en la Universidad de la Laguna, es una recopilación de diez trabajos que el profesor Martínez Hernández ha publicado sobre la semántica en el griego antiguo.

El capítulo I recoge el artículo titulado «Estado actual de la semántica y su aplicación al griego antiguo» (pp. 1-68) y que constituye una introducción teórica dividida en tres grandes apartados. El primero de ellos, dedicado a ofrecer un panorama lo más completo posible de escuelas y teorías semánticas, comienza con el origen mismo del término *semántica* y la delimitación de su ámbito de estudio para exponer las que el autor considera las principales corrientes semánticas de los últimos cien años, esto es, la semántica histórica, las teorías desarrolladas por la escuela alemana de la *Sprachinbaltforschung* o investigación del contenido lingüístico, la semántica estructural o lexemática y la generativo-transformacional. El segundo apartado versa sobre la aplicación de la semántica lingüística al griego antiguo atendiendo a dos puntos de vista: la

situación presente de la semántica en Filología griega en lo referente a estudios de carácter general a ella dedicados, donde expone las teorías (tradicionales y bastante desfasadas) de autores como Hecht, Schroeder, Struck etc, y las meritorias actividades de Adrados por establecer una teoría moderna, estructural, aplicable al griego antiguo. En el tercer apartado, por último, se realiza una clasificación de los diversos trabajos prácticos dedicados a la lengua griega antigua en sus cuatro niveles: semántica de las unidades inferiores a las palabras, semántica de las palabras, semántica de las frases y semántica del texto.

El capítulo II trata sobre «El campo léxico de los sustantivos de «dolor» en Sófocles. Ensayo de semántica estructural-funcional» (pp. 69-188). Este trabajo, perteneciente al ámbito de la tesis doctoral del autor, toma como punto de partida el concepto de campo defendido principalmente por Schwarz que lo reduce a la misma categoría de palabras. El autor, antes de realizar el análisis delimita el campo externamente, esto es, lo diferencia de otros campos como el de la comprensión, el temor, etc., e internamente, lo que implica establecer el núcleo del campo y las dimensiones. El núcleo del campo está integrado por la expresión de tres aspectos del dolor: dolor físico, moral y general. El análisis supone la clasificación de los contextos en el que aparecen los lexemas de acuerdo con el tipo de dolor que expresan, teniendo en cuenta, además, el contexto lingüístico y el mitológico. Tras el estudio de los lexemas básicos y de los que se denominan «lexemas ocasionales primarios y secundarios», comprueba la inexistencia de un archilexema que defina el campo del dolor en Sófocles. Asimismo descompone los lexemas en semas y efectúa un análisis clasemático de los lexemas básicos. Este análisis tiene como resultado la definición semántica de cada uno de los 23 lexemas básicos que componen el campo nominal del dolor en Sófocles.

El capítulo III incluye el trabajo titulado «El problema del método en la teoría de los campos léxicos» (pp. 189-200), en el que tras una breve, pero exhaustiva introducción sobre el origen y desarrollo de la teoría de los campos léxicos desde su enunciado por Trier y su consideración como el medio idóneo para el establecimiento de estructuras dentro del léxico, el autor enuncia el principal problema que debe solventarse en un estudio de esta índole: la propia delimitación del campo. Esta cuestión es resuelta por el autor proponiendo una combinación de la metodología de la escuela alemana de la *Sprachinhaltsforschung* y la técnica estructural-funcional elaborada por Coseriu que resultaría muy productiva en el estudio de un campo, como demostró al aplicarlo en su tesis doctoral sobre *La esfera semántico-conceptual del dolor en Sófocles*.

El capítulo IV dedicado a «La formación de palabras en griego antiguo desde el punto de vista semántico: el prefijo  $\delta\upsilon\sigma\rightarrow$ » (pp. 201-231) y el capítulo V, «Los compuestos con  $\delta\upsilon\sigma\rightarrow$  en el *Corpus Hippocraticum*» forman una unidad en cuanto al tema. En el primero de éstos se ofrece el estado actual (el artículo fue publicado por primera vez en 1992) de los estudios sobre formación de pala-

bras. Así, junto a los problemas que conlleva el análisis de los procesos de formación de palabras como la definición y delimitación exacta de estos procesos, se realiza un recorrido doctrinal por las diferentes tendencias o escuelas entre las que menciona la tendencia histórica, morfológica, estructural y generativa. El autor, sin embargo, destaca la gramática del contenido con los conceptos claves de nicho semántico y de *wortstand* (conjunto derivativo semánticamente afin), y la lexemática que distingue tres tipos fundamentales de formación de palabras desde el punto de vista del contenido: la modificación, el desarrollo y la composición. Tras esta introducción, aplicando el esquema de Weisgerber de las cuatro fases o planos de la investigación lingüística que corresponden a la forma, al contenido, a la producción-rendimiento y a la acción-efecto, donde se incluyen ideas de la lexemática de Coseriu, propone analizar el formante  $\delta\upsilon\sigma-$ . Así, desde el punto de vista de la forma, debe estudiarse su posible consideración como un preverbio; desde el punto de vista del contenido aconseja hacer uso de la información ofrecida por los escolios, los diccionarios y léxicos antiguos, pero principalmente, del análisis de los contextos. Asimismo, dentro del plano de la producción y rendimiento, propone el establecimiento de los conjuntos de nichos, el estudio de la distribución de los compuestos con  $\delta\upsilon\sigma-$  por los diferentes géneros literarios, las diferencias diatópicas, diastráticas, diafásicas y el establecimiento de los  $\acute{\alpha}\pi\alpha\chi\ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ . Aconseja, finalmente, el análisis de los empleos de este prefijo en la formación de nombres propios, sinonimia y antonimia. Hay que señalar que esta propuesta de análisis es ilustrada con numerosos ejemplos. En el capítulo V, realizado en colaboración con el profesor Santana, se pone en práctica este método de análisis aplicándolo a los compuestos con  $\delta\upsilon\sigma-$  en el *Corpus Hippocraticum*.

El capítulo VI recoge la «Investigación del contenido lingüístico y semántica funcional (lexemática): intento de fusión» (pp. 259-267), donde el autor defiende la viabilidad y rentabilidad metodológica en el estudio de los campos semánticos de la fusión de la lexemática con la escuela alemana de la investigación del contenido como ha sido elaborada por Weisgerber y su escuela de Bonn. El autor entiende que este método que propone debe ajustarse, sin embargo, a una serie de principios básicos entre los que enumera la particularidad de cada campo semántico que necesita de un tipo de acercamiento propio, los mecanismos para establecer un campo, que puede realizarse en distintas fases de una lengua, partiendo de un concepto o noción determinada, etc..

El capítulo VII titulado «Para una historia de los diccionarios de sinónimos del griego antiguo» (pp. 269-279) ofrece un panorama general de la historia de los sinónimos desde su origen hasta nuestros días. Empieza, pues, con la época antigua donde siempre existió la preocupación por distinguir vocablos más o menos afines semánticamente, siendo Aristóteles el primero en teorizar acerca de la sinonimia. Continúa con la filología alejandrina donde distingue dos tipos de léxicos, los dedicados a las distribuciones de palabras conceptualmente



emparentadas y los denominados ὀνομαστικά en los que se clasifican los conceptos y objetos del universo añadiendo los términos que los expresan. Dentro de este segundo grupo destaca el *Onomasticon* de Julio Pollux (siglo II d.C). En época bizantina, además de la distinción de sinónimos incluida en la obra de los grandes filólogos bizantinos, en los diccionarios etimológicos como el *Etymologicum Gudianum* o el *Magnum* y en los epimerismos, el autor menciona cuatro grandes léxicos: el *Synonymicum Barberinum* (siglo XI), el denominado *Ptolomeo Ambrosiano*, el *Léxico de Simeón* (en torno al siglo XII) y el *Συναγωγή τῶν πρὸς διαφορὰν σημανομένων λέξεων*, destacando un diccionario de verbos sinonímicos atribuido a Constantino Harmenópulo, jurista tesalonicense de la segunda mitad del siglo XIV. El autor continúa informando de los diccionarios de sinónimos que se han publicado hasta el siglo XX.

El capítulo VIII está dedicado a la «Tipología de la diferenciación lexemática en el léxico de Ammonio» (pp. 281-288). El autor analiza los diferentes tipos de distinción de lexemas en este léxico datable en torno al año 100. Tras su análisis, el autor entiende que el léxico de Ammonio no puede considerarse un diccionario de sinónimos propiamente dicho, pero que constituye un documento de primera mano para el estudio de la pronunciación del griego en el siglo I d.C.

En el capítulo IX estudia «El carácter interdisciplinario de la antonimia y sus procedimientos léxicos y gramaticales en Platón» (pp. 289-315). Este trabajo se distribuye en dos partes claramente diferenciadas: la primera de carácter teórico donde el autor expone con un fuerte apoyo bibliográfico la interdisciplinaria de la antonimia donde se ven implicadas al menos, Filosofía, Lingüística general, Estilística, Lógica y Semántica, destacando el autor precisamente ésta última como el marco de estudio más apropiado para este fenómeno lingüístico. En este sentido, recopila los análisis de esta cuestión llevados a cabo por Ducháček, Lyons y Geckeler. Finaliza esta primera parte con el estudio del empleo y significado que ha tenido el término mismo en la antigüedad. En la segunda parte, de contenido eminentemente práctico, analiza los mecanismos lingüísticos empleados por Platón para expresar los contrarios, basándose fundamentalmente en *Leyes* y *República* y estableciendo una clara distinción entre antonimia léxica (lexemas de distinto radical) y antonimia gramatical (prefijos predominantemente negativos).

El capítulo X versa sobre «El comentario contrastivo-semántico de los textos griegos: Sófocles, *Antígona* 332-375» (pp. 317-341). Tomando como punto de partida el comentario contrastivo de traducciones, el autor establece una comparación entre varias traducciones de este pasaje de la *Antígona* de Sófocles a fin de analizar los problemas básicos de la relación entre la lengua materna (el español en este caso) y el griego. Efectúa asimismo un comentario semántico del mismo pasaje que permite una comprensión más profunda de su contenido. Termina este artículo con una traducción del pasaje estudiado a partir del contraste con las otras versiones recopiladas.

El lector dispone de tres índices: temático, de palabras griegas y de autores que facilitan en gran medida una consulta precisa.

Hemos de señalar que todos estos trabajos ofrecen una gran información bibliográfica que, teniendo en cuenta la fecha en que fueron publicados por primera vez (desde 1978 en adelante), necesita de una puesta al día, hecho que será solventado en breve con la publicación de las actas del mencionado Congreso de Semántica donde el autor realizará una actualización de la bibliografía. La época en que se publicaron explica también otra omisión, las aportaciones realizadas en la semántica por la denominada gramática funcional que están abriendo en el mundo del griego antiguo amplias y nuevas perspectivas de trabajo.

Este libro, no obstante, no puede considerarse un manual (nos hacemos eco de las palabras del autor), pero consideramos que, dadas las cuestiones que trata, es de gran utilidad para todo aquel que quiera adentrarse por los caminos de la semántica en el griego antiguo.

MARÍA JOSÉ MARTÍNEZ BENAVIDES

PUCHE LÓPEZ, M<sup>a</sup> del Carmen, *Historia de Apolonio rey de Tiro*, Akal/Clásica 51, Madrid 1997, 190 págs.

Ediciones Akal nos ofrece en el número 51 de su colección Akal/Clásica una traducción, con introducción y notas, de las dos recensiones de la *Historia de Apolonio rey de Tiro*, a cargo de M<sup>a</sup> del Carmen Puche López, que sigue «fidelmente», según sus propias palabras (pág. 89), la edición de Kortekaas (*Historia Apollonii regis Tyri*, Groningen 1984).

Es la Historia de Apolonio una novelita anónima redactada en latín en algún momento entre mediados del s. V y mediados del s. VI: «el *terminus post quem* lo constituyen los enigmas de Sinfosio» y «el *terminus ante quem* viene determinado por un poema de Venancio Fortunato (*Carmina*, VI,8,5)» (pág. 16); una novelita de aventuras que gozó de una enorme difusión e influencia en la literatura europea posterior, tanta que en la última edición, aparecida en la Bibliotheca Teubneriana en 1988 a cargo de G. Schmeling, se registran 114 manuscritos, de los que los más antiguos datan de la segunda mitad del s. IX.

El trabajo de Puche López comienza justificando el interés de la traducción y precisando el valor del estudio introductorio con el que la autora pretende «proporcionar unos breves apuntes de las cuestiones más debatidas sobre el mismo [el relato], de forma que el lector pueda encuadrar y valorar adecuadamente esta historia» (págs. 10-11).

A esta cortísima introducción de apenas tres páginas siguen cuatro capítulos de estudio, un capítulo de bibliografía, una breve explicación de la traducción de la autora y la traducción misma de las dos reseñas principales de la novelita, acompañada de un índice de nombres.

En el primer capítulo se estudia la historia del texto, presentándose la materia dividida en tres apartados: Las dos versiones principales (I.1), Epítome y original (I.2) y Las ediciones de la Historia: interpolaciones cristianas o texto genuino (I.3).

El capítulo segundo dedicado a la Historia y sus protagonistas, aborda la cuestión de su caracterización como género (II.1), el carácter popular y la estructura del relato (II.2), los motivos temáticos (II.3), y los personajes y sus sentimientos (II.4).

En el capítulo tercero se analiza el latín de la *Historia Apollonii*, atendiendo, por un lado, al estilo del texto (III.1) y haciendo hincapié, por otro, en su importancia como documento de latín tardío (III.2).

El capítulo IV se refiere, finalmente, a la pervivencia de la *Historia Apollonii regis Tyri*, atendiendo, en primer lugar, a la circulación e influencia del relato en la Edad Media y el Renacimiento (IV.2) y, en segundo lugar, a su popularidad y a multitud de versiones que de la novelita se han llevado a cabo.

Por lo que respecta a la bibliografía, ésta se divide en tres apartados, dedicados el primero a las ediciones de la *Historia...*, el segundo a las traducciones y el tercero a estudios particulares. Los dos primeros apartados se presentan por orden cronológico y el tercero por orden alfabético.

Finalmente, de la traducción baste decir que esa monotonía y falta de fluidez que en ocasiones presenta no es debida a falta de competencia de la traductora, sino más bien a todo lo contrario, al voluntario intento de «recoger lo más fielmente posible las singularidades estilísticas de la novela, evitando la tentación de embellecer e intentar imprimir una cierta elegancia a una prosa por definición inelegante y ruda, repetitiva y carente de elaboración» (pág. 89).

TOMÁS HERNÁNDEZ CABRERA

SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, Manuel, *Estudios sobre las Argonáuticas órficas*, A. Hakkert, Amsterdam, 1996, 274 pp.

Quienes hemos tenido la fortuna de ser alumnos del profesor Máximo Brioso Sánchez, Catedrático de Filología Griega de la Universidad de Sevilla, conocemos bien sus virtudes pedagógicas y sus aciertos en la orientación y

culminación de trabajos de formación e investigación. Se da la coincidencia en las personas involucradas en esta reseña, que quien suscribe recibió enseñanzas del Dr. Brioso en disciplinas como Fonética y Morfología Griegas, Métrica y Mitología; que, en segundo lugar, el director de la Tesis Doctoral que ahora se publica en formato de libro, Dr. D. José Guillermo Montes Cala, profesor de Filología Griega de la Universidad de Cádiz, fue alumno de quien suscribe esta reseña, además de alumno del Dr. Brioso; en tercer lugar, el autor de esta monografía ha sido alumno del profesor Montes Cala. Así pues, directa o indirectamente, nos une el rasgo común de ser discípulos de Máximo Brioso, quien nos ha enseñado lecciones de Filología Griega que han sido suficientes para marcar un rumbo en nuestras investigaciones de lengua, literatura, mitología y métrica griegas. Es, precisamente, el Dr. Brioso Sánchez quien presenta el libro, elogia el talante intelectual del autor y su buen hacer filológico, así como la actitud equilibrada que adopta al *editar* sus notas críticas, cuando argumenta filológicamente sus propuestas al texto órfico, alejándose, por un lado, del extremismo conservador del editor G. Dottin (*Les Argonautiques d'Orphée*, París, 1930) y, por otro, de la tendencia excesivamente innovadora del último editor, F. Vian (*Les Argonautiques Orphiques*, París, 1987). Tanto el presentador del libro como el director del trabajo han publicado numerosos estudios relativos a la literatura helenística e imperial, en particular, a la poesía. Este libro es un conjunto de estudios en torno al texto del poema anónimo titulado *Argonáuticas órficas*, resultado de una larga investigación, de la que algunos capítulos se habían anticipado parcialmente en revistas especializadas (*Fortunatae*, 5, 1993; *Excerpta Philologica*, 2, 1992; *idem*, 3, 1993, *Habis*, 22, 1991). Convertida en tesis doctoral, fue defendida esta investigación ante reconocidos estudiosos de la literatura griega, como son, además del presentador del libro, los doctores García Teijeiro, Suárez de la Torre y Ramos Jurado.

El libro se estructura en tres partes: la primera estudia el texto, su transmisión manuscrita y las últimas ediciones; las directrices que han guiado las propuestas textuales del autor y las notas críticas al texto (ciento treinta y dos). La segunda parte estudia la estructura del poema (hechos previos a la expedición de los argonautas, viaje de ida, estancia en Cólquide y viaje de regreso), y su técnica (acción, escena, sumario, pausas narrativas, perspectivas en el poema, ubicación en el género épico y conclusiones). La tercera se ocupa de la autoría atribuida al poema, de la presencia de rasgos órficos y de otras obras órficas aludidas.

Es, en definitiva, un profundo estudio del poema que actualiza las cuestiones del texto con una crítica pormenorizada, sobre todo de las lecturas propuestas por el editor más reciente, F. Vian, cuya edición de 1987 ha tomado como referencia inicial; el autor justifica los motivos de la crítica en varios principios: a) dificultad de los nombres geográficos: el poeta no trataría de precisar puntos geográficos (topónimos, patronímicos y gentilicios), sino de exaltar ante

todo la figura de Orfeo. b) Cautela en la admisión de desplazamiento de versos: sólo admite un desplazamiento de los varios propuestos por Vian. c) Dificultades métricas: la variación en la cantidad vocálica de *iota* e *ypsílón*, hiatos ante palabras sin digamma inicial y los alargamientos vocálicos ante oclusiva serían licencias métricas de la poesía griega tardía. d) Dificultades textuales difíciles de subsanar: el autor opta prudentemente por mantener la lectura de los manuscritos y situarla *inter cruces*. e) Existencia de lagunas textuales: el autor reduce a dos (tras los versos 1.066 y 1.228) las cinco lagunas propuestas por Vian.

Por nuestra parte, quisiéramos añadir que en un artículo, actualmente en prensa (CFC, 1997, *Homenaje al profesor D. José Lasso de la Vega y Sánchez*), hemos aludido a los versos 221-2 del poema órfico, a propósito del comentario que nos ha suscitado la edición de los versos I, 219-220 de F. Vian, *Apollonios de Rhodes, Argonautiques*, I, París, 1974. Nuestra propuesta en ese estudio se podría resumir en la necesidad de revisar la propuesta textual de F. Vian, quien entiende que las alas citadas en esos versos apolonianos se situarían en las sienes, justificando tal lección porque en las *Argonautiques Orphiques* se leería también «alas en las sienes». Sin embargo, cuando uno acude al texto órfico comprueba que también en este pasaje existe una laguna, y que la lección del mismo editor para el verso órfico se fundamenta en una interpretación de un escolio cuya lectura es igualmente difícil, de tal manera que se llega a la conclusión de que la lectura de Apolonio es justificada por la lectura del poema órfico, y la de éste por la lectura innovadora de aquél. Sin embargo, ni la tradición literaria ni la iconografía respaldan tal propuesta. De ahí que consideremos que la lectura ha de ser otra, tal vez la propuesta por H. Fränkel en su edición (Oxford, 1961).

En cuanto al poeta, autor de este poema tardío, Manuel Sánchez Ortiz concluye que debió ser un erudito, conocedor de la tradición literaria, pero mediocre en su arte de composición. Sus fuentes principales debieron ser el poema de Apolonio de Rodas y los otros poemas griegos y latinos que habrían desarrollado este motivo épico.

Respecto al análisis de la técnica literaria, el autor señala que son los estudios de T. Hägg (*Narrative Technique in Ancient Greek Romances...*, Estocolmo, 1971) y M. Fusillo (*Il tempo delle Argonautiche. Un'analisi del racconto in Apollonio Rodio*, Roma, 1985), los que han sustentado los presupuestos de su propio análisis, aunque ha preferido recurrir a una terminología menos vanguardista que la del autor italiano. Concluirá este apartado destacando cómo el poema no deja de ser una especie de compendio, una *brevitas*, que no consiste tanto en la supresión de episodios, cuanto en la reducción de la extensión.

En cuanto a las repercusiones de lo órfico en el poema, sostiene el autor, contra las opiniones defendidas por los anteriores editores, Dottin y Vian, que la denominación de «de Orfeo» no responde ni al hecho de que se narren las aventuras argonáuticas de este personaje mítico (Dottin), ni que sean los versos can-

tados por Orfeo (Vian), sino que responde al hecho de que el poema se inserta en una tradición de autores que asignaban al mítico cantor tracio sus poemas «con el fin de conferirles la antigüedad y el reconocimiento de Orfeo». Finaliza su estudio Manuel Sánchez Ortiz de Landaluce analizando la cuestión de si el poeta era un iniciado en la religión misteriosa, o si sus conocimientos del Orfismo eran sólo producto de sus lecturas, para lo cual analiza los pasajes del poema considerados tradicionalmente órficos y otros pasajes del poema que no siéndolo claramente, interesan en esta cuestión; de tal modo que el autor termina afirmando que el orfismo del poeta anónimo es sólo libresco, no el de un iniciado.

Es, en resumen, un amplio estudio filológico del poema, que por una parte aclara con sus notas críticas el texto, restituye lecturas, propone otras nuevas, permite una nueva interpretación métrica y añade más datos de los que hasta la fecha se había conocido del anónimo autor, para concluir diciendo que (p. 232):

«El autor debió ser una persona instruida, pues conoce a Homero, Hesíodo, Píndaro y Apolonio, según pone de manifiesto el empleo de *uncturae* de estos poetas... Ahora bien, creemos poco probable que el autor de las *AO* fuese un órfico en el sentido de que estuviese iniciado en sus misterios y conociese en detalle sus doctrinas y ritos más característicos... El examen de los sacrificios apoya esta teoría: su desconocimiento de las doctrinas órficas, o su desinterés por presentarlas, lo demuestra la mención de sacrificios cruentos y la presentación de Orfeo como sacerdote, cuando un principio básico de la religión órfica es la prohibición de este tipo de sacrificios así como la de comer carne, dada su creencia en la reencarnación y la transmigración de las almas».

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS

TAPIA ZÚNIGA, Pedro C., *Cicerón y la translatoología según Hans Josef Vermeer*, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 39, Instituto de Investigaciones Filológicas, Univ. Nacional Autónoma de México, 1996, 126 pp.

«de humano a humano, no es posible ninguna transmisión informativa exacta» (p. 22)

El objetivo de este manual es, en palabras de su autor en el prólogo de la misma, «presentar en español un capítulo del libro que el Prof. Dr. Hans Josef

de la palabra como portadora de la verdad determina la literalidad de la traducción, que traspasará en su día el ámbito de lo puramente sagrado. Junto a la traducción literal, el mundo antiguo presenta la labor de aquellos que se dedicaron a adaptar a sus propias culturas las obras más representativas de otros pueblos.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, Vermeer señala para la antigua Roma, en lo que a traducción se refiere, «dos postulados básicos»:

a) Los textos científicos se traducían literalmente en lo posible, y con frecuencia incluso considerando las partes de la palabra [...] A este procedimiento Vermeer lo llama morfemático o morfémico.

b) Los textos poético-literarios, por el contrario, se traducían muy libremente (se adaptaban); se quería escribir algo mejor que el original; es decir, se quería superar el texto de partida» (p. 34).

Tras esta introducción, nos encontramos ya con la traducción que López Zúñiga hace del capítulo de Vermeer, objetivo central de esta obra: *La tripartición: Cicerón. Retórica como teoría de «actividad translatoria»*. El subtítulo condensa perfectamente las propuestas de su autor, pues la tesis que propone es entender la teoría retórica de Cicerón como una teoría de la translación, en la que se sustituiría la terminología retórica por una terminología afin a la translología.

De acuerdo pues con esta idea, se pasa revista a distintos fragmentos de las obras teóricas que Cicerón dedicó al *Ars Retorica*, es decir, *De inventione*, *De oratore*, *Brutus*, *De optimo genere oratorum*, *Orator*, *De partitione oratoria* y *Topica*, aun cuando se señala que es *De oratore* la que se toma como fuente principal (p. 66). Los fragmentos elegidos se interpretan a la luz de la translología y en función de ésta, creo yo que también se han elegido los mismos. Unas veces se reproducen los textos en el cuerpo del capítulo y se ofrece la traducción de los mismos, pero otras —la mayoría— se da la referencia de estos en nota a pie de página, lo que obliga al lector —si quiere captar la idea expuesta en su totalidad— a tener a mano las obras citadas. Sé que reproducir todos los fragmentos mencionados hubiera doblado o triplicado el capítulo, pero ya que la teoría se basa en ellos, considero que se hacen necesarios.

El capítulo está dividido en tres puntos: 1. Cicerón el traductor, 2. Actividad translatoria y 3. Cicerón el rétor.

En el primero, teniendo en cuenta las obras que Cicerón tradujo o adaptó del griego —la mayoría de las cuales no se conserva— se señalan en su manera de traducir tres estrategias distintas que se corresponden cada una con un tipo distinto de texto; hablándose así de «traducciones científicas», «traducciones poéticas» y por último de «traducciones retóricas». El segundo punto justifica la idea de entender la teoría retórica como teoría de la translología, y en el ter-

Vermeer publicó en 1992: *Skizzen zu einer Geschichte der Translation*, es decir, *Bosquejos para una historia de la translación*. El capítulo se llama *Der «Driespalt»: Cicero (La tripartición: Cicerón)»* (p. 9). Y acomete esta tarea para que «alumnos», «compañeros de trabajo» y «quienes profesionalmente se dedican a la traducción sepan lo que, según Vermeer, Cicerón puede decirnos sobre *translatología*».

Pero el opúsculo no se limita exclusivamente a la traducción del citado capítulo, sino que ésta va precedida de dos apartados que preparan el camino para un mejor entendimiento del texto traducido. El primero de ellos resume la teoría de la translación del prof. Vermeer y familiariza al lector con su terminología; el segundo esboza, también según Vermeer, la historia de esta ciencia antes de Cicerón.

De la lectura del primero de ellos —Cómo entiendo a Vermeer— voy a entresacar algunos puntos a modo de resumen, en los que, dejando de lado las confesiones del autor acerca de su manera de entender las ideas del citado profesor, me limito a reseñar lo que concierne pura y exclusivamente a la ciencia objeto de atención en este libro: la *translatología*, y más concretamente, a aquellos puntos que ofrecen reglas precisas que puedan aplicarse, o tenerse en cuenta, a la hora de enfrentarnos a la tarea de traducir un texto determinado. Podría titularlo, utilizando el recurso estilístico de la *imitatio*, «Cómo entiendo que López Zúñiga entiende a Vermeer»:

La ciencia de la translación, es decir, la *translatología*, tiene la suficiente entidad, como para que pueda ser considerada una disciplina *sui generis*.

El profesor Vermeer ofrece su propia teoría de la traducción, que no tiene por qué ser la única, ni la mejor. La traducción, entendida en un sentido amplio como 'entender y que nos entiendan', es una actividad humana en la que intervienen muchos otros factores además de los lingüísticos que deben ser tenidos siempre en cuenta, «al hablar, al traducir, hay que saber cuál es o era el *quis*, el *quid*, el *ubi*, el *quibus auxiliis*, el *cur*, el *quomodo*, el *quando* del que escribió dicho texto, y cuáles, las circunstancias de aquellos para quienes iba dirigido; de la misma manera está condicionada la comprensión de quien lee unos siglos después, y después de que alguien entienda o diga que entiende, tiene que pensar, antes de traducir, en las circunstancias de aquellos para quienes va a traducir» (p. 15).

En este párrafo se encierra la idea fundamental de lo que el profesor Vermeer denomina «teoría del *skopos*» o «teoría de la escena», cuya detallada explicación se nos ofrece en las páginas 16-18, de las que quiero destacar algunas ideas que, a mi entender, pueden considerarse como parte de los preceptos de la citada teoría: «asegúrate de entender tu texto, y formula uno nuevo, uno que funcione». «La traducción o la interpretación debe hacerse con un objetivo, en la cultura a que pertenece la lengua de llegada y para unos destinatarios bien precisos», todo esto debe conseguirse, además, sin perder de vista la gra-



mática, el estilo y la estructura del texto original, que sólo pueden modificarse en la lengua de llegada —dentro de la mayor «coherencia con el texto original posible»— «en función de un expresar mejor lo que se quiere decir».

Llegados a este punto y puesto que se ha hablado de «traducción» e «interpretación», se hace necesaria la definición de ambos términos, que constituyen la denominación de las dos subdisciplinas que quedan englobadas en la disciplina general, que se ha llamado «translatología».

La «translatología», pues, reúne dos tareas hasta cierto punto independientes pero muy relacionadas entre sí, puesto que ambas tienen el objetivo común de hacer llegar un texto desde un emisor a un receptor. Lo que las diferencia fundamentalmente está en el punto de partida y en el de llegada. En «una traducción hay que contar, por una parte, con un texto original en alguna forma fijado, y por la otra, entregar, también fijado en alguna forma, el producto de esta actividad; original y producto tienen como característica común la posibilidad del constante recurso al primero y retocamiento del segundo. En el trabajo de los intérpretes, el producto se termina con la producción; si este producto se retoca posteriormente, se pasa al campo de la traducción» (p. 19). Más adelante se señala también la necesidad de que una traducción vaya precedida de un prólogo «hay que decir por qué, para qué y cómo se va a traducir. A partir de ello, el lector puede saber de antemano si ésa es la traducción que necesita, y cualquiera podrá juzgar sobre la calidad de la misma» (p. 21).

El segundo apartado se titula «Antes de Cicerón». Aquí, como cuestiones previas, se dedican unas pocas páginas a exponer y reflexionar sobre la distinción que Vermeer hace entre historia: «la secuencia temporal de objetos reales o ficticios», historiografía: «la descripción de objetos históricos, de acuerdo con criterios científicamente válidos» e historiología: «la teoría de la historia y de la historiografía», y los objetivos que este profesor les atribuye, lo que en última instancia sirve de justificación a la visión particular que él mismo nos ofrece de Cicerón, en el capítulo que Tapia Zúñiga traduce para nosotros los lectores y —en mi opinión— para sí mismo, poniendo en práctica, no sólo la teoría translatatoria de su maestro, sino también y una vez más su particular «cómo entiendo a Vermeer».

Respecto al «antes de Cicerón» propiamente dicho se refuerza la diferencia, ya apuntada más arriba, entre interpretación y traducción, señalando el origen de ambas respectivamente en el discurso oral y la palabra escrita. La interpretación es fiel al sentido del discurso que se pierde, en su forma literal, una vez pronunciado; la traducción lo es a la palabra, ligada por tanto a la escritura en cualquiera de sus manifestaciones, es decir, a la necesidad de grabar para la posteridad cualquier mensaje, primero con imágenes y después con signos. La palabra escrita da poder a quien la utiliza —en sus orígenes, la nobleza y el sacerdocio; por eso se intenta la conservación y fijación de los textos, lo que dará lugar al análisis lingüístico, y por eso, en el campo de lo religioso, el valor

cero se lleva a cabo esta tarea, que el autor en la traducción de Tapia Zúñiga explica de la siguiente manera: «para cada cuestión cito en español y en latín un pasaje ciceroniano, y luego (a veces, inmediatamente antes) lo interpreto a la luz de la moderna teoría de la actividad translatoria. En cada caso, el lector mismo debe realizar un trabajo terminológico, a saber, el de hacer un cambio de los términos antiguos que tradicionalmente han sido traducidos mediante términos retóricos; en su lugar, hay que colocar los términos de la translología moderna, a fin de captar el paralelismo de los puntos de vista. Al hacerlo, se dará cuenta de que realmente la translología moderna no interrumpe la secuencia de las antiguas teorías de la traducción, sino que, más bien, en cierto sentido, se adhiere a la teoría retórica antigua» (p. 68).

Una teoría, en fin, que se muestra tan válida como cualquier otra y que el propio Vermeer reconoce —en una conclusión no exenta de ironía, titulada «Para terminar, un capítulo sobre «teoría de la relatividad» como no concluyente ni absoluta. Una teoría que, si se me permite la comparación, me ha hecho recordar el gusto de algunos escenógrafos de nuestros días, por recrear con ambientes modernos piezas teatrales de otras épocas, obligando al espectador a un trabajo de «traducción simultánea» tratando de encajar durante toda la representación lo que ve en lo que oye.

Dejando ya lo que se refiere al texto de Vermeer en sí, quisiera dar cuenta además de algunos cambios que el traductor de este capítulo realiza sobre el original, y que no afectan a la exposición teórica del mismo, sino a lo que la acompaña, y que él mismo justifica, en función del objetivo didáctico que ha querido imprimir a su obra. Tres de estos cambios se anuncian ya en el prólogo: «saqué del cuerpo del texto la mayoría de las referencias bibliográficas y las puse en nota. Omití, porque no me funcionan, las notas 11 y 13 del original, y me permití introducir algunas pocas, que van marcadas con mis iniciales: P. C. T. Z.». En la mayoría de estas notas se recoge parte de la teoría de Vermeer expuesta en otros de sus trabajos, y que traída aquí clarifica el fragmento al que se ha añadido la susodicha nota, o nos da una visión más amplia y completa de la teoría de referencia.

El cuarto cambio se explica en la nota 64 firmada, como es lógico, por el traductor. En ella se nos dice que se han sustituido las traducciones alemanas de los textos ciceronianos, elegidos para ilustrar la teoría expuesta, por otras en español —demasiado literales en mi opinión— que no se deben al traductor de este capítulo sino a varios de sus colegas, siguiendo así al profesor Vermeer, que justifica su manera de proceder con las siguientes palabras: «no quise dar mis traducciones, a fin de no levantar la sospecha de que manipulo el texto en favor de mis puntos de vista» (p. 64).

Para terminar, me queda sólo indicar que Tapia Zúñiga concluye su trabajo con dos bibliografías, la primera —Bibliografía de referencia— recoge no sólo las obras de referencia citadas a lo largo de todo el manual, que completan o

aclaran la teoría expuesta, sino también las ediciones de los textos originales de Cicerón que se han utilizado, así como las traducciones de los mismos, llevadas a cabo por diferentes estudiosos. La segunda —Publicaciones de Hans J. Vermeer— recoge lo anunciado en el encabezamiento, o sea, una relación de todas las publicaciones de este profesor hasta 1995. Por último, se enumeran cinco títulos más, que en ese momento se encontraban todavía en prensa.

MARÍA DEL SOCORRO PÉREZ ROMERO

# NECROLOGÍA

Veikko VÄÄNÄNEN  
(1905-1997)

Corría el mes de febrero de 1972 cuando una pareja de turistas de apariencia nórdica se presentó a las puertas del Departamento de Filología Clásica de la entonces Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Laguna. Pensé que se trataba de profesores ingleses que buscaban el Departamento de Filología Inglesa, situado dos pisos más abajo: cosa relativamente frecuente. Me sacó de dudas el hombre delgado y no muy alto de estatura, que en francés me dijo: «soy Veikko Väänänen». Hasta aquel momento semejante nombre sólo representaba para mí —y supongo que para la mayor parte de estudiantes de clásicas y de románicas— el autor del manual *Introducción al latín vulgar*, traducción (realizada por Manuel Carrión) de la segunda edición francesa *Introduction au latin vulgaire* (París, Librairie C. Klincksieck, 1967), con el que la editorial Gredos, a partir de 1968, había logrado sustituir en las universidades españolas al más antiguo de C. H. Grandgent (trad. de Francisco de B. Moll, Madrid, C.S.I.C, 1963<sup>3</sup>). Ni que decir tiene que el entusiasmo por la inesperada visita de Väänänen a nuestra Universidad fue compartido por numerosos profesores y alumnos, entre los que se cuenta el decano de entonces Dr. Gregorio Salvador. Y en nuestra Aula Magna de la Facultad pudimos escuchar en aquellos días una conferencia del ilustre profesor. En recuerdo de aquella estancia, por la Navidad de 1972, Väänänen nos envió desde Helsinki la tercera edición de su tesis *Le latin vulgaire des inscriptions pompeïennes* (Berlín 1966), debidamente dedicada a nuestra facultad de Filosofía y Letras y que se conserva hoy día en la Biblioteca de Humanidades del *campus* universitario de Guajara.

A los 25 años de aquella visita a la isla, próximo ya a cumplir los 92 años de edad, murió Veikko Väänänen, el 1 de junio de 1997. Había nacido un 28 de noviembre de 1905 en Mikkeli, a casi 300 km. de Helsinki, y bastante más allá del viejo *limes* del Imperio Romano y del territorio de la Romania donde el latín durante casi quince siglos fue la lengua usual. A su tierra únicamente llegó la lengua latina como producto de la denominada «segunda latinización de Europa», ya en plena Edad Media.

Väänänen comenzó sus estudios en la Universidad de Helsinki a partir de 1925. Fueron sus profesores, entre otros, el latinista E. Linkomies y, sobre todo, el romanista y director de su tesis Oiva Johannes Tallgren, más conocido por O. J. Tuulio (apellido que tomó de su esposa, Tyyni Tuulio, desde 1933). Conviene saber que Tuulio fue discípulo en Madrid de don Ramón Menéndez Pidal, con quien inició su tesis doctoral, la edición crítica de la *Gaya de Segovia*, un diccionario de rimas del siglo XV. Un primer esbozo del trabajo, presentado en 1907, constituyó la primera tesis en lengua española de la Universidad de Helsinki. La edición crítica de la *Gaya de Segovia*, después de tenerse por desaparecida a causa de la destrucción durante la guerra civil española de la imprenta madrileña donde se componía, gracias al descubrimiento de una prueba de imprenta, pudo publicarse al fin en 1962, cuando ya el profesor O. J. Tuulio llevaba más de veinte años muerto (1941).

Sus deseos de profundizar en sus estudios de latín llevaron a Väänänen a París (1932) como alumno de la «École de Haute Études», dirigida entonces por los conocidos latinistas A. Ernout y J. Marouzeau. Dos años más tarde (1934), recién casado con una norteamericana que dominaba el francés y el italiano, llegaba a Nápoles («presqu'en voyage de nocces», como él mismo dice) para tomar contacto directo con las inscripciones pompeyanas, acompañado de un guía excepcional, el profesor de la Universidad de Nápoles, Matteo Della Corte, el «più pompeiani dei pompeiani», como lo calificaban sus discípulos. En 1937 presenta su ya citada tesis en la Universidad de Helsinki, de la que se convierte al año siguiente en Profesor Asociado de Filología Clásica. Después de los difíciles años que tuvo que soportar, debido a las sucesivas guerras en las que se encontró inmersa su patria, lo hallamos en la Universidad de Luisiana, en 1948-1949, para regresar en 1957 a su Universidad de Helsinki y ocupar el puesto de Profesor de Filología Románica, dejado por el exrector A. Långfors. Se mantuvo en ese puesto docente hasta su jubilación en 1972: año, como se ha dicho, de su visita turística a Tenerife.

La estima que el mundo de latinistas y romanistas propiciaba a V. Väänänen y la importancia de sus contribuciones en ambos campos se ponen de manifiesto en los sendos homenajes editoriales que recibió a lo largo de su vida: el primero, en 1965, con ocasión de cumplir sus sesenta años de vida. El volumen se titula *Mélanges de philologie et de linguistique*, y fue publicado por la revista *Neuphilologische Mitteilungen*, t. 66. El segundo, constituido por una selección de sus

propios escritos, *Recherches et récréations latino-romanes*, fue publicado en 1980 por el Instituto Universitario Oriental de Nápoles (Nápoles, Bibliopolis, 1981, 458 pp.), para celebrar su 75 aniversario.

Si tuviéramos que resumir en pocas palabras las cualidades esenciales de su fecunda obra científica, sería necesario, sin duda, señalar que se trata de una obra de síntesis que procura conciliar los puntos de vista más divergentes y en apariencia contradictorios. Sus principios se encuentran matizados una y otra vez a lo largo de las diferentes épocas de sus trabajos, con lo que consigue que no parezcan inmutables. Su actividad se jalona en varias facetas: las inscripciones pompeyanas, el latín vulgar, la diversificación y fragmentación del latín, la protohistoria de las lenguas románicas, la sintaxis y la lexicología histórica y comparada. Frente a la escuela sueca, capitaneada como es sabido por E. Löfstedt, que se ocupa fundamentalmente de los distintos aspectos sintácticos de la latinidad tardía, Väänänen pone toda su atención especialmente en la evolución fonética de las lenguas románicas. No extraña, por tanto, su vinculación con el Centro de Filología Románica de la Universidad de Estrasburgo, del que fue Profesor Asociado en 1957 (y en 1974), recomendado por los romanistas de dicho centro G. Straka y P. Imbs.

En abril de 1987 volvimos a ver a Väänänen en España con ocasión del VII Congreso español de Estudios Clásicos donde presentó la comunicación «Discurso directo, fuente del habla coloquial», con referencia al *Itinerarium Egeriae*. Acababa de publicar, en efecto, su *Le Journal-épître d'Égérie (Itinerarium Egeriae). Étude linguistique* (Helsinki 1987), en cuya «Introducción» (p. 8) se muestra partidario de los que piensan que la patria de Egeria debía de ser «la Galice, le pays de Valerius». Sin duda por este motivo encontramos un año antes la mayor parte de las conclusiones de este trabajo en *Verba: Anuario Galego de Filoloxia* 13, 1986, pp. 5-14, bajo el título de «Algunos rasgos lingüísticos y estilísticos del *Itinerarium Egeriae*».

Como no podía ser menos, Väänänen intervino en el «Primer Coloquio internacional sobre el latín vulgar y tardío», organizado por el profesor József Hermann en Pécs (Hungría), en 1985, en el que presentó la comunicación «Aspects littéraires / code scriptural vs. aspects populaires / code oral: Diasystème éclairé par l'*Itinerarium Egeriae*» (*Actes...*, Tubinga 1987, pp. 207-214). A partir de entonces formó parte del primer «Comité International pour l'Étude du Latin Vulgaire et Tardif», que tenía como objetivo fundamental el de promover la cele-

bración de los citados *coloquios* cada tres años en diferentes lugares del mundo. Se notó su presencia en el «Segundo Coloquio», celebrado en Bolonia (Italia), en 1988, con su comunicación «*Plicare/applicare* 'se diriger vers': simplex pro composito?» (*Actes...*, Tubinga 1990, pp. 239-247); y en el Tercero, en 1991, en Innsbruck (Austria), con su trabajo «*Codiculus Aboënsis*. La latinité 'triviale' de Finlande» (*Actes...*, Tubinga 1992, pp. 359-363); y en el Cuarto, celebrado en Caen (Francia), en 1994, donde presentó la comunicación «*Quid tu hic Helias?* (*Vet. Lat.* III, Reg 19.9 et 13): remarques sur les variations sémantico-syntaxiques de l'interrogatif *quid*» (*Actes...*, Hildesheim-Zürich-Nueva York, 1995, pp. 425-432). Se le echó en falta, en cambio, y se le recordó en el Quinto Coloquio, que ocurrió en Heidelberg (Alemania), en septiembre de 1997. Había muerto, según se indicó, el primero de junio de ese año.

FRANCISCO GONZÁLEZ LUIS

**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, Faculty of Philology, University of La Laguna, La Laguna (Tenerife), Canary Islands, 38071, 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, Servicio de Publicaciones, University of La Laguna, La Laguna (Tenerife), Canary Islands, 38071, 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 Secrétariat, Faculté de Philologie, Université de La Laguna, La Laguna (Tenerife), Îles Canaries, 38071, 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 peu-vent être souscrits par l'intermédiaire d'un libraire, ou bien directement à FORTVNATAE, Servicio de Publicaciones, Université de La Laguna, La Laguna (Tenerife), Îles Canaries, 38071, 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 Secretaría, Facultad de Filología, Universidad de La Laguna, La Laguna (Tenerife), Islas Canarias, 38071, España.

**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 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, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, La Laguna (Tenerife), Islas Canarias, 38071, España.

